

GOETHE'S PHILOSOPHY
AND ITS PLACE WITHIN THE MOVEMENT
OF GERMAN IDEALISM

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Universität Zürich

vorgelegt von
Mark Herrbach

von
Chicago / USA

Angenommen auf Antrag von Herr Prof. Dr.
Helmut Holzhey

Zürich, 2004

Table of Contents

Introduction	v
Thesis	xl
I. “Der alte Adam:” the Individual’s Inborn Daemon (Dämon).....	1
The Individual’s Particular Manner of Conception (Vorstellungsart)	6
The Individual and the Outer World; Activity (Tun).....	8
II. Limitation and Restriction by the Outer World; Conditionality.....	20
Necessity and Accident.....	33
Individual Existence as the Union of Daemon and Tyche (Tüche).....	36
Self-determination and Self-limitation	38
III. Unity (Einheit) and Wholeness (Ganzheit)	43
Assimilation in One’s Own Manner (nach seiner Weise).....	45
Development (Bildung) and Animation (Belebung)	49
Unity and Wholeness in Activity	54
The Wholeness of a Work; Acting as a Whole	58
Incommensurability; Unconscious Activity.....	67
Certainty (Gewissheit) and Conscience (Gewissen).....	75
Self-knowledge and Knowledge of the World	78
IV. Animation (Beseelung) of the Whole; the Principle of Wholeness.....	84
The Pure Middle Point (reiner Mittelpunkt) of the Soul.....	84
Animation (Beseelung, Belebung).....	92
Terminological Equivalents of the Middle Point	96
a. Soul (Seele).....	97
b. Idea (Idee), law (Gesetz) and Rule (Regel).....	100
c. Spirit (Geist).....	107
d. Feeling (Gefühl) or Heart (Herz).....	112
Goethe’s Treatment of the Principle of Wholeness as Paradigm of his Manner of Philosophizing.....	119

V. Actions and Works as Immanently Related Manifestations of the Principle of Wholeness.....	137
Truth and Perfection	137
The World of Culture as an Immanent Whole	151
The Life of the World of Culture.....	158
The Whole comprised of all Works within a Particular Form of Activity	188
The Whole comprised of the Actions and Works of a Single Individual.....	200
VI. Knowledge of the Life of the World or Whole of Culture	206
a. Purity (Reinheit), Pure Consciousness.....	206
b. The Individual's Notions (Begriffe).....	214
i. Concrete Notions.....	245
ii. General Notions	325
iii. The Notion (der Begriff).....	341
c. The Individual's Culture and the Worth or Significance of his Works.....	346
d. Activity and True or Living Knowledge; Thinking Practically.....	353
e. Limitation of the Individual's Knowledge	366
f. Ultimate Incommensurability of the Life of the World	376
VII. Qualitative Differentiation in Goethe's Thinking on Human Existence and Creativity	396
Inborn Strength (angeborene Kraft); Genius (Genie).....	399
Necessity and Freedom; Duty.....	410
Character	419
Error or Falsity	425
The Mental Faculties (Kräfte, Fähigkeiten, Vermögen)	455
a. Reason (Vernunft).....	461
b. Understanding (Verstand)	478
c. Sensation (Sinnlichkeit).....	503
d. Imagination (Einbildungskraft, Phantasie, Imagination)	530
The Higher Life (das Höhere).....	554
Conclusion	606

Appendix I: Index of Terms.....	623
Appendix II: Index of Quotations.....	634
From the Artemis Edition of Goethe's Works, vols. 1-24.....	634
Quotations from other Editions and Sources	652
Appendix III: Historical Justification of the Dissertation; the Place of Goethe's Philosophy within the Movement of German	655
Common Idealistic Determinations of the Whole or System of Knowledge, as represented by the Thinking of Kant, Fichte, Schelling and Hegel	656
Form and Method	656
The Proper Content of the System; the World of Ideas.....	715
Differentiation of the Systems of Kant, Fichte, Schelling and Hegel with respect to the Common Determinations of the Whole	752
Kant.....	773
Fichte.....	803
Schelling.....	846
Hegel.....	1040
The Place of Goethe's Philosophy within the Movement of German Idealism.....	1880

Illustrations

Diagrams in the Analysis of Hegel's Thought

<i>The Logic</i>	1090
<i>Philosophy of Nature</i>	1104
<i>Philosophy of Spirit</i>	1111
<i>Philosophy of History</i>	1149
<i>Philosophy of Art</i>	1177
<i>Philosophy of Religion</i>	1373
<i>History of Philosophy</i>	1518
<i>The Table of Differentiation</i>	1886
<i>About the Author</i>	1887

Introduction

Goethe was deeply interested in philosophy throughout his life, read and studied it intensively, discussed philosophic issues and ideas repeatedly in his letters and conversations with friends and acquaintances (a circle that included, at various moments in his life, Jacobi, Herder, Schelling, Hegel and Schiller, to name but a few of its more illustrious philosophical members). Moreover, philosophic problems and ideas comprise a major thread in the fabric of nearly all of Goethe's works, and all of the major ones. And few would dispute that Goethe exerted an unequalled influence, comparable perhaps only with that of Shakespeare in the English-speaking world, on the general culture and education of the German-speaking world (at least up to 1933), an influence that touched and shaped the general education of subsequent *philosophers*, and that helped to determine the cultural space, so to speak, in which they philosophized. Nor would many deny that Goethe's philosophic views exerted a philosophic influence, if not on academic philosophers, then at least on musicians, artists, writers, statesmen, and so forth; or, in other words, that Goethe's general influence on the education and culture of the German-speaking world included a philosophic dimension, at least in the form of popular philosophy, wisdom, edification, a general view of the world (*Weltanschauung*), etc.

And yet it is not commonly accepted, at least in the world of academic philosophy, that Goethe was a philosopher — or rather, that he philosophized, when he concerned himself with philosophy — in the traditional sense of the term. Far less is it believed that he was a philosopher of the first rank, that his philosophic utterances, taken together, form a consistent whole embracing all (or most) of the topics of traditional philosophy, a system, and that this whole is original and unique, not just an eclectic compilation of the thoughts of contemporaries and predecessors, perhaps with a sprinkling of original insight here and there. Opinion on Goethe the philosopher generally varies from thinking he was first and foremost a poet and writer, or

else a universal genius, who had a more or less genuine interest in and awareness of philosophy, but whose thinking, judged solely by traditional standards, represents the unoriginal dabbling of a layman or dilettante; or more favorably, that his thought contains deep and original philosophical insights, but that he was not willing or able, was not concerned enough with philosophy *per se*, to lend his views the form of a rationally consistent and intelligible systematic whole. From both points of view the result is that Goethe's philosophy, when abstracted from the works in which it is embodied and judged solely as philosophy, is considered to be eclectic and naive — with, to be sure, varying opinion as to its depth and originality with respect to isolated topics. And from either point of view (the former more so than the latter), it is commonly felt that Goethe must be categorized primarily a poet or writer, with only a subsidiary interest in philosophy; or that if his interest was serious, it was not a major concern in his life and works; or that if it was a major concern, it was not the predominant concern. And again, even with the most favorable opinion of Goethe's appreciation for and understanding of philosophy, and of his originality in the field, few would accept that his philosophic utterances, taken together, form a unified whole, a system (either in the traditional sense, or perhaps in some other sense), in which all (or most) of the topics of traditional philosophy are dealt with, and in which form and content, method and idea, coincide. In consequence, it is not commonly contended that Goethe had a specifically philosophic influence on the philosophy of his time or since, that an understanding of his philosophy can shed much light on that of contemporaries or subsequent philosophers. Or else, assuming that his philosophic utterances did have a philosophic influence on others, it is not generally clear, beyond certain isolated topics and positions, what form this influence took — that is to say, this influence, on the general culture of his time and since, or on academic philosophy in particular, cannot be grasped philosophically. For in so far as Goethe's thinking does not appear as an original, consistent, unified whole, his views cannot be differentiated from predecessors, contemporaries, and successors, and so both the uniqueness of his position and his influence can only be conceived with respect to this or that accidental topic or position, not as a whole, not as rationally necessary.

The reasons for all of this are clear even to those most favorably disposed to granting Goethe's philosophic stature. First of all, with regard to the outward form in which he presented his views, not only did Goethe not write a systematic philosophy, but he wrote only a few works dealing more or less exclusively with philosophic themes, and these are generally essays of no more than a few pages in length. Otherwise what he says of a philosophic nature emerges always in the context of his poetry, novels, and dramas, his scientific writings, or else in letters and conversations. Now on the one hand, the poetic, literary or dramatic forms (aside perhaps from those of a purely didactic kind — which Goethe did not employ) would seem to preclude by their very nature a clear, precise and generally accepted determination, not just of what the philosophical ideas they may embody mean, but even what they are. For in such works the form in which the philosophical content is expressed is largely determined by the particular qualities of the given medium: instead of definitions, proofs, logical arguments and counter-arguments, etc., philosophical views are expressed in dramas and novels by characters, either directly or as implied in their actions, perhaps as further illuminated by surroundings, atmosphere, the weather, and so forth, and the ultimate worth of particular views arises only implicitly through the interrelations of the several characters to each other in the course of the action as a whole; or, in the case of poetry, the philosophical content, if there is one, is inextricable from images, symbols, moods, etc. In all three cases, it would seem, the form (and thus also the expressed content) is necessarily impure from a philosophical point of view, as rational discourse; or the philosophic content is inseparable from the meaning of the literary work as a whole, not as philosophy, but as literary work. The meaning of a literary work, in turn, and hence also its possible philosophical content, is notoriously subjective. Goethe himself indicates that no two people can — or should — understand them in exactly the same way:

Alle Poesie soll belehrend sein, aber unmerklich; sie soll den Menschen aufmerksam machen, wovon sich zu belehren wert wäre; er muss die Lehre selbst daraus ziehen, wie aus dem Leben. (21 656);*

* For an explanation of the method of citation employed in this dissertation, see pp. xlii-xliii.

Das Innere, Eigentliche einer Schrift, die uns besonders zusagt, zu erforschen, sei ... eines jeden Sache, und dabei vor allen Dingen zu erwägen, wie sie sich zu unserm eignen Innern verhalte ... (10 558);

... ein Kunstwerk, besonders ein Gedicht, das nichts zu erraten übrig liesse, sei kein wahres, vollwürdiges; seine höchste Bestimmung bleibe immer: zum Nachdenken aufzuregen; und nur dadurch könne es dem Beschauer oder Leser recht lieb werden, wenn es ihn zwänge, nach eigener Sinnesweise es sich auszulegen und gleichsam ergänzend nachzuschaffen. (23 826)

Moreover, the larger the work, the less likely a given reader will tend to be convinced that he understands the work in all its details. And it is furthermore questionable whether a fully developed rational understanding is the proper kind of understanding to be striven for. Would this not reduce the work to being a mere didactic platform? Would not the essence of the work, as literature, somehow be then lost? This, in any case, is Goethe's own view:

... je inkommensurabler und für den Verstand unfasslicher eine poetische Produktion, desto besser. (24 636);

In der Poesie ist durchaus etwas Dämonisches, und zwar vorzüglich in der unbewussten, bei der aller Verstand und alle Vernunft zu kurz kommt, und die daher ... über alle Begriffe wirkt. (24 472);

Mit solchem Büchlein (i.e., the *Wanderjahre*) ... ist es wie mit dem Leben selbst: es findet sich in dem Komplex des Ganzen Notwendiges und Zufälliges, Vorgesetztes und Angeschlossenes, bald gelungen, bald vereitelt, wodurch es eine Art von Unendlichkeit erhält, die sich in verständige und vernünftige Worte nicht durchaus fassen noch einschliessen lässt. (21 880);

Ein echtes Kunstwerk bleibt ... für unsern Verstand immer unendlich; es wird angeschaut, empfunden; es wirkt, es kann aber nicht eigentlich erkannt, viel weniger sein Wesen sein Verdienst mit Worten ausgesprochen werden. (13 162);

... es würde uns wenig von der Kunst übrig bleiben, wenn wir ausschliessen wollten, was sich nicht fassen und begreifen lässt ... (23 415);

Thus it would appear that Goethe's philosophy, in so far as it is expressed in literary works, can never be adequately determined. This difficulty applies to the philosophic content of each single work, and would only be compounded if these were taken together in an effort to conceive them as embodying *one* consistent philosophy.

One work, it is true, Goethe's *Faust* — a drama with an enormous philosophical import — is large enough to be considered as a self-contained whole. But here more than elsewhere it is highly unlikely whether any two individuals will ever fully agree as to its meaning — all the more so, when Goethe asserts he himself did not know what it meant, and in any case expressly indicates that in his view everyone should understand the work in his own fashion, and that its meaning cannot ultimately be rationally grasped (these two assertions will be seen to be equivalent in the detailed working out of his thought):

Da kommen (die Leute) und fragen: welche Idee ich in meinem Faust zu verkörpern gesucht? — Als ob ich das selber wüsste und aussprechen könnte! — Vom Himmel durch die Welt zur Hölle, das wäre zur Not etwas; aber das ist keine Idee, sondern Gang der Handlung. Und ferner, dass der Teufel die Wette verliert und dass ein aus schweren Verirrungen immerfort zum Besseren aufstrebender Mensch zu erlösen sei, das ist zwar ein wirksamer, manches erklärender guter Gedanke, aber es ist keine Idee, die dem Ganzen und jeder einzelnen Szene im besonderen zugrunde liege. Es hätte auch in der Tat ein schönes Ding werden müssen, wenn ich ein so reiches, buntes und so höchst mannigfaltiges Leben, wie ich es im Faust zur Anschauung gebracht, auf die magere Schnur einer einzigen durchgehenden Idee hätte reihen wollen! (24 635-636);

In solchen Hoffnungen einsichtiger Teilnahme habe ich mich bei Ausarbeitung der Helena ganz gehen lassen, ... überzeugt, dass wer das Ganze leicht ergreift und fasst (i.e., but not in the sense that he will rationally comprehend it), mit liebevoller Geduld sich auch nach und nach das Einzelne zueignen werde. ... Da alles, was von mir mitgeteilt worden, auf Lebenserfahrung beruht, so darf ich wohl andeuten und hoffen, das man meine Dichtungen auch wieder erleben wolle und werde. Und gewiss, jeder meiner Leser findet es an sich selbst, dass ihm von Zeit zu Zeit bei schon im Allgemeinen bekannten Dingen noch im Besonderen etwas Neues erfreulich aufgeht, welches denn ganz eigentlich uns angehört, indem es von einer wachsenden Bildung und uns dabei zu einem frischen Gedeihen hinleitet. Geht es uns doch mit allen so, was irgend einen Gehalt darbietet oder hinter sich hat. (21 762-763);

Und wenn (*Faust*) noch Probleme genug enthält, keineswegs jede Aufklärung darbietet, so wird es doch denjenigen erfreuen, der sich auf Miene, Wink und leise Hindeutung versteht. Er wird sogar mehr finden, als ich geben konnte. (3 1003);

Aufschluss (i.e., concerning *Faust*) erwarten Sie nicht; der Welt- und Menschengeschichte gleich, enthüllt das zuletzt aufgelöste Problem immer wieder ein neues aufzulösendes. (21 1002);

Die Hauptsache ist, dass es geschrieben steht; mag nun die Welt damit gebaren, so gut sie kann, und es benutzen, so weit sie es fähig ist. (24 379);

Der Faust ... ist doch ganz etwas Inkommensurables und alle Versuche, ihn dem Verstand näher zu bringen, sind vergeblich. Auch muss man bedenken, dass der erste Teil aus einem etwas dunkelen Zustand des Individuums hervorgegangen. Aber eben dieses Dunkel reizt die Menschen, und sie mühen sich daran ab, wie an allen unauflösbaren Problemen. (24 384)

On the other hand, discerning and evaluating Goethe's philosophy as it is expressed in his scientific writings requires extensive empirical and theoretical knowledge of the fields Goethe deals with, of the history and philosophy of science — and not a little faith. For, as is well known, aside principally from his discovery that the human jawbone is analogous to the intermaxillary bone in apes, Goethe's standing as a scientist and philosopher of science is nearly universally disputed, his views greeted at best with a polite but skeptical smile, as the trifling of an amateur, or more often, dismissed outright as the deceptive and self-deceptive errors of a cantankerously stubborn romantic dreamer, who would not admit his mistakes and so was forced to compound them in a fruitless effort to defend himself. To nevertheless evaluate the justness of this discredit as it bears on the philosophy implicit in his scientific writings, one must first immerse oneself in the mass of empirical detail Goethe treats in his writings, obtain the apparati Goethe employs in his experiments and reduplicate them (he particularly insists on this point), acquaint oneself with the theories and experiments Goethe was taking issue with (above all, Newton's), and then on this basis attempt to evaluate his philosophy of science (or rather, the philosophy of science that is only implicit in his work, for Goethe does not attempt to develop one systematically), as measured against the goals, methods, values and theoretical premises of modern science generally, along with the latter's undeniable practical fruitfulness. In addition, one must consider Goethe's philosophy of the *history* of science (which itself is only implicitly expounded in his *Farbenlehre*, "Historischer Teil" (16 247-719)) against philosophies of the history of science conceived upon the theoretical foundations of modern science. And again, Goethe's philosophy of science and of the history of science must be constructed by the reader himself — no small task,

given the difficulties already discussed and those yet to be considered attaching to his manner of philosophizing, and given its unorthodox, unconventional content. But can there be any doubt, the reader will ask, that the result of this undertaking would show that Goethe is ultimately mistaken? that at most his philosophy offers only the rudiments of a critique of certain of the premises and values of modern science, isolated flashes of insight, but not a system capable of seriously challenging or radically altering conventional scientific wisdom? Moreover, the reader is hardly encouraged to undertake the whole effort, given statements such as the following where Goethe appears to cast doubt on his ability as a scientist, the seriousness of his interest, and the worth and possible truth of the sciences themselves:

Wenn ich die Summe von dem Wissenswerten in so mancher Wissenschaft, mit der ich mich mein ganzes Leben hindurch beschäftigt habe, aufschreiben wollte, das Manuskript würde so klein ausfallen, dass Sie es in einem Briefkuvert nach Hause tragen könnten. (22 538-539);

Fürs Ästhetische bin ich eigentlich geboren, doch jetzt zu alt dazu, wende ich mich den Naturstudien immer mehr zu. (23 322);

Ich habe gar zu viele Zeit auf Dinge verwendet, ... die nicht zu meinem eigentlichen Fache gehörten. ... Hätte ich mich nicht so viel mit Steinen beschäftigt, ... und meine Zeit zu etwas Besserem verwendet, ich könnte den schönsten Schmuck von Diamanten haben. (24 155-156);

... meine Art, die Gegenstände der Natur anzusehen und zu behandeln, von dem Ganzen zu dem Einzelnen, vom Totaleindruck zum Beobachten der Teile fortschreitet und dass ich mir dabei wohl bewusst bin, wie diese Art der Naturforschung, so gut als die entgegengesetzte, gewissen Eigenheiten ja wohl gar gewissen Vorurteilen unterworfen sei. (WA IV 19 433);

Alles, was man (in Wissenschaften) fordert, ist so ungeheuer, dass man recht gut begreift, dass gar nichts geleistet wird. (9 646);

Eine Wissenschaft ist ... eine ungeheure Kontignation von Wahrem und Falschem, von Freiwilligem und Notwendigem, von Gesundem und Krankhaftem ... (11 850);

In Wissenschaften, ... wenn man sich über das Ganze verbreiten will, bleibt zur Vollständigkeit am Ende nichts übrig, als Wahrheit für Irrtum, Irrtum für Wahrheit gelten zu machen. (9 649);

In den Wissenschaften hör ich schon mein liebes langes Leben lang, bei Gelegenheit mancher bedeutenden Produktionen: was wahr daran sei, sei nicht neu, und das Neue nicht wahr; das heisst doch weiter nichts als: was wir gelernt haben, glauben wir zu verstehen; und was wir lernen sollen, verstehen wir nicht. (21 963-964)

Finally, concerning Goethe's letters and conversations — and many of his most revealing philosophic pronouncements take this form — these are inherently occasional in nature, shaped or determined by considerations of tact and diplomacy, circumstances not always apparent to the reader and not necessarily of direct philosophic significance in any case (a third unmentioned person in the room, a previous conversation or letter not explicitly referred to, the current activities of the participants, moods, health, general recent events and concerns, the weather, noises, the time of day, and so forth). Conversations, moreover, necessarily present the additional problem of their reliability — not just with regard to the exact words employed, but even in some cases as to the whole gist of what was said, as well as the writer's success in revealing the pertinent context.

And in the case of Goethe's letters and conversations there is still another difficulty to be considered — namely, his ever-present concern to say only what the listener, given his interests, abilities, prior education and present educational needs, can understand (*aufnehmen*), the conscious pedagogical intent of his words:

Ich nahm alle ... Personen, meine Kollegen zum Beispiel durchaus real, als gegebene, einmal fixierte Naturwesen, die nicht anders handeln können, als sie handeln und ordnete hiernach meine Verhältnisse zu ihnen. (23 335);

... es ist Pflicht, andern nur dasjenige zu sagen, was sie aufnehmen können. (8 38)

Thus — to give only one clear example of the relation of Goethe's philosophical statements to the particular person he is speaking with — Eckermann, in a conversation with Goethe on March 9, 1831 dealing with the daemonic quality (*Dämonische*) in individuals, and on one of the rare occasions where he presumes to set forth his own tentative views on metaphysical questions, notes that he states:

In die Idee vom Göttlichen, sagte ich versuchend, scheint die wirkende Kraft, die wir das Dämonische nennen, nicht einzugehen.

Goethe immediately replies:

Liebes Kind, ... was wissen wir denn von der Idee des Göttlichen, und was wollen denn unsere engen Begriffe vom höchsten Wesen sagen! Wollte ich es, gleich einem Türken, mit hundert Namen nennen, so würde ich doch noch zu kurz kommen und im Vergleich so grenzenloser Eigenschaften noch nichts gesagt haben. (24 473)

Now Goethe's response, while consistent with other statements recorded in the *Gespräche* asserting the ultimate incommensurability of the divine being (24 164, 316, 370, 385-386, 450, 540-541), appears to contradict other pronouncements in which he himself determines the nature of the divinity, or maintains that man can and must have knowledge of it (24 164, 245-246, 316, 370, 455 (in relation to the daemonic quality), 502, 548, 614, 617, 667-669, 678-679, 697, 750, 769-773) — and in particular, seems to contradict the following statement, noted by Eckermann only a few days before:

Ich frage nicht, ... ob dieses höchste Wesen Verstand und Vernunft habe, sondern ich fühle: es ist der Verstand, es ist die Vernunft selber. Alle Geschöpfe sind davon durchdrungen, und der Mensch hat davon so viel, dass er Teile des Höchsten erkennen mag. (24 462-463)

In this case, however, the apparent contradiction in Goethe's statements can be easily resolved by the sensitive reader (though not, of course, objectively demonstrated). What was wrong with what Eckermann said, the reader feels, was the fact that Eckermann said it — i.e., his knowledge of both the daemonic quality and the divine being were inadequate in Goethe's view. Consequently Goethe felt compelled to decisively reject Eckermann's supposition with a statement that, in itself, represents a seeming contradiction to his own remarks elsewhere.

Many of Goethe's philosophical pronouncements in the letters and conversations are in this way shaped, not only by conventional tact and a myriad of occasional conditions, but by his opinion of the persons whom he is addressing, his view of their educational needs — or as only relative to these factors. But what *did* Goethe

feel Eckermann or Riemer — or even a Hegel — could or should understand? The answer is generally far more difficult to determine than in the above-cited example. Or more generally, what *is* relevant? Even assuming the reader was acquainted with all the available letters, conversations and other literature pertaining to a given remark in a particular letter or conversation, and even allowing for the fact that his decision will necessarily be ultimately subjective, formed on the basis of his personal empathy with Goethe and those individuals involved in a given situation, he would still have to have a knowledge of the whole of Goethe's thought (for it is this that is here conditioned in its occasional context). And yet it is precisely the letters and conversations that are apparently indispensable for a construction of that whole.

The difficulties posed by this vicious circle are particularly telling in those cases where Goethe seems to make a wholly new point in a particular letter or conversation, apparently unrelated to anything else he has said before and never to be taken up again (as is often the case, for instance, in Falk's conversations with Goethe). One sometimes feels that if Eckermann or Riemer or Falk had been ill on a given day, or if a given letter had been lost in handling, a major element in our understanding of Goethe's thinking would be missing. But if these utterances are unique, in fact unrelated to all that Goethe has elsewhere asserted, perhaps even in apparent contradiction to this or that other remark, then Goethe's thought is not a whole. But if it is a whole, then these statements will lose their uniqueness and become intelligible only in the context of that whole. And yet the whole of Goethe's thought cannot seemingly be determined without them.

Given all of these difficulties, and even taking into account that Goethe was aware that the better part of his letters and conversations would be published, and that he wanted them to be published (as evidenced by the care he himself took in publishing his correspondence with Schiller or his discussions with Eckermann concerning the *Gespräche* (24 416, 430-431, 436)), and assuming that he felt he spoke about philosophy only with people who could understand him, or only in such a way that they could understand him, and who therefore can be more or less trusted by us

to have noted his words accurately, or finally, that an utterance which at first seems unique may not in fact be so in an oeuvre of 133 volumes (Weimar edition), the most sympathetically disposed reader of Goethe's philosophy is left with the sense that the letters and conversations could at best illuminate and deepen an understanding of Goethe's thought, if it could be shown that his writings apart from them constitute an internally consistent whole but hardly themselves be used in the effort to demonstrate such a whole. Moreover, even he is bound to wonder whether Goethe's philosophy or Goethe the philosopher can be taken really seriously, since Goethe himself was apparently not serious enough about his views to express them in less occasional, less ephemeral form.

One work, it is true, is both relatively lengthy and deals more or less exclusively with philosophical issues and ideas — the *Maximen und Reflexionen*. But these approximately 1400 aphorisms, for the most part conceived in the last 30 years of Goethe's life, were written with no fixed plan in mind, on scraps of paper, old envelopes, etc., whenever Goethe wished to fix a thought he had and as the occasion demanded it. Goethe himself published only roughly 800 of them, and not even these as a whole: the first group was included in the *Wahlverwandtschaften* as part of "Ottiliens Tagebuch," a second group in the second volume of the *Farbenlehre*, the next group appeared first in the periodical *Über Kunst und Altertum* (1818-1827), others, in the *Heften zur Morphologie* and *Heften zur Naturwissenschaft* (1822-1823), and finally the largest group was inserted into books two and three of the *Wanderjahre* ("Betrachtungen im Sinne des Wanderer," "Aus Makariens Archiv"). The remaining 600 or so aphorisms were added by Eckermann and Riemer from Goethe's unpublished papers. Thus the *Maximen und Reflexionen*, as it appears variously in the several editions of Goethe's works, is not, formally speaking at least, a "work" by Goethe at all — though he himself gave encouragement to its eventual publication by Eckermann and Riemer. While subsequent publishers have allowed themselves to be more or less guided in their arrangement of the aphorisms' order by the order in which Goethe placed them in the works mentioned and that of Eckermann and Riemer (with the additional 600), the final decision was their own — the result being that editions of the

Maximen und Reflexionen differ considerably (both as to the aphorisms included and their arrangement). To some extent, however, the whole question of the aphorisms' order seems irrelevant, as there is little apparent order even to the aphorisms published by Goethe himself. This is due to the manner or style of Goethe's philosophizing, to whose discussion we must now turn.

The nature of Goethe's philosophical remarks, considered in and of themselves, i.e., independently of the occasional or non-philosophic contexts in which they are often expressed (the *Maximen und Reflexionen* and Goethe's shorter essays being exceptions — though in the former case an occasional context is implied), create additional obstacles to determining Goethe's philosophic stature, or even whether he had a philosophy, and if so, what it is. These difficulties, it will become apparent, are inherent in the forms Goethe uses to express his thinking, or can be thought to follow necessarily from them. But in considering Goethe's manner or style of philosophizing we are posing simultaneously the question whether Goethe's philosophic utterances, taken together and abstracted from the occasional or non-philosophic contexts in which they are expressed (and thus also, at least initially, from the difficulties entailed by these contexts), constitute one body of thought, a systematic, at least internally consistent whole. In other words, the following difficulties pertain primarily to the relation of Goethe's philosophic statements to each other, and only in their solution — or possible solution — to the difficulties already discussed. In the first place, Goethe's philosophic statements, taken together, have the appearance of an impenetrable tangle of contradiction. Thus, for example, looking only briefly at the field of interest with which this Dissertation will be concerned, human existence and creativity, we find, on the one hand, that Goethe states:

... die Menschen sind gar zu albern, niederträchtig und methodisch absurd; man muss so lange leben als ich, um sie ganz verachten zu lernen. (23 198);

Die Menschen haben sich stets geängstigt und geplagt; sie haben sich und anderen das bisschen Leben sauer gemacht und die Schönheit der Welt und die Süßigkeit des Daseins ... weder zu achten noch zu geniessen vermocht. (22 400);

Die meisten haben wohl, wenn sie das Leben eine Zeitlang mitgemacht hatten, lieber hinausscheiden als von neuem beginnen mögen. Was ihnen noch etwa einige Anhänglichkeit an das Leben gab oder gibt, das war und ist die Furcht vor dem Sterben. So ist es; so ist es gewesen; so wird es wohl auch bleiben. Das ist nun einmal das Los der Menschen. (22 400-401)

... von der Vernunftshöhe herunter sieht das ganze Leben wie eine böse Krankheit und die Welt einem Tollhaus gleich. (19 358)

Further, while the individual human being may be an “armes,” albeit “gutes Tier” (Erg Bd 2, 162), men as a mass are “erbärmlich” (23 122), “von jeher nur verbunden durch Vorurteile und aufgeregte durch Leidenschaften” (21 333) — and yet “allein kann der Mensch nicht wohl bestehen” (9 549). The individual is “niemals ganz Herr von sich selbst,” “zur Leibeigenschaft geboren” (19 197), “immerfort bedingt, begrenzt in seiner Stellung” (8 456), “eingeschränkt ... bald an Verstand, bald an Kraft, bald an Gewalt, bald an Willen” (18 776). The world for him is a “Gefängnis” (4 753). Freedom can only be enjoyed “in dem Taumel des Wahnsinns” (11 566), is “präntiert” (4 124), pushed too far, the idea of freedom “führt ... sicher zu nichts Gutem” (24 218), and those who promise it for others are “Phantasten oder Charlatans” (9 622). Even the best men, moreover, are “entbehrlich” (19 449), since as long as they live, they are not appreciated, “und wenn sie sterben, gafft man ihnen nach” (WA IV 6 192). Real, objective knowledge of the world is furthermore an illusion, for the individual is a “Narziss; er bespiegelt sich überall gern selbst” (9 39). His view of the world is egocentric: all his perceptions, experiences and judgements relate to himself, reflect himself, are conditioned by his particular individual peculiarities (Eigenheiten):

Der Mensch ... (bezieht sich) alle Dinge auf sich ... (17 228);

... der Mensch, der alles notwendig auf sich selbst bezieht, unterlässt nicht, sich mit dem Wahne zu schmeicheln, dass wirklich das All ... einen besondern merklichen Einfluss auf ihn ausübe. (17 641);

... der Mensch ... die Aussenwelt nach seinen Eigenheiten bildend modelle. (11 846)

Alle Menschen gross und klein
 Spinnen sich ein Gewebe fein,
 Wo sie mit ihrer Scheren Spitzen
 Gar zierlich in der Mitte sitzen. (3 383)

Knowledge of others is difficult, if not impossible:

Die Menschen kennen einander nicht leicht, selbst mit dem besten Willen und Vorsatz ... (9 507);

Die Menschen kennen sich einander nicht;
 Nur die Galeerensklaven kennen sich,
 Die eng an eine Bank geschmiedet keuchen ... (6 310)

Gott hat den Menschen einfach gemacht, aber wie er gewickelt wird und sich verwickelt, ist schwer zu sagen. (18 411);

Ihr sucht die Menschen zu benennen
 Und glaubt am Namen sie zu kennen.
 Wer tiefer sieht, gesteht sich frei,
 Es ist was Anonymes dabei. (1 438)

The same is true for self-knowledge:

... sich selber ... kennen. Dies ist eine seltsame Forderung, der bis jetzt niemand genügt hat ... (24 359);

Niemand kann sich selber kennen,
 Sich von seinem Selbst-Ich trennen ... (2 377)

... der Mensch kann sich nie selbst kennenlernen, sich nur rein als Objekt betrachten. (23 328)

... kann man überhaupt jeden Menschen als eine vielsilbige Scharade ansehen, wovon er selbst nur wenige Silben zusammenbuchstabiert ... (13 444)

And, while the individual may have some anticipation of a higher, more spiritual realm of existence, may strive to raise himself up to this ideal, may be “strebsam, Götter zu erreichen” — he is “verdammmt, sich immer selbst zu gleichen” (5 397). Human nature and individual existence remain unfathomable, “das Menschenherz ... ewig unergründlich” (2 114), “das Menschenleben,” a “Rätsel” (10 316).

On the other hand, however, Goethe elsewhere asserts that men in general are:

... trotz allen ihren Mängeln,

Das Liebenswertigste, was es gibt. (3 730);

Edel ...
Hilfreich und gut! (1 324)

Mankind is the ultimate end or purpose of the universe (13 417, 13 422): “das Beste ..., was Gott und Natur hervorgebracht haben” (8 172), “Gipfel der Natur” (13 422), “Ziel der Schöpfung” (24 458), “das Tierische zu höhern Zwecken gesteigert” (17 232), “das höchste organisierte Wesen” (13 235), “Ebenbild Gottes” (8 493), “das Mass der Dinge” (22 469). Human life is “hold” (1 606), a “heiliges Kleinod” (3 266), “ein köstlich herrliches Ding” (Tgb 1, 276), “hübsch” (10 80), “vollkommen” (12 391), makes for joy (1 542, 1 668), is meaningful:

Weite Welt und breites Leben,
Langer Jahre redlich Streben,
Stets geforscht und stets gegründet,
Nie geschlossen, oft gerundet,
Ältestes bewahrt mit Treue,
Freundlich aufgefasstes Neue,
Heitern Sinn und reine Zwecke:
Nun! man kommt wohl eine Strecke. (1 507)

... wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstrassen, von Kometen und Nebelflecken, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch ... seines Daseins erfreut? (13 417)

— an end in itself:

Fahrt nur fort, nach euer Weise
Die Welt zu überspinnen!
Ich in meinem lebendigen Kreise
Weiss das Leben zu gewinnen. (1 608);

Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst ... (WA IV 11 22);

Wie es auch sei, das Leben, es ist gut. (2 50)

The individual develops himself and thrives only in society with other individuals:

... was der Mensch auch ergreife und handhabe, der einzelne ist sich nicht hinreichend, Gesellschaft bleibt eines wackern Mannes höchstes Bedürfnis. (8 419);

... die Menschheit zusammen erst der wahre Mensch ist und ... der Einzelne nur froh und glücklich sein kann, wenn er den Mut hat, sich im Ganzen zu fühlen. (10 425)

Allein kann der Mensch nicht wohl bestehen ... (9 549)

Die Menschen werden nur von Menschen gebildet, die Guten von Guten. (Stein 3 290)

Freedom can be earned (5 509), achieved (JA 4 251), is an “unschätzbares Glück” (7 445), “ein herrlicher Schmuck” (2 521): “Man kann in wahrer Freiheit leben” (2 38). The individual, moreover, does not delude himself when he feels he plays “auf dieser Welt eine doppelte Rolle ..., eine wirkliche und eine ideelle” (10 507), when he feels “tief und klar in sich ..., dass er ein Bürger (eines) geistigen Reiches sei” (23 32); he is “das erste Gespräch ..., das die Natur mit Gott hält” (22 679). True, objective knowledge of the world is possible, and thereby a synthesis of “Welt und Geist,” “Mensch und Gott”:

Der Mensch ist als wirklich in die Mitte einer wirklichen Welt gesetzt und mit solchen Organen begabt, dass er das Wirkliche und nebenbei das Mögliche erkennen und hervorbringen kann. (9 526);

Der Mensch ist in dem Augenblicke, als er das Objekt ausspricht, unter und über ihm, Mensch und Gott in einer Natur vermittelt. (22 470);

Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles ... Es ist eine aus dem Innern am Äussern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt. (9 572)

Goethe asserts on many occasions that knowledge of other individuals, in particular, is a necessary and attainable goal:

Indem er ... das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen irdischen Umgebungen ... durchschaut, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit. (8 171);

... die Hoffnungen ..., dass die Menschen sich ... vereinigen und von einander Kenntnis nehmen ... (17 771);

Es kommt ... nur darauf an, dass die Menschen sich durch einen dritten begreifen lernen. (18 755);

Der Mensch erlangt die Gewissheit seines eigenen Wesens dadurch, dass er das Wesen ausser ihm als seinesgleichen, als gesetzlich anerkennt. (16 912);

... der Unterrichtete (erkennt) immer recht die Natur des Menschen ... (9 581);

...jeder Einzelne muss ... in seiner Eigentümlichkeit betrachtet werden ... (19 633)

— as is self-knowledge:

Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Bewusstsein eigener Gesinnungen und Gedanken, das Erkennen seiner selbst ... (14 756);

Nur klugtätige Menschen, die ihre Kräfte kennen und sie mit Mass und Gescheitigkeit benutzen, werden es im Weltwesen weit bringen. (9 559)

Conversely, however, while true or objective knowledge is possible, it remains egocentric, conditioned by the particular individuality of the onlooking individual:

Eine nur ist (die Wahrheit) für alle, doch siehet sie jeder verschieden ... (2 534);

Ist denn die Wahrheit ein Zwiebel, von dem man die Häute nur abschält? Was ihr hinein nicht gelegt, ziehet ihr nimmer heraus. (2 450);

... es ist am Ende doch nur immer das Individuum, das einer breiteren Natur und breiteren Überlieferung Brust und Stirn bieten soll. (16 343);

In allem, was ... lebt und leben soll, muss das Subjekt vorwalten, das heisst mächtiger sein als das Objekt; es muss dieses überwinden, wie die Flamme das Docht verzehrt. (22 752)

It could be offered in Goethe's defense that many of these apparent contradictions are voiced by particular characters in his literary works, or else are made by Goethe himself under the influence of a specific occasion (the death of someone, the burning of the Weimar theater, the revolutionary excesses in France, and so forth). But this is precisely the problem discussed above: which of the voices are 'Goethe's voices'? Or which of his occasionally-conditioned statements represents the "real Goethe"? Only a precise understanding of the literary work involved, in the former case, or of the whole of Goethe's philosophical thought *as* a consistent, consequential

body of thought, in the latter, can answer these questions. And yet, on the one hand, the complete understanding of a given literary work presupposes an understanding of its philosophic content (to the extent there is one). Moreover, as indicated above, Goethe does not believe that his literary works *can* be definitively understood, that any two people will or should agree on their meaning. On the other hand, it is precisely towards an understanding of the whole of Goethe's thought that the single philosophic utterance must be considered by the reader; and the occasions pertaining to a particular statement are either unknowable or only ultimately subjectively determinable, and in any case determinable only in relation to the reader's conception of the whole of his thought. Furthermore, even in his published works dealing predominantly with philosophical themes, Goethe's remarks are often contradictory in appearance (as is shown, for example, by the passages cited above from *Maximen und Reflexionen* (9 499-677)). Hence it would seem that the contradictory nature of Goethe's philosophic utterances can never be resolved (all the more so, given the difficulties of his manner of philosophizing yet to be considered). One could maintain, as Goethe said of Shakespeare and his characters, that the "real Goethe" is speaking through all of these seemingly contradictory voices simultaneously:

... (er) belebt ... sie alle mit dem Hauch seines Geistes, er redet aus allen,
und man erkennt ihre Verwandtschaft ... (4 125)

But this would appear to be tantamount to saying that Goethe did not in fact develop a single, consistent philosophy, or that he is consistent only in his inconsistency — merely an eclectic thinker, or perhaps only a skeptic. Finally, even if Goethe's thought could somehow nevertheless be shown to constitute a consistent whole, the question would still have to be raised whether his manner of expressing himself with respect to these apparent contradictions is necessary and proper, whether he could not have conveyed the same content — but more intelligibly — with a different form.

The difficulty presented by the apparently contradictory relation of Goethe's philosophic utterances to each other is augmented by and related to another obstacle to determining and evaluating his thought — namely, the aphoristic, proverbial, self-contained and highly individualistic style or form that all his statements take, the method or manner of his philosophizing in the individual case. Terms are employed with a seemingly casual — or even dilettantish — unclarity and imprecision, and are hardly ever defined; and when they are defined, they are defined only in terms of other undefined concepts. No clear attempt is made to relate what is said to what is said elsewhere — in other works, in the same work, or even to an immediately preceding, and often apparently contradictory, pronouncement. Key philosophical notions such as “Geist,” “Ganze,” “Leben” and “das Höhere” are rather simply seemingly inserted, as it were, into ever-changing contexts that they seem to be perpetually springing out of. Goethe, in other words, does not appear to reason, to rationally develop and express his views, but instead simply asserts them — case by case. Nowhere does the reader find a chain of thought or argument to follow, with which he could not only himself test the cogency of Goethe's assertions, but, more importantly, better understand their sense or significance. For an argument would at least help to determine the relevant philosophic context of Goethe's remarks, and hence the approximate meaning or function of the terms he employs. In place of a rational argument, the reader seems to be given only isolated reflections and unsupported assertions or pronouncements — mere “results,” as Goethe himself said of *Dichtung und Wahrheit*, and more significantly, with regard to the aphorisms Wilhelm Meister finds “aus Makariens Archiv”:

Es sind lauter Resultate meines Lebens ... (24 493);

... besonders achtete er die Hefte kurzer, kaum zusammenhängender Sätze ... Resultate waren es, die wenn wir nicht ihre Veranlassung wissen, als paradox erscheinen ... (8 137)

The reader may nevertheless believe that Goethe's statements are somehow related to each other, may feel that the instances where he uses “Geist,” “Ganze,” etc., might be related in indicating one sense to these terms that Goethe might have had

in using them — but in such a way that this relationship is not immediately clear. “Man erkennt ihre Verwandtschaft,” but does not know what this relationship is, and therefore recognizes only that there *may be* a relationship. Thus the statements that were grouped together above to illustrate this or that point where Goethe apparently contradicted himself (self-knowledge as possible or not possible, human life as meaningful or not meaningful, etc.) all more or less express the same thing, but each introduces new terms, new ideas or images, with the result that their relationship to each other also appears accidental. Though this apparent fault is, strictly speaking, *our* doing (since these passages were cited from different sources), it is on the other hand typical of all of Goethe’s statements — even in the same work, even in the same passage, in so far as they have any intelligible relation at all. With Goethe, one always feels that the listing of such vaguely related utterances could be extended at will, and still not make for any more clarity. This, in turn, corresponds to the fact that a great percentage of his philosophical remarks are not only aphoristic in style or substance, but aphorisms in fact.

A typical example of Goethe’s aphoristic style (and expressive as well of the occasional determination of all of his philosophic writings) is found in the Abbe’s “Lehrbrief” to Wilhelm in the *Lehrjahre*, a letter that contains many of Goethe’s central ideas and which will be quoted repeatedly in the following pages:

Die Kunst ist lang, das Leben kurz, das Urteil schwierig, die Gelegenheit flüchtig. Handeln ist leicht, Denken schwer; nach dem Gedanken handeln unbequem. Aller Anfang ist heiter, die Schwelle ist der Platz der Erwartung. Der Knabe staunt, der Eindruck bestimmt ihn, er lernt spielend, der Ernst überrascht ihn. Die Nachahmung ist uns angeboren, das Nachzuahmende wird nicht leicht erkannt. Selten wird das Treffliche gefunden, seltner geschätzt. Die Höhe reizt uns, nicht die Stufen; den Gipfel im Auge wandeln wir gerne auf der Ebene. *Nur ein Teil der Kunst kann gelehrt werden, der Künstler braucht sie ganz. Wer sie halb kennt, ist immer irre und redet viel, wer sie ganz besitzt, mag nur tun und redet selten oder spät.* Jene haben keine Geheimnisse und keine Kraft, ihre Lehre ist wie gebackenes Brot schmackhaft und sättigend für einen Tag; aber Mehl kann man nicht säen, und die Saatfrüchte sollen nicht vermählen werden. *Die Worte sind gut sie sind aber nicht das Beste. Das Beste wird nicht deutlich durch Worte. Der Geist, aus dem wir handeln, ist das Höchste. Die Handlung wird nur vom Geiste begriffen und wieder dargestellt. Niemand weiss was er tut, wenn er recht handelt; aber des Unrechten sind wir uns immer bewusst.* Wer bloss mit Zeichen

wirkt, ist ein Pedant, ein Heuchler oder ein Pfuscher. Es sind ihrer viel, und es wird ihnen wohl zusammen. Ihr Geschwätz hält den Schüler zurück, und ihre beharrliche Mittelmässigkeit ängstigt die Besten. *Des echten Künstlers Lehre schliesst den Sinn auf; denn wo die Worte fehlen, spricht die Tat. Der echte Schüler lernt aus dem Bekannten das Unbekannte entwickeln, und nähert sich dem Meister.* (7 533)

With regard first to the circumstances and contents of this passage as developed in the novel, it is to be particularly noticed that the Abbe's teaching appears in the form of a *letter* (although he is present as Wilhelm reads it) — all personal give and take, questioning and clarification tending thereby to be excluded. Moreover, the Abbe does not introduce or prepare Wilhelm for the contents of the letter, breaks him off before he is finished reading it (the entire text of the letter remaining as a result unknown to the reader), and their conversation afterwards does not refer to it. Later, on the only other occasion in the novel where the “Lehrbrief” and its contents are mentioned, Jarno reads aloud other (often apparently contradictory) sentences (7 590-593), but the reader is uncertain whether these precede or follow the ones Wilhelm read, and does not learn on this occasion either the letter's full text. Significantly enough, Wilhelm, who is present, first protests to Jarno that he does not want to hear any more from this letter, which has confused him so much already (“Ich bitte Sie, ... lesen Sie mir von diesen wunderlichen Worten nichts mehr! Diese Phrasen haben mich schon verwirrt genug gemacht.” (7 590)), and then finally bursts out: “Lesen Sie nichts! ... ich bitte Sie inständig, sprechen Sie fort, erzählen Sie mir, klären Sie mich auf” (7 591) But Jarno reads on.

Concerning the contents and style of the “Lehrbrief” itself, it will be observed that “Kunst,” “Beste,” “Worte,” “Geist,” “Höchste,” “Tat,” “Meister,” etc., as well as the way in which someone can possess (besitzen) the whole (Ganze) of art, are neither explained nor defined. For that matter, though certain of these notions occur repeatedly in the novel, their meaning never is determined (whether on the later occasion where the “Lehrbrief” is mentioned or in any other context), neither by the Abbe nor Jarno nor Wilhelm nor anyone else (including the omniscient narrator). Furthermore, it will be noticed that there is little apparent rational connection to the Abbe's statements in the letter. For though all seem to be concerned in some way with

“Kunst,” “Tat” or “Handlung” and some kind of knowledge, since the meaning of “Kunst” or “Tat” and the nature of this knowledge is unclear, the relation of his statements to each other— or the sense of the letter as a whole — is also unclear. The individual sentence stands as a self-contained, highly enigmatic utterance, seemingly unrelated to, or only vaguely related to, the other sentences of the “Lehrbrief,” the context in which it occurs. Or, in other words, the fundamental proposition of the Abbe’s letter takes the form of an aphorism, and its working out or development consists of an at least partially arbitrary stringing together of this aphorism with other aphorisms — whereby the one aphoristic sentence seems just as much to elucidate and be elucidated by the other aphoristic sentences as it does to obscure and be obscured by them. Hence the reader has the feeling that the “Lehrbrief” could be extended indefinitely, or the order of its statements totally reversed, without increasing (or decreasing) its intelligibility as a whole. This impression, in turn, is strengthened by the fact, on the one hand, that Wilhelm is *interrupted* in his reading, that Jarno reads only *some* of the other sentences, etc. (i.e., by the fact that the purported full text of the “Lehrbrief” remains unknown to the reader), and on the other, by the fact that the order of the statements read by Wilhelm and Jarno is also unclear from the reader’s point of view.

Another major obstacle to discerning and evaluating Goethe’s philosophy aggravates (and is itself aggravated by) those difficulties already considered — namely, the near total absence in his writings of any kind of explicit differentiation of his views from the thinking of others. For though Goethe developed his own philosophical views in constant study and criticism of the thinking of numerous past and contemporary philosophers; though he often speaks of his indebtedness to them (particularly, to Kant and Spinoza); though he to a large extent restricts himself to a terminology adapted from the Western philosophical tradition; though his philosophical utterances, as a result, can generally be considered to take the form of an explicit or implicit criticism of the thoughts of others from his particular point of view; and more generally, though Goethe continually emphasizes the necessity of assimilating the thoughts and works of others, as well as his belief, in this connec-

tion, that true originality can only be found in terms of the manner in which the thoughts and works of others are creatively reformed or recreated by a given individual, or that one individual's thoughts and works are only intelligible in terms of their relations to the thoughts and works of other individuals — Goethe himself does not systematically differentiate his views from that of other thinkers, or even provide the reader the rudiments of such a differentiation. Furthermore, not only does Goethe himself fail to adequately distinguish his thinking from that of others, but he appears to do everything he can to make it impossible *for the reader* to do so as well. He nowhere undertakes a detailed criticism of even a single philosopher's ideas or works from his own point of view, much less a criticism of two or more philosophers simultaneously, or of a single philosophic notion as employed by two or more philosophers, and for the most part never even mentions in his criticism the particular philosopher, work or idea he is taking issue with. Instead, Goethe criticizes only this or that thought from a given philosopher isolated or abstracted from its systematic derivation or justification, or this or that philosopher generally, abstracted from the multiplicity of his thoughts, and from Goethe's own criticisms on other occasions of other philosophers — whereby in both cases the critical point of reference remains almost always unknown to the reader. Moreover, even where Goethe is not directly criticizing one or more philosopher's ideas or works, when he is freely uttering his own fully developed views, the sense of his statements appears to be lost for the reader in a maze of possible historical associations. For to the extent he did in fact develop his thinking in criticism of the works and ideas of others, and because he does utilize terminology to express himself common to the Western philosophical tradition, the sense or import of his utterances is only intelligible as criticism — in this case, their sense being dependent upon a *multiplicity* of unknown critical points of reference.

In other words, Goethe's philosophical statements, both with regard to the free presentation of his fully developed views, as well as on those occasions where he is directly criticizing someone else, constantly presuppose for their intelligibility the given philosophers, works and ideas he is taking issue with, without in general giving

the reader any indication what those critical points of reference were. Thus on the one side, as we have seen, Goethe does not develop and express his own views systematically, does not reason or argue, define his terms, relate what he has said on one occasion to what he says on another occasion, etc., and for the most part only expresses his thoughts in non-philosophical or occasional contexts; and on the other side he expresses his views in terms of a continual implicit criticism of the ideas and works of other philosophers, but does not do so systematically. Or just as the non-philosophical occasion of his philosophical remarks is unknowable, or only ultimately subjectively determinable, so is their philosophical occasion, the specific relation of specific statements to specific elements of the Western philosophical tradition. And yet the whole of Goethe's thought (to the extent it is one) is only intelligible as this body of unsystematically related, occasionally-conditioned utterances, that is simultaneously unsystematically related to the thoughts of other philosophers. In this respect too, in other words, Goethe provides the reader only results (*Resultate*) — namely, the results of his study and criticism, the consequences of a confrontation between his thinking and the thinking of others in specific instances or cases. With regard therefore to the relation of Goethe's statements to the tradition of Western philosophy as a whole, it is as if Goethe constructed a scaffolding around an unfinished building, added improvements such as a porch or wing where he felt it needed then, finished the building in his own fashion, constructed a scaffolding around his additions too —and then tore down the building, leaving only the scaffolding. The result is that the original work cannot be distinguished from Goethe's improvements, and consequently also that his idea of the whole building can be neither determined nor evaluated.

True, it might be argued that sufficient knowledge of Western philosophy, coupled with the various hints Goethe gives as to the point of reference of some of his criticisms, could help to make his remarks intelligible. But on the one hand, this presupposes again a knowledge of the whole of his philosophy, to the extent it is one (for, as was seen, the single statement is not intelligible in itself), which whole, conversely, the single statement (or criticism) must serve to construct; and on the other hand,

determining the point of reference of Goethe's statements itself depends on a sense of the whole of his thought (for it is from this point of view that he has made his criticism), as well as on the extent of a given reader's knowledge of Western philosophy, his understanding of the works and ideas of the philosophers Goethe is taking issue with — i.e., is necessarily subjective. Or to understand Goethe's statements, the reader must understand them as criticism; but to understand them as criticism, he must both know the whole of Goethe's philosophy, and criticize Goethe's criticism from the perspective of his own knowledge and understanding. In both cases, the import of what Goethe has said in a given instance does not wholly derive from what Goethe has in fact said, but is influenced by the accidental circumstances of what this or that reader knows and understands about the totality of Goethe's thought and the relevant aspects of the Western philosophic tradition.

Moreover, the reader is hardly encouraged in nevertheless attempting to differentiate Goethe's thinking from that of the predecessors and contemporaries he developed it in terms of (or, in other words, to make Goethe's thought intelligible in this respect), when he learns that Goethe himself felt that he was unable to accomplish this differentiation, unable (and unwilling) to determine and evaluate the influence of others on his development (*Bildung, Entwicklung*) and as reflected in his finished works:

Dieser Geist, der so entschieden auf mich wirkte, und der auf meine ganze Denkweise so grossen Einfluss haben sollte, war Spinoza. ... Was ich mir aus dem Werke mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon wüsste ich (aber) keine Rechenschaft zu geben ... (10 683-684);

Ich kann nicht sagen dass ich jemals die Schriften dieses trefflichen Mannes (i.e., Spinoza) in einer Folge gelesen habe, dass mir jemals das ganze Gebäude seiner Gedanken völlig überschaulich vor der Seele gestanden hätte. Meine Vorstellungs- und Lebensart erlauben's nicht. (18 851);

Nach diesem glücklichen Beginnen (i.e., Goethe's first philosophical conversation with Schiller) entwickelten sich im Verfolg eines zehnjährigen Umgangs die philosophischen Anlagen, inwiefern sie meine Natur enthielt, nach und nach; davon denke (ich) möglichst Rechenschaft zu geben, wenn schon die obwaltenden Schwierigkeiten jedem Kenner sogleich ins Auge fallen müssen. ... (Es werde) ein fast Unmögliches unternommen ..., wenn man die Übergänge in einen geläuterten, freieren, selbstbe-

wussten Zustand, deren es tausend und aber tausend geben muss, zu schildern unternimmt. Von Bildungsstufen kann die Rede nicht sein, wohl aber von Irr-, Schleif- und Schleichwegen und sodann von unbeabsichtigtem Sprung und belebtem Aufsprung zu einer höhern Kultur. (16 868-869);

Was ich gleichzeitig (i.e., along with Kant) und späterhin Fichten, Schelling, Hegeln, den Gebrüdern von Humboldt und Schlegel schuldig geworden, möchte künftig dankbar zu entwickeln sein ... von meinem Standpunkte aus, wo nicht darzustellen, doch anzudeuten, zu entwerfen. (16 877);

Sowie wir geboren werden, fängt die Welt an, auf uns zu wirken, und das geht so fort bis ans Ende. ... *Wenn ich sagen könnte*, was ich alles grossen Vorgängern und Mitlebenden schuldig geworden bin, so bliebe nicht viel übrig. (24 159);

Ich verdanke den Griechen und Franzosen viel, ich bin Shakespeare, Sterne und Goldsmith Unendliches schuldig geworden. Allein damit sind die Quellen meiner Kultur nicht nachgewiesen; es würde ins Grenzenlose gehen ... (24 300-301);

... alles trägt unmerklich zu unserer Bildung bei; doch es ist gefährlich, sich davon Rechenschaft geben zu wollen. (7 454)

A typical instance illustrating the absence of explicit, systematic differentiation of Goethe's thoughts from the thoughts of others they are nevertheless critically related to, as well as the way in which this difficulty is compounded by and compounds the other difficulties attaching to Goethe's manner of philosophizing, can be found in aphorisms 16-29 in "Aus Makariens Archiv" (8 495-498), the collection of aphorisms forming the conclusion of *Wilhelm Meisters Wanderjahre*:

16. In der Schmiede erweicht man das Eisen, indem man das Feuer anbläst und dem Stabe seine überflüssige Nahrung nimmt; ist er aber rein geworden, dann schlägt man ihn und zwingt ihn, und durch die Nahrung eines fremden Wassers wird er wieder stark. Das widerfährt auch dem Menschen von seinem Lehrer.
17. "Da wir überzeugt sind dass derjenige der die intellektuelle Welt beschaut und des wahrhaften Intellekts Schönheit gewahr wird ..., so versuchen wir den nach Kräften einzusehen, und für uns selbst auszudrücken — insofern sich dergleichen deutlich machen lässt — auf welche Weise wir die Schönheit des Geistes und der Welt anzuschauen vermögen.
18. Nehmet an daher: zwei steinerne Massen seien neben einander gestellt, deren eine roh und ohne künstliche Bearbeitung geblieben, die andere aber durch die Kunst zur Statue ... ausgebildet worden. ...

19. Euch wird ... der Stein, der durch die Kunst zur schönen Gestalt gebracht worden, alsobald schön erscheinen ...
20. Die Materie aber hat eine solche Gestalt nicht, sondern diese war in dem Ersinnenden früher als sie zum Stein gelangte. Sie war jedoch in dem Künstler nicht weil er Augen und Hände hatte, sondern weil er mit der Kunst begabt war.
21. Also war in der Kunst noch eine weit grössere Schönheit ...
22. Wenn aber die Kunst dasjenige was sie ist und besitzt auch hervorbringt, und das Schöne nach der Vernunft hervorbringt, nach welcher sie immer handelt, so ist sie fürwahr diejenige die mehr und wahrer eine grössere und trefflichere Schönheit der Kunst besitzt, Vollkommener als alles was nach aussen hervortritt.
23. Denn indem die Form, in die Materie hervorschreitend schon ausgedehnt wird, so wird sie schwächer als jene welche in einem verharret. ... Daher muss das Wirkende trefflicher sein als das Gewirkte. Denn nicht die Ur-musik macht den Musiker, sondern die Musik, und die übersinnliche Musik bringt die Musik in sinnlichen Ton hervor.
24. ... die Künste nicht das geradezu nachahmen was man mit Augen siehet, sondern auf jenes Vernünftige zurückgehen ...
25. ... So konnte Phidias den Gott bilden, ob er gleich nichts sinnlich Erblickliches nachahmte, sondern sich einen solchen in den Sinn fasste wie Zeus selbst erscheinen würde, wenn er unsern Augen begegnen möchte."
26. Man kann den Idealisten alter und neuer Zeit nicht verargen, wenn sie so lebhaft auf Beherrschung des einen dringen woher alles entspringt und worauf alles wieder zurückzuführen wäre. Denn freilich ist das belebende und ordnende Prinzip in der Erscheinung dergestalt bedrängt, dass es sich kaum zu retten weiss. Allein wir verkürzen uns an der andern Seite wieder, wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserm äussern und innern Sinn verschwindende Einheit zurückdrängen.
27. Wir Menschen sind auf Ausdehnung und Bewegung angewiesen; diese beiden allgemeinen Formen sind es, in welchen sich alle übrigen Formen, besonders die sinnlichen, offenbaren. Eine geistige Form wird aber keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt, vorausgesetzt dass ihr Hervortreten eine wahre Zeugung, eine wahre Fortpflanzung sei. Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende ...
28. Dieses weiter auszuführen und vollkommen anschaulich, ja was mehr ist durchaus praktisch zu machen, würde von wichtigem Belang sein. Eine umständliche folgerechte Ausführung aber möchte den Hörern übergrosse Aufmerksamkeit zumuten.
29. Was einem angehört wird man nicht los und wenn man es wegwürfe.

With regard to this collection of aphorisms generally, however, it must first of all be observed that in the novel these "kurz(e), kaum zusammenhängend(e) Sätze"

(8 137), originally intended for the conclusion of Book One, but later moved to the conclusion of Book Three (since the former was published before the aphorisms arrived at the publisher), are said to have been noted down by various members of Makarie's circle during *conversations*. This means not only, as in the case of Wilhelm's "Lehrbrief," that there is no living give and take, no elaboration or clarification of the sense of a passage beyond that aphoristic sense which is given in the passage itself, no indication of the occasion of these utterances, but that the identity of the original speaker remains unclear: it may have been Makarie herself, or one of the other members of her circle introduced in the novel, or even a member not introduced by name. To be sure, all of the aphorisms stem either from Makarie herself or those under her influence, and therefore can be considered expressions of Makarie's (Goethe's) views. But it can nevertheless be observed that in all of these respects Goethe's manner of presenting these statements seems to deliberately undercut their value as intelligible *statements*, that his manner appears to intentionally relativize the import of what he is saying.

So much for the provenance of the aphorisms "Aus Makariens Archiv" as developed in the *Wanderjahre* itself, and as generally conditioned in their possible sense or significance, not only by their aphoristic nature, but by their non-philosophical context. In fact, however, many of the aphorisms in this collection are verbatim citations from other philosophers and writers, quoted for the most part approvingly, but in certain cases critically. Some of the editions of the *Wanderjahre* indicate some of these quotations with quotation marks (e.g., the Artemis and Hamburg editions), some provide the sources of some of the quotations in the critical apparatus (Hamburg edition), but in no case does Goethe himself identify their source in his text. Thus, to return to the case in point, aphorism 16 is a citation from Hippocrates (lacking quotation marks in both the Artemis and Hamburg editions), aphorisms 17-25 are a block quotation from Plotinus (provided with quotation marks in the Artemis edition, but not the Hamburg edition), but the following four aphorisms are Goethe's own. But now as Goethe does not identify his sources, as most of the aphorisms "Aus Makariens Archiv" appear to be unrelated to each other (*kaum zusammenhängend*),

unconnected in terms of their content (e.g., 16 and 17, 28 and 29), as most of the verbatim quotations are cited approvingly (e.g., 16, the blacksmith analogy pertaining to education), as the majority of terms employed in Goethe's translation of Plotinus (Kunst, intellektuelle Welt, übersinnlich, Schönheit, Materie, Vernunft) are not taken up and further developed in Goethe's own immediately following statements, these instead introducing new terms (Idealisten, (E)ine, belebende und ordnende Prinzip, Leben, Zeugung), and despite the fact that the Plotinus passage and Goethe's own aphorisms nevertheless do have certain terms or ideas in common (Geist, Erscheinung, Wahrheit, Form, Ausdehnung) — only the most attentive and knowledgeable reader (or one with a good critical apparatus) will recognize, not only that aphorisms 17-25 are from Plotinus, but that in aphorisms 26-28 Goethe is in fact taking tentative issue with Plotinus, as well as other “alten und neuen Idealisten” (— but only tentatively, for “eine umständliche ... Ausführung ... möchte den Hörern über-grosse Aufmerksamkeit zumuten” (!)).

Moreover, though the fact that Goethe is undertaking some sort of tentative, aphoristic criticism of Plotinus can be established with enough knowledge or critical assistance, the sense of that criticism is not intelligible in terms of these aphorisms alone. For 1) what did Plotinus mean with “Kunst,” the fact that an artist can be “(begabt) mit der Kunst” or that art itself will be “in dem Künstler” (20); and what does he mean with the assertion that in art itself there will be “eine weit grössere Schönheit” than in the artist's work (1821), that art itself “(besitzt) eine grössere und trefflichere Schönheit ... als alles was nach aussen hervortritt” (22)? Or more importantly, 2) what does *Goethe* think he meant? And 3) what does Goethe mean with “belebende und ordnende Prinzip,” “höhere Form,” “(z)eugende (Prinzip)” (27)? Only if Plotinus' “Kunst” and Goethe's “belebende und ordnende (zeugende) Prinzip,” “höhere Form” are identical, or at least critically related, can the tenor or thrust of Goethe's criticism be intelligibly determined (that criticism being then, roughly, that “(eine) geistige Form (Prinzip) wird keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt ... Das Gezeugte (i.e., an appearance of the principle, a work of art) ist nicht geringer als das Zeugende (i.e., the principle itself, Kunst) ...” (27; cf. 22). But the

first question can only be answered in terms of the readers own knowledge and understanding of the whole of Plotinus' philosophy, the third question answered only in terms of his knowledge of the whole of Goethe's philosophy (if indeed it is a consistently developed whole), and the second question can be answered only in terms of the reader's knowledge of the whole of both Plotinus' and Goethe's philosophy; and only an answer to all three of these questions can provide the precise sense of Goethe's criticism. Conversely, however, this passage — as representative of all the instances where Goethe expresses his own views in the form of a criticism of the views of others — must be employed to determine the whole of his thought; and the reader's knowledge and understanding of Plotinus — as representative of all those thinkers Goethe is taking issue with — is necessarily subjective.

In concluding this survey of the difficulties the reader of Goethe's philosophy faces, it must finally be mentioned that Goethe himself reinforces the impression that his philosophical utterances are not to be taken seriously *as* philosophy, do not constitute together a consistent and original expression of *one* philosophy, with numerable statements appearing to cast doubt on his own philosophical ability, or even his interest in philosophy:

... ich halte meinen Sinn möglichst offen für die Gaben des Philosophen und freue mich jedesmal, wenn ich mir zueignen kann, was auf eine Weise erforscht wird, welche die Natur mir nicht hat zugestehen wollen. (21 752);

Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ ... (16 873);

... die Philosophie wollte mich jedoch keineswegs aufklären ... (10 273);

... wenn ich nach meiner Weise über Gegenstände philosophierte, so tat ich es mit unbewusster Naivität ... (16 974);

So viel Philosophie, als ich bis zu meinem seligen Ende brauche, habe ich noch allenfalls in Vorrat; eigentlich brauche ich gar keine. (23 483)

— as well as on the usefulness, the value or worth of the philosophic enterprise to mankind generally:

... die Natur Gottes, die Unsterblichkeit, das Wesen unserer Seele und ihr Zusammenhang mit dem Körper (sind) ewige Probleme, worin uns die Philosophen nicht weiter bringen. ... Während aber die Deutschen sich mit Auflösung philosophischer Probleme quälen, lachen uns die Engländer mit ihrem grossen praktischen Verstande aus und gewinnen die Welt. (24 370-371);

Philosophieren in der Gesellschaft heisst, sich über unauflösliche Probleme lebhaft unterhalten. (11 734);

Genau besehen, ist alle Philosophie nur der Menschenverstand in amphigurischer Sprache. (9 659);

Wären die Menschen en masse nicht so erbärmlich, so hätten die Philosophen nicht nötig, im Gegensatz so absurd zu sein! (23 122);

... wo Gespenster Platz genommen,
Ist auch der Philosoph willkommen.
Damit man seiner Kunst und Gunst sich freue,
Erschafft er gleich ein Dutzend neue. (5 389);

Wollte Gott, wir wären alle nichts weiter als gute Handlanger. Eben weil wir mehr sein wollen und überall einen grossen Apparat von Philosophie und Hypothesen mit uns herumführen, verderben wir es. (24 556);

Was ist das mit der Philosophie und besonders mit der neuen für eine wunderliche Sache! In sich selbst hinein zu gehen, seinen eignen Geist über seinen Operationen zu ertappen, sich ganz in sich zu verschliessen, um die Gegenstände desto besser kennen zu lernen! — Ist das wohl der rechte Weg? (13 263);

... ich behauptete, eine abgesonderte Philosophie sei nicht nötig, indem sie schon in der Religion und Poesie vollkommen enthalten sei. ... (Da) in der Poesie ein gewisser Glaube an das Unmögliche, in der Religion ein ebensolcher Glaube an das Unergründliche stattfinden muss, so schienen mir die Philosophen in einer sehr üblen Lage zu sein, die auf ihrem Felde beides beweisen und erklären wollten; wie sich denn auch aus der Geschichte der Philosophie sehr geschwind dartun liess, dass immer einer einen andern Grund suchte als der andre und der Skeptiker zuletzt alles für grund- und bodenlos ansprach. (10 245)

The latter statements stand, it is true, in opposition to others wherein philosophy can be seen to have in Goethe's view a necessary, if not privileged, position in the fabric of human culture (statements often conveniently overlooked in discussions of his philosophy):

Indem (der Philosoph) ... das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen übrigen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen, durchschaut, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit. (8 171);

Die ideelle Denkweise lässt uns das Ewige im Vorübergehen schauen, und wir sehen uns dadurch nach und nach auf den rechten Standpunkt erheben, wo Menschenverstand und Philosophie sich vereinigen. (WA II 7 120);

Im Leben erscheint (Jesus) als ein wahrer Philosoph — stosset euch nicht an diesem Ausdruck — als ein Weiser im höchsten Sinne. Er steht auf seinem Punkte fest; er wandelt seine Strasse unverrückt, und indem er die Unwissenden, die Armen, die Kranken seiner Weisheit, seines Reichtums, seiner Kraft theilhaftig werden lässt und sich deshalb ihnen gleichzustellen scheint, so verleugnet er nicht von der andern Seite seinen göttlichen Ursprung; er wagt, sich Gott gleich zu stellen, ja sich für Gott zu erklären. (8 178);

... da die Philosophie, ihrer Natur nach, an das Allgemeinste, an das Höchste Anforderung macht, so muss sie die Weltlichen Dinge als in ihr begriffen, als ihr untergeordnet ansehen und behandeln. (13 439);

Mystik: eine unreife Poesie, eine unreife Philosophie; Poesie: eine reife Natur; Philosophie: eine reife Vernunft.
Poesie deutet auf die Geheimnisse der Natur und sucht sie durchs Bild zu lösen; Philosophie deutet auf die Geheimnisse der Vernunft und sucht sie durchs Wort zu lösen ... (9 627);

Goethe sagte, es sei doch in wissenschaftlicher Hinsicht eine höchst interessante Zeit, in der wir lebten; alles habe sich unglaublich umgestaltet und aufgehellt, und eine Freude sei es zu sehen, wie jedes Fach so viel würdiger behandelt werde. Dies sei zunächst Verdienst der Philosophie, die ... alles mit neuer Lebenskraft durchdrungen habe. (23 300);

... kein Gelehrter ungestraft (bleibe, der) jene grosse philosophische Bewegung, die durch Kant begonnen, von sich abgewiesen, sich ihr widersetzt, sie verachtet habe ... (13 440)

— and the seeming indifference to philosophy and self-depreciation reflected in the former remarks are counterbalanced on other occasions by statements showing the vital importance to Goethe personally of philosophy generally, particular kinds of philosophy, or particular philosophies, as well as confidence in his own philosophical ability:

Die Philosophie wird mir deshalb immer werter, weil sie mich täglich immer mehr lehrt, mich von mir selbst zu scheiden, das ich um so mehr tun kann ... (20 523);

Der Philosoph, dem ich zumeist vertraue,
Lehrt, wo nicht gegen alle, doch die meisten,
Dass unbewusst wir stets das Beste leisten:
Das glaubt man gern und lebt nun frisch ins Blaue. (2 391);

Dieser Geist, der so entschieden auf mich wirkte, und der auf meine ganze Denkweise so grossen Einfluss haben sollte, war Spinoza ... (10 683-684);

... (ein göttliches Wesen) ..., zu deren nähern und tiefern Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann als Spinoza ... (18 851);

Ich lese ... die Ethik des Spinoza. Ich fühle mich ihm sehr nahe ... (18 811);

Ich führe die Ethik von Spinoza immer bei mir ... (22 802);

Nachdem ich mich nämlich in aller Welt um ein Bildungsmittel meines wunderlichen Wesens vergebens umgesehen hatte, geriet ich endlich an die Ethik dieses Mannes. ... (Ich) fand hier eine Beruhigung meiner Leidenschaften, es schien sich mir eine grosse und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt aufzutun. (10 684);

Kant hat unstreitig am meisten genützt, indem er die Grenzen zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig sei, und dass er die unauflösbaren Probleme liegen liess. (24 248);

Goethe sagte mir einmal, dass, wenn er eine Seite im Kant lese, ihm zumute würde, als träte er in ein helles Zimmer. (22 742);

... es ist ein grenzenloses Verdienst unsres alten Kant um die Welt, und ich darf auch sagen um mich, dass er, in seiner Kritik der Urteilskraft, Kunst und Natur kräftig nebeneinander stellt und beiden das Recht zugesteht: aus grossen Prinzipien zwecklos zu handeln. (21 888-889);

Nun aber kam die Kritik der Urteilskraft mir zuhanden, und dieser bin ich eine höchst frohe Lebensperiode schuldig. (16 875);

Was ich ... Fichten, Schelling, Hegeln, den Gebrüdern von Humboldt und Schlegel schuldig geworden, möchte künftig dankbar zu entwickeln sein ... (16 877);

Ich habe immer mit stillen Lächeln zugesehen, wenn sie mich in metaphysischen Gesprächen nicht für voll ansahen; da ich aber ein Künstler bin, so kann mir's gleich sein. Mir könnte vielmehr dran gelegen sein, dass das Prinzipium verborgen bliebe, aus dem und durch das ich arbeite. Ich lasse einem jeden seinen Hebel und bediene mich der Schraube ohne Ende schon lange und nun mit noch mehr Freude und Bequemlichkeit. (JA 27 135-136)

At best, however, it would appear that we are here confronted with yet another illustration of the contradictory nature of Goethe's thinking — and more particularly in the shape of contradictions which themselves seem to foreclose any hope of depicting the body of his utterances as a consistent, original and meaningful whole. In this

regard, moreover, it can be mentioned that just as Goethe asserts that no two individuals can or should understand literary works in the same manner, so he asserts that every individual philosophizes or understands philosophy in his own individually-conditioned manner:

... behauptete (Goethe) ..., alle Philosophie müsse geliebt und gelebt werden, wenn sie für das Leben Bedeutsamkeit gewinnen wolle. ... (Der) Stoiker, der Platoniker, der Epikureer, jeder muss auf seine Weise mit der Welt fertig werden; das ist ja eben die Aufgabe des Lebens, die keinem, zu welcher Schule er sich auch zähle, erlassen wird. Die Philosophen können uns ihrerseits nichts als Lebensformen darbieten. Wie diese nun für uns passen, ob wir, unserer Natur oder unseren Anlagen nach, ihnen den erforderlichen Gehalt zu geben imstande sind, das ist unsere Sache. Wir müssen uns prüfen und alles, was wir von aussen in uns hereinnehmen, wie Nahrungsmittel auf das sorgsamste untersuchen; sonst gehen entweder wir an der Philosophie oder die Philosophie geht an uns zugrunde. (23 816-817);

Zwei eklektische Philosophen könnten die grössten Widersacher werden, wenn sie, antagonistisch geboren, jeder von seiner Seite sich aus allen überlieferten Philosophien dasjenige aneigneten, was ihm gemäss wäre. Sehe man doch nur um sich her, so wird man immer finden, dass jeder Mensch auf diese Weise verfährt und deshalb nicht begreift, warum er andere nicht zu seiner Meinung bekehren kann. (9 585);

Eine Idee, wie sie ausgesprochen ist, wird ein wundersames Gemeingut; wer sich ihrer zu bemächtigen weiss, gewinnt ein neues Eigentum ...; er bedient sich dessen nach eigener Art und Weise folgerecht, auch wohl immer daran zu denken ... (17 756);

Das Innere, Eigentliche einer Schrift, die uns besonders zusagt, zu erforschen, sei ... eines jeden Sache, und dabei vor allen Dingen zu erwägen, wie sie sich zu unserm eignen Innern verhalte ... (10 558)

Hence even if the body of Goethe's philosophic utterances did constitute a consistent, original and meaningful whole, no two people could agree as to its meaning, no objective account of it would be possible — if only *according* to that philosophy.

The absence of any major works dealing exclusively and systematically with philosophy, the problematic significance of Goethe's philosophic utterances arising from their expression in non-philosophic works, occasional letters and conversations, his aphoristic style of philosophizing and the high percentage of aphoristic statements amongst his philosophical remarks, the apparently contradictory nature of his views, the absence of terminological and historical differentiation, his disparaging remarks

concerning his own philosophic abilities and philosophy itself — each of these factors alone is enough to cast doubt on Goethe's philosophic stature and raise the question whether his views can in any case ever be precisely determined. Taken together, however, they would appear to doom any effort to portray Goethe's philosophical utterances as the consistent, original and meaningful expression of *one* philosophy, much less as the accomplishment of a philosophical mind of the highest order. Looking therefore at the prodigious mass of his philosophical statements, the reader is bound to feel that they represent at most only the pieces of a tantalizing puzzle, a puzzle Goethe did not, perhaps could not or deliberately would not, put together himself.

Thesis

It is nevertheless the underlying thesis of this Dissertation that Goethe's philosophical utterances, taken together, form an intelligibly consistent, internally unified whole or system in the sense, first of all, that each utterance or moment of the whole serves to actualize or develop, is a necessary moment of, that whole, while being itself only ultimately intelligible in terms of its membership, its place or position within it, its relation to Goethe's other philosophical utterances; secondly, in the sense that the form in which this whole is expressed and its content, the method or manner of Goethe's philosophizing and the tenets or principles of his philosophy, coincide; and thirdly, in the sense that the form and content of Goethe's thought correspond to or encompass what it develops as true being or true reality, or to entail for him in precisely this form and content a true correspondence of thought or knowing subject and true being or reality as known object. It will be argued, in other words, that only when the totality of Goethe's philosophical statements are brought together and considered in their relation to each other can they be seen to reflect, both in terms of their content and their manner of expression, a consistent and intelligible philosophical whole, a whole that then comprehends true being or reality as it determines it; and more specifically, that Goethe's philosophy is only *immanent* in his works and recorded utterances precisely because it is a thoroughgoing *philosophy of immanence* in which true being or reality is held to be only immanent in the real or empirical world. In particular, and with regard to the difficulties confronting Goethe's thought discussed in the foregoing, this Dissertation will seek to show —

§1 that the occasional nature of Goethe's philosophical statements generally, the fact that his utterances are for the most part embodied in non-philosophical works, reflects and is a function of his view that all philosophical discourse and judgement, as indeed all creative activity in any given form of activity, transpires, and is only intelligible in terms of, its position in two contexts: on the one hand, the totality of human intellectual and spiritual experience, the world or whole of culture (Kulturwelt); and on the

other, the totality of subjective or individually-conditioned factors bearing on it; that a philosophical work or the work of any other form of activity, in other words, is conditioned both relative to the larger, objective context of human experience generally and to the subjective or individual occasioning circumstances of its inception, must therefore be conceived in terms of its immanent relations to them, and is abstract, lacking living concreteness or truth, when abstracted from *either* of these contexts, or conceived in a manner transcending them; or again, that the occasionality of Goethe's statements corresponds to his belief that all true actions or works must conform to and reflect what is fitting at a particular moment (das Gehörige des Augenblicks), a particular multiplicity of objective and subjective conditioning factors; and further, in this regard, that the letters and conversations, as vehicles for the presentation of Goethe's thinking, far from casting doubt on the seriousness, consistency and competence of his philosophic efforts, reveal themselves, precisely because of their occasional nature and owing to their unfailing consequent expression of *one* philosophy, but as adapted to the manifold particular occasions or circumstances pertaining to each, what was fitting at a particular moment, to be indications of Goethe's philosophical acumen and the earnestness and resoluteness of his philosophizing — the whole question of their reliability paling in the face of the evident system-philosophic consistency reflected in them;

- §2 thereby that the apparently contradictory nature of by far the better part of Goethe's statements is resolved when they are considered in relation to each other in the totality of his thought, or, conversely, that the apparent contradictions generally arise only as a function of a limited, inadequate view of the resulting whole of his thought, or when a given statement is considered in a manner extraneous to the whole — or else reflect cases of literary complication and development (pp. vii-x) or his pedagogical intention with particular letters and conversations (pp. xii-xiv), the "voices" and views that are Goethe's being, however, clearly discernible in terms of the developed whole of the totality of his thought;
- §3 that, similarly, the apparent terminological imprecision attaching to Goethe's pronouncements vanishes when these are considered in relation to each other, as a whole (and in particular, when the reader becomes aware of the significance of the derivatives of certain key terms (e.g., from "Leben," "beleben," "erleben"; from "fruchtbar," "befruchten," etc.), as well as the precise sense of a number of terms employed by Goethe that, while found in the philosophies of German idealism, are not common to the Western philosophical tradition generally (e.g., "Folge," "Mittelpunkt," "Steigerung"), or of terms so common to that tradition that the sense Goethe has in mind when using them is not immediately apparent (e.g., "Wahrheit," "Leben," "Erscheinung," "Kraft," "Welt," "Geist," etc.) — or else is a function, in specific instances, of Goethe's view that certain philosophical concepts and ideas, specific human experiences, actions or objects of knowledge are incommensurable, not reducible to or graspable by conscious thought; that, in other words, the aphoristic nature of Goethe's style either loses its ambiguity and obscurity — if this is possible, according to the tenets and principles of his philosophy; or else, where this is not possible, is an expression of the irrational nature of the statement's sense or significance;

§4 that, furthermore, the absence of precise, explicit differentiation of his views from those of his contemporaries corresponds to, and itself expresses, Goethe's belief that no one can adequately determine the course of his development, analyze and evaluate the influence of others on his own actions and works, discriminate what is original in his works from what has been assimilated, determine how these influences have been assimilated and then re-expressed in his own works — is a reflection of Goethe's belief, in other words, that every individual's development (*Bildung*), and the relation of his development to his finished works and then of his works to the works of others, and thus to the totality of human actions and works, the world of culture as a whole, are ultimately incommensurable, not completely graspable by conscious thought — and yet thereby ideally expressed or reflected, as a whole, in his works, and thus implicit or in this sense immanent in them;

— and then, more generally, that:

§5 the fact that the whole or system of Goethe's thought is only immanent in the totality of his occasionally-conditioned utterances (§ 1), the rational consistency and precision of his thinking only immanent in its apparent imprecision and contradictory nature (§ 2, 3), the only immanently expressed relationship of his philosophy to the philosophy of others (§ 4), in short, the *form* of Goethe's philosophy, its only immanent wholeness, corresponds for him to the form of true being or reality generally and the world of culture, in particular, the proper *content* of his thought, as immanent in, or limited or conditioned by, the real or empirical world, and as entailing always, if not the immanent wholeness of a multiplicity of rational thoughts, as in the case of philosophy, then the immanent and ultimately non-rational wholeness of the elements of any given form of activity in their relation to each other — the form of Goethe's philosophy consequently corresponding to, and providing an image of, its content;

§6 that, moreover, in Goethe's view *all* human works, philosophical and otherwise, having the form of immanent wholeness, and *only* such works, are *true* (*wahr*) or *perfect* (*vollkommen*), despite their individually conditioned nature (§ 1) — that is to say, on the one hand, *comprehend* (*begreifen*, *fassen*) true reality, whether in the medium of rational, philosophical thought, or — and equally adequately, according to Goethe — in the medium of other forms of human activity, religious, scientific, artistic, and so forth; and on the other hand, themselves participate in or help to constitute true reality in the form of the world of culture, true reality or being as specified in the sphere of human existence and activity generally;

§7 additionally then, that the fact Goethe leaves it to the reader to make a whole of the totality of his philosophic utterances reflects his view that all true or perfect works, in their relation to each other as belonging to and helping to constitute true reality in the form of the world of culture, have an unending worth (*Wert*) or significance (*Bedeutung*, *Sinn*), are fruitful (*fruchtbar*) or many-sided (*vielseitig*) in stimulating others to make their only immanent wholeness *explicit*, and thereby in this sense *comprehending* them (§ 6): first, and most adequately, through the onlooking individual's individually conditioned assimilation and creative recreation (*Umbildung*, *Umschaffen*) of those works, the resulting new works being themselves

then only immanent wholes in the sense of § 1-4; and secondly, but only derivatively or as following the performance of true or perfect actions, and less adequately, in rational knowledge (Wissen) of their own and these other works as belonging to and helping to construct true being or reality generally, or as specified in the form of the world of culture — the *form* of Goethe's philosophy, as in his view the form of every true or perfect work, insuring that it can only be understood in so far as an onlooking individual himself participates in or helps to construct true reality, himself creates a true or perfect work, or only in accord with the *content* of that philosophy;

§8 or in other words, that there exists a primacy (Primat) in Goethe's thought attaching to activity (Tun, Handeln) over rational knowledge (Wissen), such that not only the development of the individual (§ 4), but true reality generally and the world of culture, in particular, and all individual true or perfect works belonging to that cultural whole, including those of philosophy, despite their overt rationality, are all ultimately incommensurable — the form of Goethe's thought thereby both representing the former primacy and the latter incommensurability, and again insuring that an onlooker can only understand it in a manner consistent with its content;

§9 and finally, that Goethe's disparaging remarks concerning his own capacities as a philosopher and philosophy generally either are a reflection of his views that every individual and his works are conditioned by the occasional circumstances of his particular individuality, existence, development and works (§ 1), that no one, consequently, can create or envision absolute truth valid as such for all other individuals, can fully comprehend true reality generally or the world of culture in particular, or that therefore not only the development of the individual (§ 4), but the true reality to which that development is related, and all particular true or perfect works, remain always limited or conditioned and thereby incommensurable, not fully graspable by rational thought (§ 4, 8) — as well as his view that all forms of activity have equivalent worth or significance, comprehend true reality equally adequately (§ 6); or else represent, on the other hand, implicit criticism of those philosophies aspiring to unrestricted truth or validity, which purport to comprehend true being or reality without limitation, while implicitly or explicitly denying the limitation of their individually-conditioned inception and import, or which assert the primacy of true knowledge over true activity, or of philosophy and the philosophical comprehension of true reality over other forms of human activity and their comprehension of that reality — as well as criticism of course of those philosophies denying that there is a true level of being distinguishable from the real or empirical world, or that that true being can be grasped in any adequate form.

It is to be emphasized that in asserting that the totality of Goethe's philosophical utterances constitutes a whole or system, the thesis of this Dissertation more particularly does not maintain that his thought constitutes a "system" in the classical, traditional sense of the term. For the whole of Goethe's thinking is not developed logically, the topics considered not determined, worked out and related to each other in

rational fashion according to the idea of the whole, and, while most of the topics of the traditional system, metaphysics, philosophy of nature, ethics, aesthetics, and so forth, are dealt with in his thought, they are disproportionately developed to a striking and apparently arbitrary extent, some being considered more or less at length, some receiving only a more or less moderate or else relatively small degree of elaboration, and one traditional topic, the logic, is not dealt with at all — and in each case a manner that seems subjective, conditioned by Goethe's personal interests and concerns, as well as the occasional circumstances attaching to their utterance. Looked at from the perspective of the classical system, the whole of Goethe's thinking appears not only in many places terminologically imprecise and contradictory, but unfinished, incomplete, imperfect, only the *skeleton* of a system, thereby with certain members missing or damaged in wholly accidental fashion, and furthermore in such a way that it seems that the multiplicity of Goethe's thought could have been expanded ad infinitum, without it ever rectifying, or even that it could have approached rectifying, these deficiencies. But the whole or "system" of the totality of Goethe's philosophical utterances is first and foremost an action (Tat) or work (Werk) in Goethe's sense, and that is to say, limited or conditioned in its subjectively determined comprehension of true reality — just as in his view every true or perfect work and all true knowledge of the realm of true reality are individually limited or conditioned, accidental, and nevertheless for him objective and true. And true reality is only immanent in the real or empirical world, just as the rational wholeness or "systematic" nature of his thinking is immanent in its limited or conditioned appearance.*

* Concerning the difference between the classical philosophical whole or system and the wholeness or systematic nature of Goethe's philosophical utterances, it can be additionally said here, if only in assertory fashion in anticipation of the argument of the Dissertation, that the classical philosophical system can be a whole, can be true or perfect, in Goethe's sense of these terms, but only when its rational philosophical wholeness *simultaneously* corresponds to, and reflects or manifests, the wholeness of the inner life of the philosopher creating it, that is to say, only in so far as he has acted as a whole in creating it, expressing the totality of his limited or conditioned individuality and experience of the world, in particular his limited or conditioned assimilation of the world of culture, in terms of the manifold rational elements of his work, and thus only in so far as the work manifests relations to his particular individuality and the world of culture, or is a rational whole (as work of philosophy), but as immanently reflecting and conditioned by those relations. But in so far as the philosopher acts as a whole in this manner, he acts ultimately unconsciously (unbewusst) in Goethe's view, i.e., the wholeness of his thought, and its relations to his inner life and the world of culture, or the manner in which his work is thereby true or perfect, are not ultimately rationally determinable.

This anticipatory differentiation of the classical whole or system and Goethe's wholeness, or the

Now to nevertheless demonstrate that Goethe's thinking in its totality is an immanent whole, a "system" in this derivative, non-traditional sense, it is necessary to limit the scope of the Dissertation's thesis, to focus on the one topic that Goethe develops most extensively. That topic must be, on the one hand, more or less self-contained, capable of rational presentation in an of itself, without continual reference and recourse to the other topics Goethe deals with; and yet must be, on the other hand, capable of suggesting — or rather, of itself providing — the starting points from which the whole of Goethe's philosophy could be developed. It must represent, in other words, a subsidiary whole within the larger whole of the totality of Goethe's thought, but must itself lie at the center of Goethe's thinking generally, must constitute the germinal starting point or quintessence of the whole of his thought. That topic, so construed, emerges out of the totality of Goethe's thinking as that of *human existence and creative activity* — whereby activity (Tun, Tätigkeit, Handeln) includes for Goethe all kinds of human actions or undertakings, ethical, religious, artistic, political, military, scientific, philosophical, and so forth; and whereby further, and in line with the above determinations of the content of the whole or system of philosophy generally, the proper object or end of all such forms of human existence and activity, and in particular, of the whole or system of philosophy seeking to grasp the

"systematic" nature of his thought, will explain then the apparently telling contradiction to our thesis represented by Goethe's statement that "So viel Neues ich finde, find ich doch nichts Unerwartetes, es passt alles und schliesst sich an, weil ich kein System habe und nichts will als die Wahrheit um ihrer selbst willen" (18 931). Goethe does not have a system in the classical, traditional sense, but "es passt alles und schliesst sich an," i.e., his thought is a whole, a "system," in the sense that it is immanently a rational philosophical whole.

Still it must be admitted that Goethe never uses the term "system" to refer to the wholeness of his thought. But then he never uses the term "immanence" either, as we shall see. And yet, if a system be defined as a body of thought governed by one idea and in which each part or member has its necessary place within the whole, serves to construct the whole and is only intelligible in terms of it, and in which form or method and content correspond to each other and thereby to true reality itself, and if, in particular, as argued in Appendix III of this Dissertation, Goethe's working out of the whole not only conforms to, but *realizes*, by far the better part of the determinations contained under Kant's idea of the *system*, as outlined on pp. 655-751 (the principal exceptions being that Goethe does not attempt to logically develop the whole and does not conceive the ideal world to possess a rational ontological structure and development) — only Hegel of the thinkers considered being able to realize Kant's idea to a similar extent — then the whole of Goethe's thought *is* a system. On the other hand, "system," so defined, is still a *philosophical* term relevant only to the philosophical enterprise. But Goethe, in his philosophy is concerned with *all* forms of human activity — including, but not limited to, philosophy. It is therefore entirely appropriate for him not to refer to the wholeness obtaining for all forms of activity as a "system," whereas it *is* appropriate with respect to his philosophy, even when the term is not employed by Goethe himself.

whole of human activity, is held by Goethe to be true reality of being as specified in the form of the *world or whole of culture* (Kulturwelt).

Hence it is the thesis of this Dissertation, more narrowly defined, that Goethe's philosophy of human existence and creative activity, or of the world of culture constituted by all human existence and activity, forms an intelligibly consistent, unified whole, a philosophy of immanence immanent in his life and works as a whole. So limited and defined, it is further then this Dissertation's thesis that this topic is not arbitrarily fixed by *us*, but rather is considered and developed as such by Goethe himself; and further, that this topic lies at the center of Goethe's own philosophizing, is the starting point for Goethe himself of all his philosophical efforts, and that it as a result provides the starting points from which his philosophy, in its totality, could be shown to constitute a whole. For, taken subjectively, at its point of inception, Goethe's philosophy expresses his rational, philosophical understanding, as mediated by his assimilation of the thought of the philosophers of German idealism, as well as earlier philosophers, of the manner in which he himself was active throughout his life, not only with respect to his finished literary and scientific works, but his letters and conversations, as being themselves "actions" (Taten) in his sense of the term — but as then philosophy applicable for him to all forms of human activity.

At this point, certain preliminary comments are necessary with regard to the notion *immanence*.* When it is asserted that Goethe's philosophy is only immanent in his life and works, the meaning of this statement, in light of what was said in the Introduction with respect to the outward form in which his statements are presented, is more or less clear: it means, first of all, that his philosophy is expressed in non-philosophical forms (novels, poems, dramas, scientific works, etc.) or else in occasionally-

* Throughout this work, I have translated "Begriff" with "notion" — not "concept," as is the common practice. For to my mind, "concept" has a far more restricted and precisely determinate sense than the German "Begriff," lacks the latter's richness, the development (Entwicklung, Werden) entailed by it — in particular, as this term is employed by Goethe and the philosophers of German idealism generally. For to them one begins with a vague "Begriff," develops it or works it out, and then has a clear "Begriff," a firm "Begriff," a true "Begriff." But in English a "vague concept" is not possible, nor are "richly-determined or worked-out concepts," possible (or at least usual); and all concepts are "clear," and though they may be "correct" (richtig), they are usually not held to be "true." Conversely, a "vague notion," a "clear notion," a "firm notion," "richly-determined or worked-out notions," even "true notions," are all possible.

For this reason, I have generally, as here, used "notion" in my own text, where "concept" would be expected.

conditioned letters and conversations; and secondly, that when the non-philosophical or occasional context is subtracted from his philosophical utterances, these latter, taken together, form a whole (whereby, however, this expression of his thinking in non-philosophical or occasional contexts is itself a function of his thought — both generally, and as expressed in particular, concrete instances; or in other words, the whole of Goethe's philosophy is *necessarily* immanent in his life and works, and his philosophical statements are necessarily *only* immanently related to each other). When, on the other hand, it is asserted that Goethe's philosophy is a philosophy of immanence in terms of its *content*, and that is to say, *both* gnoseologically, in terms of the relation of the knowing subject to the known object expressed in a cognitive statement, whether explicitly or implicitly, and ontologically, in terms of the relation of the parts or members of the object, the meaning of this statement is not necessarily apparent, and requires further explanation.

For the purposes of this work, I shall define gnoseological immanence generally as the implicit or explicit relation between knowing subject (A) and known object (B) expressed in cognitive statements such that A and B are inextricably bound up with, or inherent in, each other, but such that neither A nor B is fully contained in, reducible to, or identical with, the other — such that, in other words, there remains a moment of gnoseological transcendence between the two. For example, if it is said that God is immanent in the world (i.e., as conceived by the knowing subject), or the knowing subject generally is immanently related to the known object, this means that God and the world, or the knowing subject and the known object, thought and being, are indissolubly related, yet in such a way that God is at the same time not identical or reducible to the knowing subject or thought; and simultaneously that the world is not identical or reducible to God, the knowing subject or thought not identical or reducible to the known object or being. But although gnoseological immanence thus always implies transcendence, transcendence always immanence, this does not mean that a statement evidencing the assertion of either the one or the other is necessarily meaningless or contradictory. For where an immanent (or transcendent) relation is asserted, but the corresponding transcendent (or immanent) relation not explicitly

excluded, what is asserted is a *relative degree* of immanence (or transcendence) — and this assertion can be meaningful, or is not inherently contradictory.

But now further: all concrete cognitive statements, i.e., those asserting some actual, concrete relation, whether gnoseologically immanent or transcendent, between knowing subject and known object, entail the assertion of an *ontological* relation between elements, parts or moments of that object (if only implicitly, in the sense that a given object, to be meaningful, ultimately requires differentiation from or definition or definition in terms of other objects). Thus, for example, the statement “God is immanent in the world” in fact entails three elements or moments (in so far as “God” and “the world” are taken as meaningful in themselves) and two relations: God, the world, the (ontological) relation between them, and the knowing subject and the (gnoseological) relation between the knowing subject and God and the world. As ontological assertion of the relation between the object’s elements or moments, a statement can reflect an immanent view, as this one does — in so far as it emphasizes a degree of positive relationship between those moments (without their becoming identical); or a transcendent view — in so far as it emphasizes a degree of difference between them (without their becoming wholly different, and thus not relatable).

When, therefore, it is maintained that Goethe’s philosophy, in terms of its content, is a thoroughgoing philosophy of immanence, this means not only that knowing subject and known object generally, but that the components of a given judgement, its parts or members, or the parts or members of a given intended object, are predominantly seen in terms of their inextricable interrelation, or in terms of simultaneous gnoseological and ontological immanence. But again, this does not mean that there is no transcendence either in Goethe’s thinking; for were there no ontological transcendence, no difference between the parts or members of a given judgement, there would be no ontological immanence, and all of Goethe’s statements would amount to nothing other than the endless repetition of the self-same identity, a repetition that would be both meaningless and contradictory (in so far as the judgement intended to assert a relation between knowing subject and distinct or definite known object), and would represent, not a thoroughgoing philosophy of immanence, but rather at best a thor-

oughgoing philosophy of skeptical solipsism. Goethe's philosophy is rather a philosophy of immanence in the sense that he accentuates or emphasizes gnoseological and ontological immanent relations in his assertions, observations and judgements.

One apparently telling objection could be raised at this point against our thesis — namely, the fact that Goethe himself never uses the term “immanence,” and this despite its prominent appearance in the works of Spinoza, Kant, Herder, Fichte, Schelling and Hegel, among others. Needless to say, this fact would seem not to bode well for a thesis including as one of its central assertions the claim that Goethe's philosophy is a thoroughgoing philosophy of immanence. In reality, however, this is an insubstantial objection. For first of all, it is not essentially the technical term that is of importance, but the manner of seeing, experiencing and thinking about the world that is or can be represented by the term. Secondly, while Goethe does not use the term “immanence,” he does use “verflochten,” “untrennbar,” “verschlungen,” “verwickelt,” “durcheinanderwirken,” and so forth, and often employs the image of a cloth (Gewebe) or weaving (Weben) — all terms that suggest, and in the manner of their employment will be shown to correspond to, the above definition of immanence. Thirdly, while Goethe does not use the term “immanence,” he does employ the term “transcendence,” and always in a negative, critical sense:

... alles ist jetzt ultra, alles transzendiert unaufhaltsam, im Denken wie im Tun. Niemand kennt sich mehr, niemand begreift das Element worin er schwebt und wirkt, niemand den Stoff den er bearbeitet. (21 633-634);

Es ist nun schon bald zwanzig Jahre, dass die Deutschen sämtlich transzendieren. Wenn sie es einmal gewahr werden, müssen sie sich wunderbarlich vorkommen. (9 532);

Es gibt jetzt eine böse Art, in den Wissenschaften abstrus zu sein: man entfernt sich vom gemeinen Sinne, ohne einen höhern aufzuschliessen, transzendiert, phantasiert, fürchtet lebendiges Anschauen ... (9 655)

Finally, *once* the totality of Goethe's philosophic utterances has been demonstrated to constitute a philosophical whole or system, i.e., once the sense of such notions as activity (Tun), comprehension (begreifen, der Begriff), self-knowledge (Selbstkenntnis), higher meaning (höherer Sinn), living perception or knowledge

(*lebendiges Anschauen*) has been determined in these terms' relation to each other, in short, once the thesis of this Dissertation has been established and thereby in particular, once the whole of Goethe's philosophy of human existence and creative activity has been shown to represent a thoroughgoing philosophy of immanence, despite his omission of the term "immanence," it could be argued that that omission, in the context of the term's prominence in the works of Goethe's philosophical contemporaries, in fact represents a criticism of their philosophies, and in particular, of their notions of immanence. But on the one hand, this argument, significant as it might be to a differentiation of Goethe's philosophy from that of his contemporaries, the determination of his place within the German idealistic movement, lies by definition outside the scope of the Dissertation itself, that is to say, can only be attempted *after* its thesis is established and the totality of Goethe's philosophical statements has been shown to form a whole. For it is not yet clear that Goethe *has* a philosophy in any traditional sense, and that his thinking can therefore have any major *philosophical* significance within the German idealistic movement. On the other hand, however, the argument is not needed for a defense of that thesis, given Goethe's employment of terms of more or less equivalent sense.

In discussing here briefly Goethe's notion of immanence in relation to that of his philosophical predecessors and contemporaries, we thus touch again — and at its most crucial point — the question of the ultimate intelligibility of Goethe's philosophy, its sense or meaning (*Sinn*, *Bedeutung*), its worth or value (*Wert*, *Bedeutung*) to others, and, as it can now be determined in addition, the intelligibility and value of this Dissertation itself. In this regard it must be reiterated, first of all, that Goethe does not define his terms in the traditional sense, does not provide the reader in one context one readily understandable determination of the meaning for him of the terms "Transzendenz," "der Begriff," "Selbstkenntnis," "*lebendiges Anschauen*," and so forth, with which he constructs his philosophy of immanence, but rather simply employs them as if the specific meaning he had in mind with them were immediately clear to the reader. Secondly, these terms are for the most part adapted from others, but critically modified or refashioned so as to conform to his own views —

and yet simultaneously in such a way that the sense of that criticism (and thus the meaning of these terms) is also not immediately apparent. In consequence, thirdly, Goethe's philosophy continuously presupposes for its intelligibility, its interest or value to others, knowledge of the philosophies he is developing his views in terms of, as themselves intelligible bodies of thought. And this applies as well to any attempt to demonstrate the systematic wholeness of Goethe's philosophizing. Now whereas it will be argued that the totality of Goethe's statements employing given terms does constitute, in the context of his thinking as a whole, "definitions" of those terms (albeit definitions that are only immanent, not expressly drawn by Goethe himself), and whereas this approach is consistent with his view that every individual unconsciously assimilates the thoughts and works of others and ideally constructs a whole in terms of this assimilation in his own individual manner (§ 4, p. xlii), the intelligibility, worth or value of this work depending then for others on its relations to those previously assimilated works, assuming an onlooking individual is acquainted with them, has himself assimilated those works in the course of his development (§ 6-7, pp. xlii-xliii), it follows, not just in the case of the notion "immanence," but with regard to Goethe's philosophy in its entirety and all of the possible relations his thought has to other philosophies, that the reader of his philosophy, and of any attempt to depict the wholeness of his thought, must suspend his interest in seeing Goethe's thought systematically differentiated from those other philosophies *until* he has grasped the wholeness of Goethe's thinking from *within*, in its *immanent* sense or significance (while nevertheless presuming them as the hermeneutical context of his effort to understand Goethe's thought).

But furthermore: the particular thinkers in relation to whom Goethe critically developed and expressed his views, while differing with respect to particular doctrines, methods and ideas, nevertheless shared for the most part common concerns, values, assumptions, methodological intentions, etc., i.e., generally belonged to one *particular* tradition of philosophizing (as opposed to, say, the traditions of empiricism and materialism, positivism, and so forth), and Goethe's philosophy belongs to *this* tradition, and is only intelligible and of value in terms of these shared concerns and values.

This, in turn, means that the present Dissertation must presuppose for its intelligibility and value, not only a knowledge of the thinkers Goethe is implicitly taking issue with, but the reader's allowance, if not acceptance or endorsement, of the concerns, values, assumptions, methodology common to these thinkers, his acknowledgment, in other words, that the tradition of philosophizing underlying Goethe's philosophy — and that is to say, primarily, *German idealistic philosophy from Kant to Hegel* — is itself intelligible, meaningful and of value to him. Beyond the attempted systematic determination of the place of Goethe's thought within the movement of German idealism that is undertaken in Appendix III of this Dissertation, pp. 655-1886, however, the present work cannot attempt to defend, justify or exhaustively characterize German idealism relative to other traditions of Western philosophy. It can only hope to breathe life into that particular tradition (to borrow here Goethe's notion of animation (*Belebung*), in anticipation of the following), and only in this sense rationalize or justify it relative to other schools of thought for the modern reader — while at the same time continuously presuming a certain acceptance or at least toleration of its essential concerns, values, assumptions, and so forth.

The *form or method* of this Dissertation follows from its thesis and the form in which Goethe's philosophy is expressed. First of all, the dissertation, in attempting to make the asserted immanent rational order to Goethe's philosophy of human existence and creativity explicit, must take the form of a rational argument or development of that philosophy, an argument that is not Goethe's own, but which nevertheless embraces all aspects of his thought on this subject, while not conflicting with or contradicting any of the principles or tenets of his philosophy, and which can therefore be considered to be immanent in his pronouncements, along with that rational order or structure.

Secondly, if there is an immanent rational order or structure to Goethe's philosophy, as represented in his thinking on human existence and creative activity, if that order can be developed logically in one continuous argument, and if that argument, in turn, can be taken as immanent in the plurality of his utterances, the *beginning* of that argument can only be determined in relation to the whole of his thinking on that

subject. Or, just as Goethe's philosophy of human existence and creative activity was asserted to lie at the center of the totality of his thought, to entail its germinal starting point or quintessence (p. xlv-xlvi), so the starting point of the argument dealing with Goethe's thinking on human existence and activity must lie at the center of this topic. And just as successful defense of our thesis that the plurality of Goethe's statements concerning human existence and activity constitute a whole will suggest, if not confirm, that this topic lies at the center of his philosophy generally, so only the successful logical development of all aspects of his philosophy of human existence and activity from this starting point will confirm the validity of the chosen starting point. Hence it can only be simply *asserted* here that the logical development of Goethe's thinking on human existence and creative activity must commence with what he on occasion refers to as mankind in the "state of Adam" and human activity generally in that state. But further: since Goethe's philosophy does not rationally "begin" at all in the traditional sense, preceding from propositions, theses, assumptions, or from immediately given data of sense or self-consciousness, to assertions, demonstrations, proofs, corollaries, analysis of that data, and so forth, but rather must be understood at every point as a whole, each term or idea, or each constellation of terms in a given statement, being intelligible only in terms of the whole of his thinking, as related to the totality of his philosophic utterances, it follows that the beginning of our argument must necessarily be abstract. For even when statements are found specifically supporting our argument at its earliest stages, the full sense of these statements, or the full sense of our argument at that point, requires the concrete filling out of the Dissertation as a whole. Thus, for example, we begin in Chapter One with the individual in the "state of Adam" and assert that every individual in Goethe's view is active (*tätig*). But only in Chapter Three, with the notion of wholeness (*Ganzheit*), will it be possible to determine the nature of this activity, and only in the final chapter will it be found that activity is only an ideal determination of individual existence, one that a given individual in his actual existence may or may not realize. Similarly, our argument will culminate with Goethe's notions of God and the higher life (*das Höhere*), and at this point we shall see our understanding of his notion of the individual is

abstract until it is related to that of God. Conversely, however, his notion of God (or rather, our understanding of it) is abstract until it is connected with that of the individual in his actual existence, in the “state of Adam.” This, in turn, accounts for the fact that the successive chapters of the Dissertation are progressively longer: for in the beginning *all* of the notions and doctrines it deals with are abstract, and the progress of the argument means not only the development of further notions and doctrines, but the cumulative concretization of all those previously considered.

Thirdly, the Dissertation must demonstrate as conclusively as possible that the views developed in each phase of its rational argument are in fact Goethe’s own, and that they are consistently reflected in the totality of his written and spoken utterances, regardless of their form or the period in his life in which they were made. This means, in other words, that quotations must be cited from amongst Goethe’s works, letters and conversations to support the argument as it develops, and that the more extensive these are and the more each period of his creative life is represented in them, the more conclusively that phase of the argument will be supported.

But fourthly, as Goethe’s philosophical statements were not made in consideration of the rational order that is to be developed here, but rather as conditioned by their context in the work in which they appear or the given occasion of the given utterance, or as only immanently entailing, in their totality, a rational order, each of these statements including at times terms or thoughts that may not have been dealt with at a given point in our argument, it will be necessary editorially to rearrange, simplify, or parenthetically explain certain of the quotations cited. More particularly, for a better understanding of a passage’s ability to support the argument at a certain point, it will often be necessary to refer back to the argument at a previous phase, or to explain terms and thoughts not yet introduced, or, when an understanding of the passage will permit it, to delete altogether such terms or thoughts, the passage involved then reappearing, with these deletions, at an appropriate later stage of the argument. In some cases, however, where a passage is unintelligible without these terms or thoughts, and where the passage itself is not wholly unintelligible, or where the reader is not likely to interpret their sense in a manner wholly foreign to the sense

they have in Goethe's thinking, such terms or thoughts will simply be allowed to stand in the passage cited without editorial explanation, but generally with a reference to the latter point in the argument where they are considered. In any case, the previous occurrences in our argument of each quotation, whole or in part, will be listed at its close, so as to assist the reader in determining its sense according to the argument up to that point.

But now, fifthly, it lies in the nature of the thesis of this Dissertation, or the nature of Goethe's thinking as asserted by that thesis, that the quotations are not cited and grouped together *solely* for their ability to support the argument at a given point, or to demonstrate *only* that Goethe in fact propounded the given views throughout his life; and the editorial comments are not intended *merely* to make the passage intelligible in the context of the preceding or following course of the argument. For if Goethe's philosophy is indeed a thoroughgoing philosophy of immanence and expressed as such in each moment of its utterance, if content and form or method really do in this way coincide in the smallest details of its expression, then no two statements can be expected to be found in the totality of Goethe's philosophic statements that express the same thought in exactly the same way — not only as conditioned by the occasion of their utterance, but in terms of the particular, limited or one-sided relation of each to the whole of Goethe's thought. For were this not the case, did not each quotation cited in a collection of passages supporting a given point in our rational argument tend to "spring away" from that context, as referring simultaneously to other matters of consideration not necessarily intelligible in themselves or in the context of the whole of that argument up to that point, were Goethe's statements not, in other words, truly only immanently related with each other — it would be superfluous to cite, say, ten passages, when five or six, or perhaps only one or two, would do, and Goethe's philosophy would not be a thoroughgoing philosophy of immanence, with respect in particular to its form, the concrete occasions of its utterance. Consequently, substantiation of the Dissertation's thesis at a given point in the argument ideally involves citation of a multiplicity of passages that show themselves to be only immanently related, that relation being then an image (Bild) of the whole, both with respect to

that whole's content and its manner of expression or form. Or put another way, the passages cited, while on the one hand supporting the argument in a given respect, must on the other hand represent individually “wie ein Schlag tausend Verbindungen schlägt” in the totality of Goethe's thinking, *despite* the rational order of our argument.

Hence, although in the early stages of the argument, editorial deletions can and to some extent must be made, later, as more and more of Goethe's thought is understood, and more and more of the remaining terms of a given passage introduced, such deletions can, and indeed, should, no longer be allowed (except for reasons of space, when a passage has been cited, in whole or part, on the immediately preceding pages). And this is another reason why the chapters of this Dissertation are progressively longer, or rather, is one aspect of what is involved in the progressive rational determination of Goethe's thought.

The function of the quotations and editorial comments, aside from their establishment of the consistency of Goethe's thinking with respect to its content, is therefore not to demonstrate that Goethe's philosophical utterances constitute an immanent whole *despite* the method or manner of their expression, but to show that content *as reflected in* his method or manner of philosophizing, or to show that Goethe's philosophy is a whole, but *only immanently* a whole. The editorial comments serve in particular not only to explain how the passages support the argument at a given point, but to direct the reader's attention to their *individual* resonances within the whole of Goethe's thought, despite that argument. In this way the quotations and comments maintain a level of consideration throughout the Dissertation in addition to its argument's rational progression — namely, that of the thoroughgoing *only* immanent relation of the plurality of Goethe's philosophical utterances, and thereby furthermore show in concrete cases not only *what* Goethe thought, but *how* he thought. As such, therefore, the quotations and editorial comments within them are not to be conceived as “necessary evils,” but an integral, positive aspect of the defense of the Dissertation's thesis.

Conversely, the full sense of the major passages from which the whole of Goethe's thought is constructed (e.g., the excerpt from *Lehrjahre* cited on pp. xxiv-xxv), as individual, limited or conditioned expression of that whole, but as nevertheless

entailing a fuller, relatively more adequate expression of it than other statements or passages — or for that matter, strictly speaking, any passage cited more than once — is only progressively determined and determinable in the course of our argument. Each time such a passage recurs, its sense is illuminated further from the point of view of the developing argument, and it recurs repeatedly, until its full sense is revealed. The Dissertation can consequently be thought to transpire on three levels simultaneously: 1) the main argument constructing the whole of Goethe's thought; 2) the level of thoroughgoing immanence of expression discussed in the preceding; 3) a plurality of sub-arguments, each entailing the progressive elucidation of one of the passages cited more than once in support of the main argument — the course of these sub-arguments being then indicated by the references of previous citation.

Concerning now the *justification for this Dissertation*, there are four respects in terms of which that justification can be undertaken:

A) *internally*, in terms of the way the thesis is defended, in the adequacy with which its form and method is seen to encompass the totality of Goethe's philosophic utterances, as represented by his statements concerning human existence and creative activity, and its argument to demonstrate that this multiplicity does indeed constitute an internally consistent whole or system, a unified multiplicity; but also then:

B) *historically*, in terms first of the extent to which Goethe's philosophy constitutes, as a whole, an original, internally consistent working out or refashioning (*Umbildung*) of the tradition of German idealistic philosophy and Western philosophy generally — the extent, in other words, to which Goethe's philosophy is connected to that tradition, but in explicit or implicit critical fashion, yet not eclectically, but as organized and developed according to its own principle or principles; and then secondly, in terms of the resulting sense or significance, the relevance, it can have to the present day world;

C) *critically*, in terms of a) previous histories of German idealism, previous attempts to grasp b) the totality of Goethe's thinking, whether as an internally consistent systematic whole or not, or c) selected major topics of his thought — in so far as or to the extent a) previous histories of German idealism have either neglected Goe-

the's philosophy, or considered it, but inadequately, relative to Goethe's actual position within the movement of German idealism, b) previous attempts to grasp the totality of Goethe's thinking have been unsuccessful, and to the extent that c) the efforts to comprehend selected topics of Goethe's thought, in abstraction from its wholeness, as determined by the Dissertation, have also been inadequate; and then in this connection:

D) *methodologically*, and in so far as the method of the Dissertation, as outlined on pp. li-lvi, differs or diverges from the methods employed by all previous works on Goethe, in the extent to which that method reveals itself to be alone capable of comprehending the wholeness of his thought, with its unique correspondence of form and content, as internally consistent philosophical whole or system, and thereby its objective position within the movement of German idealism.

The internal justification of the Dissertation can only lie of course in the body of the Dissertation itself. The question of the relevance of Goethe's thought to the contemporary world is addressed in the Conclusion of this work, pp. 606-622 — if only in assertory fashion and in a manner anticipating the argument of Appendix III. The Dissertation's historical justification, or the establishment of the place of Goethe's thought within the movement of German idealism, and thus, by implication, within Western philosophy generally, is undertaken in Appendix III. In that Appendix, first the movement of German idealism, as represented by the thinking of Kant, Fichte Schelling and Hegel, is considered in terms of shared determinations of the whole or system of thought, as all contained under or deriving from Kant's idea of the system. Then the systems of these thinkers are differentiated from each other, each being shown to achieve a unique, internally consistent development or realization of the determinations of Kant's idea of the system. Upon this basis, the place of Goethe's thought within the movement of German idealism is outlined, his thought differentiated from theirs, or the manner in which Goethe, while sharing for the most part the common idealistic determinations of the whole or system of thought, realizes them in a wholly unique fashion — the correspondence of form, method and content he achieves in a thoroughgoing philosophy of immanence, thus the manner in which

the totality of Goethe's thought can be considered a "system" in a non-traditional sense, i.e., as immanently a system in terms of the determinations contained under Kant's idea, being there indicated. The differentiation of Goethe's thought from that of his philosophic contemporaries will moreover serve to address the problem of the intelligibility of his philosophy considered in the preceding pages with respect to its relation to the philosophies of German idealism and the Western tradition generally.

No attempt is made in this Dissertation to *directly* address the question of its critical and methodological justification relative to other works on Goethe. For with respect to the mass of scholarly works dealing with the history of German idealism, the totality of Goethe's thinking, its relations to that of other thinkers of the idealistic period, or selected aspects of Goethe's thought, two facts stand out and can be presumed as common knowledge to those acquainted with the field. First, nowhere is Goethe's thinking, the totality of his philosophical utterances, considered to represent one internally consistent whole or system of thought in which form and content coincide, a thoroughgoing philosophy of immanence being expressed immanently, as a whole, in the multiplicity of his statements, and nowhere furthermore is it considered thereby to be a body of thought which the major themes of German idealism and Western philosophy generally are worked out or developed in consistently original fashion. Secondly, no work dealing with the totality of Goethe's philosophical thought has adopted the method of this Dissertation, as entailing the rational development of the whole of his thinking not offered by Goethe himself, and yet as showing it also to be *only immanently* a whole, and thereby corresponding in crucial respects, as detailed in the preceding pages, to Goethe's own method, the immanent form and content of his philosophizing. In this context, demonstrating that no work of the multiplicity of works treating the totality of Goethe's thinking conceives it as a whole — and more particularly, that none employs the method of this Dissertation *and for this reason* does not comprehend that wholeness — would not only be a tedious and ultimately superfluous undertaking, but an undertaking, in its critical negativity, wholly unfruitful (unfruchtbar) in Goethe's sense of the word. Still, the manner in which such a justification could take place can be thought to be *indirectly* suggested

by the Dissertation itself and Appendix III's differentiation of Goethe's philosophy from that of his idealist contemporaries. For one of the central conclusions of Appendix III is that the categories of opposition or duality, and possible synthesis, thus triplicity, are primary in the rational systematic wholeness of the other idealists, whereas, as shown in the Dissertation, the category of true or real multiplicity, the synchronistic relation of an indeterminate number of particulars, is dominant in the only immanent, ultimately non-rational wholeness, of Goethe's thought— despite the seeming prominence in his thought of the categories of polarity (*Polarität*), polar opposition, duality, etc. (see especially in this connection, pp. 1883-1885). But now all previous commentators of Goethe's philosophy known to the author have taken the categories of polarity, polar opposition and so forth to be fundamental in Goethe's thinking, and thus have not perceived the manner in which the various polar oppositions he sets forth are immediately transformed (*verwandelt*) or enhanced (*gesteigert*), made into true or real, ultimately non-rational multiplicities in their respective contexts. This could be shown to be the reason why those commentators do not grasp the content and form or method of Goethe's thought as forming immanently a systematic whole and comprehending the ideal world itself as only immanently a whole in relation to the real or empirical world according to its variant of Kant's idea of the system.

So much, then, for these initial remarks concerning the method and justification of this Dissertation. Before closing the statement of our thesis it must be emphasized that the thesis does not entail the view that the non-philosophical works in which the majority of Goethe's philosophical statements are embodied can be reduced to, or themselves understood or explained solely in terms of, their philosophical content, as if they were a mere foil or platform for Goethe from which he expounded his philosophy. This would be foreign to Goethe's creative intention with regard to those works, and indeed, foreign to that philosophy. Rather, it is argued here that Goethe's philosophy emerges as an immanent whole despite the particular nature, the particular significance and purport, the particular artistic or scientific merit, of the non-philosophical works in which it is to a large extent expressed. For even when Goethe's philosophy initially reflects, as was said, his rational understanding of the manner in

which he was creative in producing all his works (but in such a way as to then apply in his view to the creative process in all forms of activity), his non-philosophical works still must be judged and understood in terms of their nature *as* poetic, dramatic, or scientific works, with the philosophical ideas expressed in them being only one of the multiple aspects to be considered in that reception and understanding. Conversely, however, it is hoped that this attempt to construct the whole of Goethe's philosophy will help to further the understanding of the philosophical views and ideas expressed in those works in the larger context of their reception. For in so far as Goethe's philosophy reflects his understanding of how he produced those works and how he conceived their sense and significance in the life of the world of culture, it provides the key to untangling the various and often contradictory views expressed in his literary works, to determining which of the "voices" are Goethe's, and which arise owing to the exigencies of the drama, the action or plot, the conflicting elements of those works, as literary forms. And the scientific works, despite the often questionable validity of their conclusions, invite us also to judge them in terms of the philosophical tendencies motivating their inception, as perhaps still relevant in advancing the philosophical foundations of the scientific enterprise.

Nor does the thesis that Goethe's philosophic utterances form one consistent whole entail that Goethe in his philosophic development did not pass through various stages or phases, that one cannot, for instance, discern an "early," "middle" and "later" period in his philosophizing, etc. Rather, the thesis allows for change and development in Goethe's thinking, but construes these as variations on the basis of its fundamental consistency or unity. Goethe, it is argued, never contradicted himself, never passed through a phase in which his previous principles and views were rejected or cast into doubt. Instead, the apparent variation or the actual development of his thought is considered here to consist of changes of emphasis, subject matter, occasional conditions and concerns, the utilization of new terms to express previously expressed thoughts, and so forth (which in turn partially explains or accounts for the outward absence of systematic development and terminological precision in his writings). What changes or develops, in other words, is the field or focal point in which

Goethe philosophizes, the context, circumstances or particular topics in which his thought is articulated or applied, the manner in which his fundamental principles and views are expressed — the result being that the multiplicity of his philosophic utterances constituted *for Goethe* an ever-growing application or articulation of his philosophy, while constituting *for us* a whole, a unified multiplicity (the multiplicity organized into wholeness consisting then essentially of this changing or developing field of application and articulation. Or just as Goethe believed that his life and works generally constituted “(eine) grosse Konfession” (10 312) in which everything “fitted” (passte) and was “connected” (angeschlossen) with everything else (18 931), or that his development occurred “nicht stufenweise ..., sondern gleichzeitig, aus einem gewissen Mittelpunkt” (14 256), so this Dissertation seeks to show that his philosophic statements amount to one “confession” of his philosophy, a philosophic whole in which all of his statements are essentially simultaneous (gleichzeitig), immanently related or connected (angeschlossen), irrespective of the period of his life in which they were made. The present work does not attempt to portray the variation, the development of Goethe’s thinking within, or in terms of, its fundamental or essential consistency. It allows for this variation, however, and would hope to help provide the basis from which an analysis of the development of Goethe’s thought could then be attempted.

Additionally, one final objection to the thesis can be mentioned in closing and at least provisionally answered. If, as was seen in the Introduction to be Goethe’s view with respect to artistic works (pp. viii-x), and if, as was stated in further determination of our thesis to be his belief (§ 8, p. xliii), it is the case that all true actions or works (and thus Goethe’s own works, his philosophic statements, in so far as they are true or perfect) are ultimately incommensurable, not wholly graspable by conscious thought; or if in his view no two people will agree, as was also indicated in the Introduction with regard to literary works as well as philosophical ones (pp. vii-x, xxxviii), and if in fact it is his belief, as was asserted in the statement of the thesis, that this view holds for the reception and understanding of all kinds of actions or works (since each individual assimilates them in his own individually-conditioned

manner (§ 1, 4, pp. xl-xli, xlii)) — then how is the present attempt to depict Goethe's thought as an intelligible, rationally consistent whole consistent with his philosophy?

This objection *can* be answered, but — in so far as it bears on a possible internal contradiction in Goethe's thinking — it need only be answered here *in terms of* his thinking. The thesis of this Dissertation is that the totality of Goethe's philosophical utterances constitutes an immanent whole, and thereby that the accidental, limited or subjectively conditioned aspect attaching to its manner of expression is an instance of the thoroughgoing correspondence between the content of his thought and the form of its expression. But according to that philosophy this means that any attempt to grasp and present it, including this Dissertation, must also appear with an element of accident, limitation or subjective conditionality attaching to it, both in terms of *the writer's* understanding of Goethe's thought, as well as *the reader's* judgement as to the writer's success in comprehending it. That is to say, for example, the order of the topics considered, while defensible, cannot be conclusively justified. The quotations chosen to support the argument of the rational exposition of Goethe's thinking at any given point, as well as their number, can seem plausible, convincing, but may also not seem so to a given reader: other citations might seem more convincing to him, more or fewer citations might appear necessary or sufficient to establish a given point. Moreover, a given reader might find contradictions in Goethe's thinking remaining unexplained, the sense of certain terms still undetermined. Or, with respect more particularly to the thesis of the Dissertation, even when conceding that there is some sort of unity obtaining between *some* of Goethe's philosophical utterances, a given reader, depending on the hermeneutical context in which he receives Goethe's thought, his general philosophical orientation, values and concerns, his knowledge of the history of philosophy, his understanding in particular of the sense and significance of the philosophies of German idealism relative to the development of philosophy since Goethe's times, may approach Goethe's thinking from the premise that the moments of accident, limitation, or conditionality in fact predominate in it, may find in those moments the significance of Goethe's thought — as *criticism* of the idealistic systems of his contemporaries, and as thereby not itself a whole, not itself a system, even im-

manently. Given the accidental or conditioned manner in which Goethe expressed himself, it would appear that such a predisposition can never be conclusively rejoined. Similarly, it would appear for the same reason that any attempt to develop the significance or import of Goethe's philosophy within the movement of German idealism and the history of philosophy generally, such as that undertaken in Appendix III, or to evaluate any such undertaking, can only take place in subjectively conditioned fashion, in terms of the particular hermeneutical situation in which the author and reader find themselves.

But now according to Goethe's thinking the moment of inconclusiveness attaching to its exposition and reception, and attaching, in particular, to any attempt to present it as a whole and to the evaluation of any such construction, does not derive from the fact that it is only immanently expressed in non-philosophical works and occasional utterances, from its seemingly unfinished, accidental, alogical nature, its "skeletal" character, relative to the classical form of the system. For once again the moments of subjective conditionality and limitation are to Goethe ineradicable aspects of the creation and the assimilation and understanding of *all* works belonging to the world of culture, whether seemingly fully developed, "finished," or not, whether seemingly incontrovertible in their nature and significance, or not — all objective truth having for him an aspect of accident, limitation or conditionality attaching to it and being thereby many-sided (*vielseitig*) or fruitful (*fruchtbar*) in the unending life of the world of culture comprised by those works. In fact, the apparent subjective, limited or conditioned nature of any attempt to construct and understand the significance of *Goethe's* thought, or any assessment of such a construction, is not only consistent with his thinking, but presents striking exemplification of what for him is the essential nature of the creation and many-sided reception of every true or perfect work in the life of the world of culture, and in a manner forcing the reader to understand it in his own, individually conditioned fashion, compelling him to reveal his particular manner of seeing the world, his beliefs and values, the particularity of his hermeneutical horizon. The true or perfect work is limited or conditioned, and its truth or perfection is perceived always only in an individually conditioned manner:

... nur also beschränkt war je das Vollkommene möglich (1 520)

... siehet sie jeder verschieden,
Dass es Eines doch bleibt, macht das Verschiedene wahr (2 534)

— and both factors together make for the unending process of assimilation and creative recreation of true or perfect works in the life of the world: “Und umzuschaffen das Geschaffne, / Damit sichs nicht zum Starren waffne, / Wirkt ewiges, lebendiges Tun” (1 514).

The following conventions are observed with the quotations. Whenever possible, Goethe is cited from the Artemis edition of his works —

Johann Wolfgang Goethe. Artemis-Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche. Hrsg. v. Ernst Beutler. 24 Bände. Zürich und Stuttgart, 1948.

— the first number indicating the volume, the second number, the page (10 558 referring to volume 10 of the Artemis edition, p. 558, for example). Where this is not possible, the following sources or other editions are cited (with the same procedure applying for volume and page number, when appropriate):

Bied = Goethes Gespräche ohne die Gespräche mit Eckermann. In Auswahl hrsg. v. Freiherrn v. Biedermann. Leipzig, 1929;

Ves = Goethes Briefwechsel mit Zelter. Hrsg. v. W. Vesper. Berlin, 1914;

Erg Bd = Goethe-Tagebücher. Ergänzungsband 2 zur Artemis-Gedenkausgabe. Hrsg. v. Peter Poener. Zürich und Stuttgart, 1964;

HG = Veröffentlichung des Vereins für Hamburgische Geschichte. XV 2, 1964;

JA = Goethes Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe. Hrsg. v. E. v. d. Hellen. 40 Bände. Stuttgart und Berlin, 1902-1912;

Stein = Goethe-Briefe. Hrsg. v. Ph. Stein. Berlin, 1924;

WA = Goethes Werke. Weimarer Ausgabe. Hrsg. im Auftrag der Grossherzogin Sophie von Sachsen. 4 Abteilungen mit insgesamt 133 Bänden. Weimar, 1887-1919.

Further, *all ellipses in the quotations, and all italics, except those expressly indicated to be Goethe's, are the author's.*

A listing of all citations appearing in the Dissertation according to their source, with the pages where they occur indicated in italics, can be found in Appendix II.

In closing, I would like to express my deep gratitude to the supervisor of this Dissertation, Prof. Helmut Holzhey of the Department of Philosophy of the University of Zürich, for his unfailing stimulation, guidance and support. A number of years have now passed since we had our first preliminary conversation concerning a possible work on Goethe's philosophy, and through the entire period since his encouragement and thoughtful criticism, his faith and patience, have never lessened. Only ultimately in its intention can this work, with its imperfections, be considered an adequate reflection of that sponsorship.

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Grusse der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.
“Urworte • Orphisch” Dämon (1 523)

I. “Der Alte Adam:” the Individual’s Inborn Daemon (Dämon)

In his commentary to the poem “Urworte • Orphisch” Goethe characterizes “den alten Adam,” the “eigentliche Natur” (2 618) of every individual, his particular *daemon* (Dämon), as

... die notwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene begrenzte Individualität der Person, das Charakteristische, wodurch sich der einzelne von jedem Andern bei noch so grosser Ähnlichkeit unterscheidet. (2 617)

The individual’s particular, unique daemon is a “feste, zähe, nur aus sich selbst zu entwickelnde Wesen” and determines “mehr als alles übrige des Menschen Schicksal” (2 617). It remains unchanging and indestructible (2 617), although it comes in “mancherlei Beziehungen, wodurch sein erster und ursprünglicher Charakter in seinen Wirkungen gehemmt, in seinen Neigungen gehindert wird” (2 617).

These views on the individual’s inborn daemon are repeatedly expressed in Goethe’s writings and conversations. We shall consider first more closely the nature of this daemon as it is developed in his thinking, and then the ways in which it is “gehemmt” or “gehindert.” Every human being, in Goethe’s view, is born with certain *qualities* (Eigenschaften) and *peculiarities* (Eigentümlichkeiten, Eigenheiten) — talents, specific mental capacities (Fähigkeiten), emotional dispositions (Neigungen, Leidenschaften), and so forth:

... wenn man es genau betrachtet, so wird jede auch nur die geringste Fähigkeit uns angeboren ... (7 558-559);

... der Mensch keine angeborene Neigung und Fähigkeit besitzt, ohne sie zu brauchen und zu nutzen. (7 580);

... (es) wird sich immer die Entschiedenheit des eingebornen Talents gegen die Velleität eines Dilettanten beweisen ... (16 903);

... nur das geborene Talent ... weiss, worauf es ankommt, und ... alle übrige mehr oder weniger in der Irre gehen. (24 356);

... das geborene Talent wird zur Produktion gefordert ... (13 845);

Man kann das Überlieferte sich nicht gleich zu eigen machen; ... (es) gehört dazu Übung und Nachdenken; ja selbst diese wollen kaum fruchten, wenn man nicht eben zu der Sache, wovon die Rede ist, ein angeborenes Talent hat. (8 192);

Mit der grössten Ruhe und Reinheit eine eingeborne Leidenschaft befriedigen zu können und von einem anhaltenden Vergnügen einen dauernden Nutzen sich versprechen zu dürfen, ist wohl nichts Geringes. (11 436)

Each talent, mental capacity or disposition, moreover, has for Goethe a particular degree of inborn *strength* (Kraft) associated with it, or are severally powers (Kräfte) that vary from individual to individual with respect to a maximal *limit* (Grenze):

... angeborene Kraft und Eigenheit mehr als alles Übrige des Menschen Schicksal bestimme. (2 617);

... jeder Menschenkraft ihre Grenzen gegeben sind. (13 54)

These qualities and peculiarities, and the specific, inborn degrees of their strength, constitute the individual's particular daemon, and form the basis, as will be seen, of his actual existence (Dasein; pp. 8-10, 16-17, 33-38) and character (pp. 419-425):

(Die Eigenheiten) sind das, was das Individuum konstituiert ... (14 917);

Mit welchen sonderbaren Eigenheiten sind wir doch geboren! (9 483);

... bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene begrenzte Individualität der Person ... (2 617; p. 1);

Charakter ist ... Eigenschaft und Gewohnheit zugleich. Jenes a priori angesehen; dieses a posteriori. (22 499)

As the inborn daemon of a given individual, his “angeborene Kraft und Eigenheit” (2 617), is wholly unique —

... Individualität der Person ..., wodurch sich der Einzelne von jedem Andern bei noch so grosser Ähnlichkeit unterscheidet ... (2 617; p. 1);

Keiner sei gleich dem andern ... (1 261)

— every individual “muss ... in seiner Eigentümlichkeit betrachtet werden” (19 633);

or, as Goethe expresses it in a conversation with Eckermann:

Ich habe einen Menschen immer nur als ein für sich bestehendes Individuum angesehen, das ich zu erforschen und das ich in seiner Eigentümlichkeit kennen zu lernen trachtete ... (24 114)

The individual's daemon is furthermore unalterable:

Jedermann hat seine Eigenheiten und kann sie nicht los werden ... (9 513);

Kein Mensch kann eine Faser seines Wesens ändern ... (18 762);

... die Unveränderlichkeit des Individuums ... Das noch so entschieden Einzelne kann als ein Endliches gar wohl zerstört, aber, solange sein Kern zusammenhält, nicht zersplittert, noch zerstückelt werden ... (2 617)

This “Unveränderlichkeit des Individuums” is expressed in the poem “Urworte • Orphisch” by the lines:

... Gesetz wonach du angetreten.
(as to “Gesetz,” see below, pp. 103-107)
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen ... (1 523)

“Niemand kann sich umprägen,” writes Goethe, “und niemand seinem Schicksal entgehn” (11 422), and the reason is not so much due to outward factors and forces, as the inner nature of the individual himself:

Es glaubt der Mensch sein Leben zu leiten, sich selbst zu führen, und sein Innerstes wird unwiderstehlich nach seinem Schicksale gezogen. (6 98);

... angeborene Kraft und Eigenheit mehr als alles Übrige des Menschen Schicksal bestimme ... (2 617; p. 2);

Dieses feste, zähe, dieses nur aus sich selbst zu entwickelnde Wesen ... (2 617; above, p. 1);

... das Schicksal oder, welches einerlei ist, die entschiedene Natur des Menschen ... (20 341; on “Entschiedenheit,” see below, pp. 60-62)

Moreover, though from the point of view of the species specific talents, individual peculiarities and qualities represent a whole (Ganzes), they are in individual human beings mutually exclusive:

Man mag sich noch so sehr zum Allgemeinen ausbilden, so bleibt man immer ein Individuum, dessen Natur, indem sie gewisse Eigenschaften besitzt, andere notwendig ausschliesst. (Stein 4 272)

The individual is thus, in terms of his inborn daemon, necessarily *one-sided* (einseitig):

Wie sich einmal der geistige Organismus des Menschen gebildet, darüber könne er nicht hinaus; die Natur schaffe nichts Ganzes in den Individuen, während der Charakter der Gattung freilich ein Ganzes sei und man die verschiedenen menschlichen Eigenschaften eigentlich nicht zersplittert denken dürfe (i.e., human qualities form in terms of the species a whole, but are “zersplittert,” split up, in individual human beings; as specified in individual daemons; however, they are unchanging, indestructible and in this sense cannot be further split up). (23 127);

Jeder Künstler, wie jeder Mensch, ist nur ein einzelnes Wesen und wird nur immer auf eine Seite hängen. (13 154);

... (es) scheint ... in (der menschlichen) Natur immer eine Lücke zu bleiben ... (7 566);

... jeder Mensch einseitig ist und sein muss ... (22 465)

It follows, therefore, that “nur sämtliche Menschen leben das Menschliche” (20 574-575), “nur alle Menschen machen die Menschheit aus” (7 592). In this way, every individual, both with regard to his peculiarities, qualities, talents and capacities, as well as the respective individually-varying strengths of the latter), is for Goethe, over and against the species or universal “man,” *limited* (begrenzt) or *restricted* (begrenzt, beschränkt), *conditioned* (bedingt) by his inborn daemon. Thus in his comments to “Urworte • Orphisch” he writes of the “notwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene begrenzte Individualität der Person” (2 617; p. 1). For every individual, in other words, in terms of the particularity of his daemon, there is in Goethe’s view a

particular “Grenze ..., in welche die Natur (ihn) ... einzuschränken beliebt hat” (10 820); each is in his individuality “befangen” (18 510):

Der einzelne beschränkte Mensch gibt seine nächsten Zusände nicht auf,
wie auch das grosse Ganze sich verhalten möge. (11 650);

... der Mensch (ist) ... ein beschränktes Wesen ... (11 419-420);

Jeder Mensch findet sich von den frühesten Momenten seines Lebens an,
erst unbewusst, dann halb, endlich ganz bewusst, immerfort ... begrenzt
... (8 456);

Wie eingeschränkt ist der Mensch bald an Verstand, bald an Kraft, bald
an Gewalt, bald an Willen. (18 776);

... wie beschränkt des Menschen Geist und Schicksal sei ... (9 526; on
“Geist,” see below, pp. 107-112)

The individual nevertheless necessarily strives to achieve *wholeness* or *totality* (Ganzheit, Totalität).¹ For, although “die Natur nichts Ganzes in den Individuen (schafft)” (23 127; p. 4), every individual has a notion (Begriff) of the totality or *many-sidedness* (Vielseitigkeit) of human existence which he seeks to realize:

Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst geniessen,
Mit meinem Geist das Höchst- und Tiefste greifen,
Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern ... (5 196);

Immer strebe zum Ganzen ... (1 260);

... das Ganze zieht euch an. (5 305);

Sucht ihr das menschliche Ganze! (2 504);

Der höchste Begriff vom Menschen kann nur durch Vielseitigkeit ... erlangt werden. (13 160)

¹ — “necessary” in the sense of the *ideal necessity* of an individual’s existence, as opposed to what will be termed its *real* or *immediate necessity* (as in 2 617, p. 4). See p. 410, where this distinction is first introduced, and Appendix I: Index of Terms under accident — necessity, where these two senses of “necessity” are distinguished. There is, however, a third sense of “necessity” that is either expressly used by Goethe or implied: namely, the necessity that represents the fusion or immanent relation of ideal and real necessity (a sense that can often be found in the index where the page entries of ideal and real necessity overlap). As with all the central notions of Goethe’s thought, it lies in the nature of this Dissertation that these senses of “necessity” can only progressively be made clear, after examination, not only of his idea or principle of wholeness and ideal world, but his notions of freedom and falsity — that, in other words, his “necessity” must remain abstract to the extent the whole of his thought is still abstract.

But this striving is necessarily consigned to failure — or rather, fails for Goethe in the sense that the individual can never overcome or transcend his inborn limitation or restriction:²

Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern
Und, wie sie selbst, am End auch ich zerscheitern! (5 196; p. 5);

Wer alles und jedes in seiner ganzen Menschheit tun oder geniessen will,
... der wird seine Zeit nur mit einem ewig unbefriedigten Streben hin-
bringen. (7 614);

Das Individuum ist ein armes Ding, ... das Ganze ist nie ein Ganzes ...
(Stein 3 281);

Des Menschen Leben ...
Es hat wohl Anfang, hat ein Ende,
Allein ein Ganzes ist es nicht. (5 529);

... jeder Mensch ... wird ... immer auf eine Seite hängen. (13 154; p. 4)

Thus every individual, in his striving for wholeness or many-sidedness, is “gehemmt” or “gehindert” (p. 1) from within, by the particular nature of his own particular daemon.³

THE INDIVIDUAL'S PARTICULAR MANNER OF CONCEPTION (VORSTELLUNGSART)

An important instance of inborn individual one-sidedness, limitation or restriction in relation to the totality of the species is found in Goethe's thinking in terms of his particular *manner of conception* (Vorstellungsart) or *manner of thinking* (Denkweise, Sinnesweise). Generally speaking, and in a manner similar, on the surface, at least, to the thinking of his philosophical contemporaries, Goethe distinguishes four main mental faculties or abilities (Fähigkeiten, Vermögen, Kräfte): reason (Vernunft), understanding (Verstand), sensation (Sinnlichkeit) and the imagination (Einbildungskraft, Phantasie). As inborn qualities of the soul, these four faculties are universal,

² On the other hand, the individual can achieve wholeness or many-sidedness, in Goethe's view, *in terms of*, or in relation to, the particularity of his restricted, one-sided daemon; see pp. 43-49, 54-66.

³ In the next chapter it will be seen that the individual is simultaneously restricted or limited from without, by the world about him (pp. 20-42).

with a function and significance identical for every human being.⁴ The *particular* in-born manner of conception or thinking of an individual, however, consists of their respective strength and their relation to each other within the totality of his inner life. For most men, Goethe says, are born with a predominance of one faculty over the others:

Recht gut wissen wir, dass in einzelnen menschlichen Naturen gewöhnlich ein Übergewicht irgendeines Vermögens, einer Fähigkeit sich hervortut ...

The result is one-sidedness, an inclination to neglect or deny the “lesser” faculties:

... daraus (entspringen) Einseitigkeiten der Vorstellungsart ... Daher kommt denn, dass er seine Hauptfähigkeit an die Spitze des Ganzen setzt (i.e., the totality of his inner life as the mere sum of its constituents, not yet a whole, or only latently a whole; see pp. 43-46, 58-60) und, was an ihm das Mindere sich findet, ganz und gar ableugnen und aus seiner eigenen Totalität hinausstossen möchte. Wer nicht überzeugt ist, dass er alle Manifestationen des menschlichen Wesens, Sinnlichkeit und Vernunft, Einbildungskraft und Verstand, zu einer entschiedenen Einheit ausbilden müsse, welche von diesen Eigenschaften auch bei ihm die vorwaltende sei, der wird sich in einer unerfreulichen Beschränkung immerfort abquälen ... (17 778-779; as to how, or in what sense, the individual can enjoy an “*erfreuliche* Beschränkung,” can develop himself to an “entschiedenen Einheit,” see pp. 60-61)

As the strength of each faculty of a given individual in any case varies relative to that of other individuals —

... jeder Menschenkraft ihre Grenzen gegeben sind ... (13 54; quoted above, p. 2)

⁴ On the general determinations of the four mental faculties shared by Goethe and his philosophical contemporaries, as represented by Kant, Fichte, Schelling and Hegel, see pp. 456-458 ff. below, and Appendix III, pp. 656-751, dealing with the common determinations of the idealistic whole or system of thought. For Goethe’s detailed views, worked out on the basis of these shared determinations, but as for the most part then diverging from the thought of his contemporaries, see pp. 461-478 (reason), 478-503 (understanding), 503-530 (sensation), 530-549 (imagination).

Most generally put: in terms of the individual’s *development* (Bildung, Entwicklung) in the world, i.e., in terms of his *acquired individuality* (p. 9), as opposed to his inborn daemon, the function and significance of the four mental faculties for Goethe is no longer wholly universal, but individually-conditioned, and thereby qualitatively differentiated — and yet simultaneously in such a way that that individual differentiation is considered governed by the universal idea (Idee), thereby an aspect of ideal human existence and activity generally.

— no two individuals will have exactly the same manner of conception or thinking:

Man sagt von den Blättern eines Baumes, dass deren kaum zwei vollkommen gleich befunden werden, und so möchten sich auch unter tausend Menschen kaum zwei finden, die in ihrer Gesinnungs- und Denkungsweise vollkommen harmonieren. (24 111);

... was ein anderer denkt, wie kann mich das kümmern? Ich kann doch nicht wie er denken, weil ich ich und nicht er bin. (23 429)

Each is limited by or restricted to his particular manner of thinking, “bedingt ... auf seine Vorstellungsart” (22 798).⁵

THE INDIVIDUAL AND THE OUTER WORLD; ACTIVITY (TUN)

The individual’s particular daemon, though it determines more than any other factor the nature of his existence, does not determine it alone. Indeed, the daemon alone is the mere abstract — albeit individually determinate and unchanging — potential for existence. Real, concrete, actual *existence* (Existenz, Dasein) rather arises for the individual only in terms of his relations (Verhältnisse) with the *outer world* (Aussenwelt, Welt, das Äussere):

Der Mensch bedarf so unendlich vieler äusseren Vor- und Mitwirkungen zu einem leidlichen Dasein ... (10 450);

Verhältnisse nach aussen machen unsere Existenz ... (20 711);

Jedes tüchtige Bestreben ... wendet sich aus dem Innern hinaus auf die Welt ... (24 172);

... der vorzüglichste Mensch (lebt) auch nur vom Tage ... und nur kümmerlich Unterhalt geniesst, wenn er sich zu sehr auf sich selbst zurückwirft und in die Fülle der äusseren Welt zu greifen versäumt, wo er allein Nahrung für sein Wachstum und zugleich einen Massstab desselben finden kann. (10 440)

⁵ The inborn particular manner of conception or thinking of an individual is then developed, or its potential actualized, in his development (Bildung, Entwicklung) generally and that of his four mental faculties in particular. As developed or actualized, and as then an “erfreuliche Beschränkung” (17 778-779, above), the individual’s manner of conception or thinking is an aspect of his acquired individuality (pp. 9, 65-66, 460-461, 475-476, 492, 515, 544-545), or rather, his character (pp. 419-421).

For a differentiation of manner of conception (Vorstellungsart) and manner of thinking (Denkweise, Sinnesweise), see p. 524, f.103.

He is in particular “aufs Äussere angewiesen” (24 359) for his *development* (Bildung, Entwicklung), the concretization and actualization of his inborn talents and capacities:

Wir bringen wohl Fähigkeiten mit, aber unsere Entwicklung verdanken wir tausend Einwirkungen einer grossen Welt ... (24 300);

Die Umstände erziehen allen Menschen ... (18 422);

Selbst das grösste Genie würde nicht weit kommen, wenn es alles seinem eigenen Innern verdanken wollte. (24 767);

... das geborene Talent wird zur Produktion gefordert, es fordert dagegen aber auch eine natur- und kunstgemässe Entwicklung für sich; es kann sich seiner Vorzüge nicht begeben und kann sie ohne äussere Zeitbegünstigung nicht gemäss vollenden. (13 845; p. 2);

Was ist denn auch der Mensch an sich selbst und durch sich selbst? Wie er Augen und Ohren aufzut, so kann er Gegenstand, Beispiel, Überlieferung nicht vermeiden; daran bildet er sich ... (21 1036);

Auf eigene ... Bildung loszuarbeiten, ist das Einfachste und Tunlichste, was der Mensch vornehmen kann; der Trieb dazu ist ihm angeboren ... (10 744);

... (die äussere Welt) ..., wo (der Mensch) allein Nahrung für sein Wachstum und zugleich einen Massstab desselben finden kann. (10 440; p. 8)

In this sense, the individual's daemon in Goethe's view necessarily “(greift) mit unbedingten Wollen ... in die Welt ein” (2 619), “(sehnt sich) weit hinaus zu wandern” (1 645), plunges into “das Rauschen der Zeit, ins Rollen der Begebenheit” (5 195).

Through the outer world the individual acquires the means for his actual, real existence, realizes the potential of his inborn nature. That which the individual acquires (das Erworbene), or that aspect of his individuality which has been acquired, his *acquired individuality*, becomes then indissolubly fused in his actual existence with his particular inborn individuality (dem Angeborenen):

... nicht allein das, was mit uns geboren ist, sondern auch das, was wir erwerben können, gehört uns an und wir sind es. (9 558);

Nicht allein das Angeborene, sondern auch das Erworbene ist der Mensch. (9 611)

Goethe's notion of the individual in his actual existence can consequently provisionally be defined, at this as yet still abstract stage of our discussion, as the inextricable union or immanent relation of inborn and acquired individuality, daemon and the outer world.

A further determination of this notion can, however, immediately be made. The primary end or purpose of the individual in his actual existence, according to Goethe, is to be *active* (tätig):

Tätig zu sein ... ist des Menschen erste Bestimmung ... (7 447);

... das Erste und Letzte am Menschen sei Tätigkeit ... (7 558);

Der Mensch will immer tätig sein. (17 722);

Der Mensch ist von Hause aus tätig ... (9 266)

This activity (Tun, Tätigkeit, Wirksamkeit) is, on the one hand, inconceivable apart from the outer world:

Der Mensch ist mit allem seinen Sinnen und Trachten aufs Äussere angewiesen, auf die Welt um ihn her, und er hat zu tun, diese insoweit zu kennen und sich insoweit dienstbar zu machen, als er es zu seinen Zwecken bedarf. (24 359; p. 9);

... alle Kraft dringt vorwärts in die Weite,
Zu leben und zu wirken hier und dort ... (3 278)

On the other hand, it is necessarily a function of the individual's particular inborn talents and abilities:

... (der Mensch) könne nichts tun, ohne die Anlage dazu zu haben ohne den Instinkt, der (ihn) dazu treibe. (7 558);

... nur das geborene Talent weiss, worauf es ankommt ... (24 356; p. 2)

More particularly, each action (Tat) — a given artistic, philosophical or scientific work, a decisive political or social act, and so forth — as the realization of the end

or purpose of the individual's existence, represents the *transformation* (Verwandlung), specification or concretization of both what has been acquired (das Erworbene) and what was inborn (das Angeborene), i.e., of the totality of the individual in his actual existence:

Das Sicherste bleibt immer, dass wir alles, was in (i.e., inborn individuality) und an (i.e., acquired individuality) uns ist, in Tat zu verwandeln suchen ... (21 822);

Dieses Tun, das einzig schätzenswerte,
Das hervordringt aus dem eignen Busen,
Das sich selbst bewegt und seines Kreises
Holden Spielraum wiederkehrend ausfüllt ... (3 588)

Wer mit einem Talente zu einem Talente (i.e., through the mediation of the outer world; cf. pp. 8-10) geboren ist, findet in demselben sein schönstes Dasein! (7 58)

In activity, the individual fills out or makes concrete his inborn and acquired individuality, his particular daemon and its previous relations with the world. Conversely, his actions entail and represent then the fusion or immanent relation of inborn daemon and the outer world, the necessary specification of the individual's existence at a particular moment (Augenblick) of time. Each action in this sense conforms to and reflects both outer conditions (Umstände, Zustände) and a particular phase of the actually existing individual's development (Bildung, Entwicklung), *what is fitting at a particular moment of time* (das Gehörige des Augenblicks):

... (ich bin gewohnt), jeden Tag zu tun, was die Umstände erfordern, was mir meine Einsichten, Fähigkeiten und Kräfte erlauben ... (18 515);

Wer tätig sein will und muss, hat nur das Gehörige des Augenblicks zu bedenken ... (9 618);

Jeder Morgen ruft zu: das Gehörige zu tun ... (21 820)

The inner daemon necessarily becomes transformed, made concrete or specified, in the individual's actual existence as the fusion of inner nature and the outer world, and that actual individuality, in turn, is necessarily further transformed, made concrete or specified in actions (Taten). Activity is consequently for Goethe not

only the end or purpose of the individual in his actual existence, but of the individual daemon itself — and as such, an end in itself:⁶

⁶ Goethe's "activity" (Tun, Tätigkeit, Wirken), as we have here begun to define it and as will be progressively further determined in the remainder of this work, is always a *moral* (moralisch) or *ethical* (sittlich) activity, his philosophy of human existence and activity as a whole, in a sense a moral or ethical teaching:

... unsre Sittenlehre ... ist rein tätig ... (8 434; on purity (Reinheit), see pp. 84-86, 211-213);

... alles, was sich unter Menschen im höheren Sinne ereignet, aus dem ethischen Standpunkte betrachtet, beschaut und beurteilt werden muss ... (17 386; on the higher life (das Höhere), see pp. 554-605);

Jedes Geschäft wird eigentlich durch ethische Hebel bewegt ... (12 754);

... wenn ein guter Mensch mit Talent begabt ist, so wird er immer zum Heil der Welt sittlich wirken, sei es als Künstler, Naturforscher, Dichter oder was alles sonst. (24 312);

Der Mensch, der seinen Trieben und Neigungen unaufhaltsam nachhängt, entfernt sich immer mehr von der Einheit des Ganzen (i.e., as will be seen, simultaneously the wholeness of his inner life (pp. 54-55, 58-60), the wholeness of his particular actions (pp. 61-62), and the whole of such actions, the world of culture (pp. 151-158)), ja sogar von denen, die ihm allenfalls noch ähnlich sein könnten, er macht keine Ansprüche an die Menschheit, und so trennt er sich selbst von den Menschen. Dieses gilt so gut vom Sittlichen als vom Künstlichen, denn da alle Handlungen des Menschen aus einer Quelle kommen, so gleichen sie sich auch in allen ihren Ableitungen. (13 245; on similarity (Ähnlichkeit, Gleichheit), see image (Gleichnis), pp. 142-145);

... der Dichter in seiner höchsten Funktion, als Repräsentant des natürlichsten Zustandes, der feinsten Lebensweise, des reinsten sittlichen Bestrebens ... und der ernstesten Gottesbetrachtung ... (21 937; again on purity, see pp. 84-86, 211-213; on God as underlying the life of the ideal world of culture, pp. 152-155);

... von dem Schriftsteller höchste moralischen Bildung gefordert wird ... (21 444);

Hat ein Poet den hohen Gehalt der Seele ..., so wir seine Wirkung immer sittlich sein, er mag sich stellen, wie er wolle. (24 607);

(Das Sittliche ist in die Welt gekommen) durch Gott selber, ... wie alles andere Gute. Es ist kein Produkt menschlicher Reflexion, sondern es ist angeschaffene und angeborene schöne Natur. Es ist mehr oder weniger den Menschen im allgemeinen angeschaffen, im hohen Grade aber einzelnen ganz vorzüglich begabten Gemütern. Diese haben durch grossen Taten oder Lehren ihr göttliches Innere offenbaret, welches sodann die Schönheit seiner Erscheinung die Liebe der Menschen ergriff und zur Verehrung und Nacheiferung gewaltig fortzog. (24 614-615; on beauty (Schönheit), see p. 138 (f.33) ff.; on (spiritual) love, p. 110 (f.25));

In particular, the ideal world of culture, i.e., as we shall see, the whole formed by "actions" in Goethe's sense of the word (pp. 151-158), is often termed by him a moral or ethical world order:

... uns ... die höchste Freiheit ... geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der *sittlichen Weltordnung* in Einklang setzen ... Dies ist bald gesagt und geschrieben, steht aber auch nur als Aufgabe vor uns, deren Auflösung wir unsre Tage durchaus zu widmen haben. Jeder Morgen ruft zu: das Gehörige zu tun ... (21 819-820)

Conversely, however, when Goethe terms an action "moral" or "ethical," he is abstracting its nature from the further determinations he himself provides for "activity," or conceiving that action's

Die Tat ist alles ... (5 465);

... die Tat (ist) überall entscheidend ... (9 506);

Die Tätigkeit ist was den Menschen glücklich macht ... (3 575);

... die Tätigkeit ist das Glück ... (9 328);

Dieses Tun, das einzig schätzenswerte,
Das hervordringt aus dem eignen Busen,
Das sich selbst bewegt und seines Kreises
Holden Spielraum wiederkehrend ausfüllt,
Lob ich höchstens: denn es zu belohnen
Bin ich selbst nicht mächtig gnug; es lohnt sich
Jeder selbst, der sich im stillen Hausraum
Wohl befleissigt übernommenen Tagwerks,
Freudig das Begonnene vollendet. (3 588; partially quoted, p. 11)

In this respect, the particular form or nature of a given action is secondary to the existential necessity of activity in general:

... (es ist) ganz einerlei, an welchen Gegenständen man seine Tätigkeit üben ... mag. (19 588);

general ideal or spiritual nature abstracted from its particular ideal or spiritual nature, as concrete particular work performed by a concrete particular individual. Similarly, when he refers to the world of culture as moral or ethical world, he is regarding the ideal world of culture abstracted from the moment of concrete particularity attaching to it, or conceiving it abstractly. A fully developed moral or ethical teaching in a *traditional* sense is consequently not to be found in Goethe's philosophy of human existence and activity.

This, in turn, could be explained in terms of the historical context of Goethe's philosophizing, as reflecting his *criticism* of moral and ethical views of predecessors and contemporaries, and of traditional morality and ethics generally — first of all, as not conceiving the inner life in relation to the moral or ethical action as a whole, i.e., the universal ideal or spiritual nature of moral or ethical action and the multiple particularity of the inner life (feelings, pleasures, impulses, etc.) as a unified totality; secondly, as not grasping the moral or ethical action, as well as collective ethical institutions and the totality of moral and ethical actions, the world of culture as moral or ethical world, concretely, in terms of their concrete, individually-conditioned nature, and thus further without real qualitative differentiation, or in regarding the moral or ethical life generally, and the moral or ethical world, abstractly (see, for example, on Kant, pp. 265, 267-268 below and in Appendix III, pp. 793-795; on Fichte, in Appendix III, pp. 828-831; on Schelling, in Appendix III, pp. 995-1000; on Hegel, pp. 261-263 below and in Appendix III, pp. 1121-1127). For on the one hand, according to Goethe,

(Man) musste (das Sittliche) ... *aus dem ganzen Komplex der gesunden menschlichen Natur* ... entwickeln. (21 789)

On the other hand:

Niemand gehört als sittlicher Mensch der Welt an (i.e., the ideal world as ethical world is abstract, both as it is developed in traditional theories, and as Goethe himself employs the term). ... Hingegen als das, wozu ihn die Natur besonders gebildet, als Mann von Kraft, Tätigkeit, Geist und Talent gehört er der Welt. (15 1059)

Tut was ihr wollt: es ist ganz einerlei! (9 24);

... die Tätigkeit ist das Glück, und für den, der die Freuden eines ununterbrochenen Bestrebens empfangen kann, ist der erworbene Reichtum ohne Bedeutung. (9 328; partially quoted, p. 13)

Activity, moreover, is not only for Goethe an end in itself, it is the determining factor in, or the measure of, the quality of an individual's *life* (Leben) or *liveliness* (Lebendigkeit):

... im Leben (es) bloss aufs Tun ankomme ... (10 246);

... und sein leben sei die Tat. (8 336);

... (es) kommt bloss darauf an, ob ... die Tat lebendig sei ... (24 674);

Der Mensch ist ... ein lebendes, handelndes und wirkendes Wesen. (13 202)

For individual human beings, as well as for living things generally, life necessarily manifests and specifies itself in activity:

... das Leben der Welt äussert sich (in Tätigkeiten) ... und alle Spezifikationen (sind) hartnäckig und zäh ... (16 401)

Conversely, activity causes or results in enhances liveliness:

... Tätigkeit ... (bewirkt) ... das Leben. (14 866);

... die Tat belebt ... (7 590);

... nur ununterbrochene Tätigkeit nach innen und aussen mich lebendig erhält ... (21 189)

While a full understanding of Goethe's notions of life will only gradually emerge in the following pages,⁷ so much for the moment is clear: "life" or "lively" (lebendig) is not identical in Goethe's thinking on human nature with an individual's physical existence. The individual can be physically alive and not lively (lebendig) in the sense of active (tätig). The life or liveliness that is reflected in human activity is

⁷ See in particular, pp. 17-20, 47-48, 51-53, 92-96, 158-188.

rather in Goethe's view the culmination or consummation, the end or purpose of physical human life. Applied to man, therefore, statements such as "Leben schafft Leben" (21 411) or "der Zweck des Lebens ist das Leben selbst" (WA IV 11 22) imply always activity. When, on the other hand, the individual reaches this quality of life, when he acts, that quality of life tends to persist: "Leben," through or in terms of activity, "schafft Leben;" "die Tat belebt" with the result that "dein Leben (ist) Tat um Tat" (8 337), or, to paraphrase Goethe, that 'Taten schaffen Taten.' And again, this activity, this higher form or manifestation of physical life, entails the fusion or immanent relation of inner daemon and the outer world. Hence Goethe writes: "nur ununterbrochene Tätigkeit *nach innen und aussen* mich lebendig erhält" (21 189, p. 14). The individual's activity is "directed at" — that is to say, strives to reflect and conform to — both the individual's particular individuality and the outer world.

The asserted persistence of life or liveliness through a series of actions is associated with a further determination of individual activity in Goethe's thought — namely, that is (or more precisely, that it must ideally be) *unending* (unendlich), *un-ceasing*, *continuous*:⁸

... nur *ununterbrochene* Tätigkeit ... mich lebendig erhält ... (21 189);

Nur rastlos betätigt sich der Mann. (5 195);

Der Mensch will immer tätig sein. (17 722; above, p. 10);

Dieses Tun, das einzig schätzenswerte,
Das hervordringt aus dem eignen Busen,
Das sich selbst bewegt und seines Kreises
Holden Spielraum *wiederkehrend* ausfüllt ... (3 588; above, pp. 11, 12)

Activity is not the specification of an individuality that has been once and for all achieved, but a specification in which the individual continually finds and realizes his individuality. Inwardly, or in terms of his inborn daemon, an individual remains

⁸ An individual can cease to be active, but in so doing he errs or acts falsely; see pp. 438-440.

the same (pp. 3-4), but outwardly, or as actually existing individual, he is constantly growing and developing:

Der Mensch ist mit jeder Minute ein anderer, doch sich selbst sonderbar gleich beharrlich in der Veränderung. (22 390);

Zu wandeln und auf seinen Weg zu sehen,
Ist eines Menschen erste, nächste Pflicht ... (6 196);

Das leben gehört den Lebendigen an, und wer lebt, muss auf Wechsel gefasst sein. (8 33)

For, as the outer world is continually changing —

Es ist ... sehr merkwürdig zu sehen, wie in unserer Zeit nichts, auch nur einen Augenblick, an seiner Stelle bleiben kann, und alles sich wo nicht verbessert doch immer verändert. (19 260);

Willst du nach den Früchten greifen,
Eilig nimm dein Teil davon!
Diese fangen an zu reifen,
Und die andern keimen schon;
Gleich mit jedem Regengusse
Ändert sich dein holdes Tal,
Ach, und in demselben Flusse
Schwimmst du nicht zum zweiten Mal. (1 513);

Die Welt ist wie ein Strom, der in seinem Bette fortläuft, bald hier, bald da zufällig Sandbänke ansetzt und von diesen wieder zu einem andern Wege genötigt wird. Das geht alles so hübsch und bequem und nach und nach; dagegen die Wasserbaumeister eine grosse Not, wenn sie diesem Wesen entgegenarbeiten wollen. (22 457);

Verweilst du in der Welt, sie flieht als Traum,
Du reisest, ein Geschick bestimmt den Raum;
Nicht Hitze, Kälte nicht vermagst du fest zu halten ... (3 324);

Still und eng und ruhig auferzogen
Wirft man uns auf einmal in die Welt;
Uns umspülen hunderttausend Wogen,
Alles reizt uns, mancherlei gefällt,
Mancherlei verdriesst uns, und von Stund zu Stunden
Schwankt das leicht unruhige Gefühl;
Wir empfinden, und was wir empfunden,
Spült hinweg das bunte Weltgewühl. (1 55)

... ungleich sind die Stunden ... (5 313)

— so is therefore “das Gehörige des Augenblicks” (p. 11), the required fusion of inner daemon and the outer world represented in the individual’s actually existing individuality and actions:

Der Mensch ist ungleich, ungleich sind die Stunden,
Und niemand hat Erwünschtes fest in Armen ... (5 313; p. 16);

Des Menschen Seele
Gleich dem Wasser:
Vom Himmel kommt es,
Zum Himmel steigt es,
Und wieder nieder
Zur Erde muss es,
Ewig wechselnd.
(1 306; this passage is interpreted in detail below, p. 98);

Zu wandeln und auf seinen Weg zu sehen,
Ist eines Menschen erste, nächste Pflicht ... (6 196; p. 16)

This means, in turn, that particular actions must be continually forsworn and relinquished. They are for Goethe “covers” (Hüllen), “skins” (Häute) or “shells” (Schalen), representing at a given moment the lively fusion of daemon and the outer world, but always “left behind” or “abandoned”:

Täglich werf ich eine neue Schale ab und hoffe als ein Mensch wiederzu-
kehren. (19 51);

... der Mensch hat viel Häute abzuwerfen, bis er seiner selbst und der
weltlichen Dinge nur einigermassen sicher wird. (18 677);

... was für Häute muss man abstreifen, wie wohl ist mirs, dass sie nach
und nach weiter werden ... (18 618);

Ich weiss nicht, was mir hier gefällt,
In dieser engen, kleinen Welt
Mit holdem Zauberband mich hält?
Vergess ich doch, vergess ich gern,
Wie seltsam mich das Schicksal leitet;
Und ach, ich fühle, nah und fern
Ist mir noch manches zubereitet.
O wäre doch das rechte Mass getroffen!
Was bleibt mir nun, als eingehüllt,
Von holder Lebenskraft erfüllt,
In stiller Gegenwart die Zukunft zu erhoffen! (1 72);

... die ganze Lebenstätigkeit verlangt eine Hülle, ... damit sie das, was
ihrem Innern spezifisch obliegt, vollbringe. Diese Hülle mag nun als ...

Haut oder Schale erscheinen; alles was zum Leben hervortreten, alles was lebendig wirken soll, muss eingehüllt sein. (17 17)

Each action corresponds to and reflects a particular stage in the individual's development and particular outer conditions, entails a transformation (Verwandlung) and specification of "alles, was in und an uns ist" (21 822; p. 11), of inborn daemon and its relations with the world, at a particular moment of time, but loses its interest or significance as soon as inner and outer conditions change:

Überhaupt habe ich bei Herausgabe meiner Werke sehr lebhaft gefühlt, wie fremd mir diese Sachen geworden sind, ja dass ich fast kein Interesse mehr daran habe. (19 515);

... diese Lieder des Divans gar kein Verhältnis mehr zu mir haben. Sowohl was darin orientalisch als was darin leidenschaftlich ist, hat aufgehört in mir fortzuleben; es ist wie eine abgestreifte Schlangenhaut am Wege geblieben ...

Es geht mir übrigens öfter mit meinen Sachen so, dass sie mir gänzlich fremd werden ... (24 200-201);

... die Tätigkeit ist das Glück, und für den, der die Freuden eines ununterbrochen Bestrebens empfinden kann, ist der erworbene Reichtum ohne Bedeutung. (9 328; pp. 13, 14);

Nicht Hitze, Kälte nicht vermagst du fest zu halten,
Und was dir blüht, sogleich wird es veralten. (3 324; p. 16)

The specification of inborn and acquired individuality in particular actions, particular "skins" or "shells," is necessary, the individual is lively (lebendig) only in so far as he brings these about, but his activity is unending, remains the perpetual end or objective of his existence; or his liveliness (Lebendigkeit) transcends its manifestations in particular actions, manifest itself ultimately only in an unending series of actions. In this sense, "der Mensch ohne Hülle ist eigentlich der Mensch" (8 354).

If, however, the individual remains content with his past actions, attempts to fix inner and outer conditions and resist change, he will cease to develop as an individual, cease to be lively, fail to realize "das Gehörige des Augenblicks":

Ei, bin ich denn darum achtzig Jahre alt geworden, dass ich immer das-selbe denken soll? Ich strebe vielmehr täglich, etwas anderes, Neues zu denken, um nicht langweilig zu werden. Man muss sich immerfort verändern, erneuen, verjüngen, um nicht zu verstokken. (23 690);

(Sie) werden ... mir gestehen (, sagte Wilhelm), dass der Mensch der Veränderung nicht widersteht, welch die Zeit hervorbringt. — Freilich, sagte der Alte, aber doch der am längsten sich erhält, hat auch etwas geleistet (i.e., was active in terms of the changes brought by time). (8 159);

Der Mensch kann in keine gefährlichere Lage versetzt werden, als wenn durch äussere Umstände eine grosse Veränderung seines Zustandes bewirkt wird, ohne dass seine Art zu empfinden und zu denken darauf vorbereitet ist (i.e., the danger arises when the individual disregards or denies changed outer conditions, and as a result fails to respond to these in terms of his particular manner of conception (Vorstellungsart)). (7 305-306);

Willst du dir ein gut Leben zimmern,
Musst ums Vergangne dich nicht bekümmern.
Und wäre dir auch was verloren,
Erweise dich wie neugeboren.
Was jeder Tat will, sollst du fragen;
Was jeder Tag will, wird er sagen.
Musst dich am eignen Tun ergetzen ... (JA 2 168);

... (der) Wahn ... (, dass man) in einen frühern ... Zustand ... zurückkehren (könne) ... (9 102)

Only with the death of the individual does the series of his lively actions (lebendige Taten) come to an end:

Der Mensch hat verschiedene Stufen, die er durchlaufen muss, und jede Stufe führt ihre besonderen Tugenden und Fehler mit sich, die in der Epoche, wo sie kommen, durchaus als naturgemäss zu betrachten und gewissermassen recht sind. Auf der folgenden Stufe ist er wieder ein anderer, von den früheren Tugenden und Fehlern ist keine Spur mehr, aber andere Arten und Unarten sind an deren Stelle getreten. Und so geht es fort, bis zu der letzten Verwandlung, von der wir noch nicht wissen, wie wir sein werden. (24 470)

Hence Goethe's admonition:

Lassen Sie den Vorsatz nicht fahren, in ein tätiges Leben überzugehen, und eilen Sie, die guten Jahre, die Ihnen gegönnt sind, wacker zu nutzen. (7 206)

Die strenge Grenze doch umgeht gefällig
Ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt;
Nicht einsam bleibst du, bildest dich gesellig,
Und handelst wohl so, wie ein anderer handelt:
Im Leben ist bald hin-, bald wiederfällig,
Es ist ein Tand und wird so durchgetandelt.
Schon hat sich still der Jahre Kreis geründet,
Die Lampe harret der Flamme, die entzündet.
“Urworte • Orphisch” TYXH, das Zufällige (1 523)

II. Limitation and Restriction by the Outer World; Conditionality

Both in terms of the individual's concrete, actual existence and his ensuing activity the individual's daemon “(greift) mit unbedingten Wollen ... in die Welt (ein)” (2 619; p. 9). His will in this respect is unconditioned (unbedingt) in the sense that his dependency upon the outer world is necessary.

The outer world, however, does not lie passively about the individual supply awaiting his actions, is not fully malleable to the striving of his particular inborn individuality for development and the self-fulfillment of activity. The individual “wirkt ... auf (seine Umgebung),” but “was den Menschen umgibt wirkt ... auf ihn” (17 439) as well:

Sowie wir geboren werden, fängt die Welt an, auf uns zu wirken, und das geht so fort bis ans Ende. (24 159)

The individual is to a large extent for Goethe —

... genötigt ..., sein einzelnes, einseitiges, ohnmächtiges Wesen ... zu etwas zu machen, gegen Verhältnisse, die ihn widersprechen ... (20 523)

Outer *circumstances* (Verhältnisse, Bedingungen, Umstände), *surroundings* (Umgebungen) and *conditions* (Zustände, Bedingungen, Verhältnisse) “machen unsere Existenz,” but “rauben sie zugleich” (20 711; p. 8). The world about the individual resists him, “hems him in”:

(Der Dämon) kommt ... in mancherlei Beziehungen, wodurch sein erster und ursprünglicher Charakter in seinen Wirkungen gehemmt, in seinen Neigungen gehindert wird ... (2 617; above, p. 1);

... alle Kraft dringt vorwärts in die Weite,
 Zu leben und zu wirken hier und dort;
 Dagegen engt und hemmt von jeder Seite
 Der Strom der Welt und reisst uns mit sich fort. (3 278; p. 10)

The individual is thus not only *inwardly* conditioned (bedingt), limited (begrenzt) or restricted (beschränkt, begrenzt) in terms of the one-sided nature of his particular daemon over and against the totality of the species (pp. 4-8), but the development of his acquired individuality and all of his actions are *outwardly* conditioned, limited or restricted:

... die Umgebungen, wir mögen uns stellen, wie wir wollen, (uns) immer beschränken ... (12 605);

Wir ... fühlen uns immer bedingt; die Personen, die Gegenstände, die uns umgeben, haben auf uns ihren Einfluss ... Wir sind die Sklaven der Gegenstände ... (24 279);

Säugamme und Wärterin, Vater oder Vormund, Lehrer oder Aufseher, sowie alle die ersten Umgebungen an Gespielen, ländlicher oder städtischer Lokalität, alles bedingt die Eigentümlichkeit (i.e., the inborn, particular nature of the daemon (pp. 1-3) durch frühere Entwicklung, durch Zurückdrängen oder Beschleunigen ... (2 618);

Der Mensch, abgesehen von der Herrschaft, in welcher die Passion ihn fesselt, ist noch von manchen notwendigen Verhältnisse gebunden. (9 541)

“Das menschliche Leben,” the individual’s striving for concreteness, the realization of the potential of his inborn daemon,

... scheint ein herrlich Los:
 Der Tag wie lieblich, so die Nacht wie gross!

But this striving finds itself limited or restricted, and is in this sense “confused” (verworren):

Und wir, gepflanzt in Paradieses Wonne,
 Geniessen kaum der hochehrachten Sonne,
 Da kämpft sogleich verworrene Bestrebung
 Bald mit uns selbst und bald mit der Umgebung;
 Keins wird vom andern wünschenswert ergänzt ... (1 474)

Similarly Goethe writes that the individual's "unendliche(e) Ausbildung" — i.e., the unceasing development of his particular daemon in the outer world, the self-actualization whereby he "seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht" —

... *würd(e)* ... das Glück des Lebens entscheiden, wenn nicht innre und äussre Hindernisse dem schönen Lauf zur Vollendung sich entgegen stellen. (17 11)

Given outer conditions and circumstances will *further* (fördern) a given particular individual in certain respects, i.e., will correspond to the particularity of his inborn daemon, but will necessarily *oppose* (hindern) him in others; and in these respects he will be limited or conditioned:

... jedes Unternehmen, so wie jeder Mensch, von seinem Zeitalter ebensowohl leide, als man davon gelegentlich Vorteil zu ziehen im Fall ist ... (13 146);

... die Tätigkeit des Zeitalters fördert und hindert (uns) ... (9 588);

... der Schriftsteller so wenig als der handelnde Mensch bildet die Umstände, unter denen er geboren wird und unter denen er wirkt. Jeder, auch das grösste Genie, leidet von seinem Jahrhundert in einigen Stücken, wie er von andern Vorteil zieht ... (14 181)

No individual is completely furthered in his development and activity by the world:

Jeder Mensch findet sich von den frühesten Momenten seines Lebens an ... immerfort bedingt, begrenzt in seiner Stellung. (8 456; p. 5)

The limiting and conditioning influence of the outer world upon the individual arises for Goethe in four main respects. First of all, every individual is more or less restricted and conditioned by the *times* or *era* (Zeit, Zeitalter, Jahrhundert) in which he lives:

... jeder Mensch ... von seinem Zeitalter ebensowohl leide, als (er) davon gelegentlich Vorteil zu ziehen im Fall ist ... (13 146);

... die Tätigkeit des Zeitalters fördert und hindert (uns) ... (9 588);

Jeder ... leidet von seinem Jahrhundert in einigen Stücken, wie er von andern Vorteil zieht ... (14 181; p. 22);

... (wir) glauben . . aus uns selbst zu handeln, unsre Tätigkeit, unsre Vergnügungen zu wählen; aber freilich, wenn wir es genau ansehen, so sind es nur die Plane, die Neigungen der Zeit, die wir mit aufzuführen genötigt sind. (9 197);

... der Künstler ... ist ja auch ein Teil des Publikums, auch er ist in gleichen Jahren und Tagen gebildet, auch er fühlt die gleichen Bedürfnisse, er drängt sich in derselbigen Richtung, und so bewegt er sich glücklich mit der Menge fort ... (13 147);

Die Menschen sind als Organe ihres Jahrhunderts anzusehen ... (9 623);

Die grössten Menschen hängen immer mit ihrem Jahrhundert durch eine Schwachheit zusammen. (9 176);

Mit den Irrtümern der Zeit ist schwer sich abzufinden: widerstrebt man ihnen, so steht man allein; lässt man sich davon befangen, so hat man auch weder Ehre noch Freude davon. (9 553);

... gerade das, was am allgemeinsten als wahr anerkannt wird, ist gewöhnlich nur ein Vorurteil der Masse, die unter gewissen Zeitbedingungen steht ... (20 575)

For in Goethe's view all cultural, social and political institutions of the particular culture or *nation* (Nation, Volk) of which he is a member, as well as all aspects of the *legacy of culture* or *cultural tradition* (Überlieferung) with which the individual comes into contact (as themselves arising in a particular culture, a particular era or moment in history), are more or less conditioned, limited or restricted:

... ein reiner Kultus jeder Art, sobald er an Orte beschränkt und durch die Zeit bedingt ist, (kann) eine gewisse Heuchelei niemals ganz ablehnen ... (11 686);

Jedes Jahrhundert strebt nach seiner Art ins Saeculum und sucht, das Heilige gemein, das Schwere leicht und das Ernste lustig zu machen ... (Stein 6 190);

... die Geschichte der Kirchen und Nationen (wird) dadurch so verwirrt, dass der Hauptgedanke, der höchst rein und klar den Weltlauf begleiten man, durch den Augenblick, das Jahrhundert, durch Lokalitäten und sonstige Besonderheiten getrübt, gestört und abgelenkt wird. (21 849);

So unübersetzlich sind die Eigenheiten jeder Sprache: denn vom höchsten bis zum tiefsten Wort bezieht sich alles auf Eigentümlichkeiten der Nation, es sei nun in Charakter, Gesinnungen oder Zuständen. (11 87);

... sowohl Boden und Klima als Nahrung und Beschäftigung einwirkt, um den Charakter eines Volkes zu vollenden. (24 333);

... die Sitten der Völker. An ihnen zu lernen, wie aus dem Zusammentreffen von Notwendigkeit und Willkür ... ein Drittes hervorgeht, was weder Kunst noch Natur, sondern beides zugleich ist, notwendig und zufällig ... (17 85);

... Kunst und Wissenschaft ... (sind) ein Ewiges ..., das im Zeitverlaufe ... Vorzüge und Mängel durcheinander mischt. (9 628);

Das Verhältnis der Künste und Wissenschaften zum Leben ist nach Verhältnis der Stufen, worauf sie stehen, nach Beschaffenheit der Zeiten und tausend andern Zufälligkeiten sehr verschieden ... (9 561);

... da (das Genie) nach aussen wirkt, so ist es vielfach bedingt, durch Stoff und Zeit ... (17 712);

... jeder Künstler auf gar vielfache Weise bedingt ist, durch sein besonderes Talent (i.e., in terms of his inborn daemon), durch Vorgänger und Meister, durch Ort und Zeit, durch Gönner und Besteller. (11 501-502);

... (Lessing musste) in einer so erbärmlichen Zeit leben ..., die ihm keine besseren Stoffe gab, als in seinen Stücken verarbeitet sind ... Auch dass er immerfort polemisch wirkte und wirken musste, lag in der Schlechtigkeit seiner Zeit. (24 239);

... keine Überlieferung (kann) ihrer Natur nach ganz rein gegeben, und wenn sie auch rein gegeben würde, in der Folge jederzeit vollkommen verständlich sein könnte, jenes wegen Unzulänglichkeit der Organe, durch welche überliefert wird, dieses wegen des Unterschieds der Zeiten, der Orte ...

Das Innere, Eigentliche einer Schrift ... zu erforschen, sei daher eines jeden Sache ... (10 558)

What a pure cult (reiner Kultus) for Goethe is, the pure or clear main thought (Hauptgedanke), “das Innere, Eigentliche” of cultural institutions and traditions, particular actions or created works, their inner, ideal necessity (Notwendigkeit), as opposed to their outward accidental (zufällig) character, the eternal (Ewige), the truth of history, and so forth — the meaning of all these notions will only gradually become apparent in the following pages, as the nature of the individual’s assimilation from the outer world and creative activity are developed.⁹ For all cultural and social institutions, beliefs, conventions, etc., emerge in Goethe’s view as the result of *individual* assimilation and activity, and our discussion of these has only commenced. At present, there-

⁹ See in particular pp. 151-158, 162 (f.46), 226-233, 576 (f.108), 592-593.

fore, it can only be simply asserted, in anticipation of the following, that in Goethe's thinking cultural, social and political institutions, collective beliefs, conventions, particular nations, cultures, times or eras, as well as the cultural tradition (Überlieferung) from all nations, cultures, times or eras, upon which every individual depends for his growth and development, while in a sense "inwardly" or ideally necessary, pure or true, are "outwardly" — and to varying degrees — conditioned and restricted, more or less impure, accidental or untrue. They are, in other words, themselves for Goethe concrete, particular or individual:

... erzeugen wir jedem Volk, jeder Volksabteilung die Gebühr und Ehre, dass wir ihnen auch einen Charakter zuschreiben ... (12 592);

... die auf der Erde verbreiteten Nationen sind so wie ihre mannigfaltigen Verzweigungen (i.e., particular conventions, institutions, etc., within a given nation) als Individuen anzusehen ... (2 617);

Jede Nation hat Eigentümlichkeiten, wodurch sie von den andern unterschieden wird ... (JA 38 204);

... jede Nation (hat) eine von dem allgemeinen Eigentümlichkeiten der Menschheit abweichende besondere Eigenheit ... (9 599);

... die Zeiten sind ungleich, und die Menschen unter sich ungleich, und die Verhältnisse. (22 798);

... was am allgemeinsten als wahr anerkannt wird, ist gewöhnlich nur ein Vorurteil der Masse, die unter gewissen Zeitbedingungen steht und die man daher ebensogut als ein Individuum ansehen kann. (20 575; partially quoted, p. 23)

Like the individual human being, whose daemon or inborn particular nature (Eigentümlichkeit, Eigenheit) is "notwendig(), bei der Geburt unmittelbar (ausgesprochen)" (2 617; above, pp. 1, 4), that is to say, which is necessary and unconditioned (unbedingt) as particular daemon, and whose dependency upon the outer world is similarly necessary and unconditioned, but who is nevertheless conditioned, limited or restricted, both by the particularity of his daemon and his relations with the world; so the outer world generally, particular nations or cultures, their particular institutions, conventions, beliefs, and so forth, the times, in short, in which particular individuals live, are construed in Goethe's thought to be simultaneously necessary and acciden-

tal, unlimited (unbegrenzt) and limited, unconditioned and conditioned — with the proportion of the former to the latter varying in each case in a way that is itself accidental:

Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet ... (7 75);

Man mag sich die Bildung und Wirkung der Menschen unter welchen Bedingungen man will denken, so schwanken beide durch Zeiten und Länder, durch Einzelheiten und Massen, die proportionierlich und unproportionierlich aufeinander wirken ... Gesetz und Zufall greifen ineinander ... (16 341)

It follows, therefore, that a given individual, in his dependency upon the outer world, will necessarily be to a greater or lesser extent restricted or conditioned by it — either in so far as he does not perceive the “inner” necessity or truth of the world about him, and/or in so far as the particularity of the times in which he lives directly opposes (hindert), or does not further (fördern), his particular individuality.

Secondly, the individual is conditioned or restricted by the outer world in terms of the particularity of his own relations with it. The age or nation in which the individual lives is conditioned and restricted, and so, accordingly, is the individual. But this is a universal limitation exerted upon all the individuals of that given age or nation (as then individually modified, according to the particular daemon of each). Each individual, however, occupies only a particular *position* (Stellung) or *location* (Ort) in the world, and is thereby further conditioned and restricted:

Der einzelne beschränkte Mensch gibt seine nächsten Zustände nicht auf, wie auch das grosse Ganze sich verhalten möge. (11 650; p. 5);

Jeder Mensch findet sich von den frühesten Momenten seines Lebens an ... immerfort bedingt, begrenzt in seiner Stellung. (8 456; pp. 5, 22);

Da nun ... unser Individuum ... doch von der Zeit abhängt, wohin es gesetzt, von dem Ort, wohin es gestellt, so haben diese Zufälligkeiten Einfluss auf das notwendig Gegebene (i.e., the inborn daemon, and the outer world, in terms of both real and ideal necessity (p. 5, f. 1), or as (ideally) necessary and accidental, true and untrue, and so forth). (JA 40 40)

Here the individual is limited not only by his personal, social, familiar and economic circumstances, his upbringing, education, means of livelihood, and so forth (factors which are not only themselves accidentally determined and conditioned, but which may or may not further the individual in terms of his particular inborn and acquired individuality) —

... die Personen, die Gegenstände, die uns umgeben, haben auf uns ihren Einfluss ... (24 279; p. 21);

Säugamme und Wärterin, Vater oder Vormund, Lehrer oder Aufseher, sowie alle die ersten Umgebungen an Gespielen, ländlicher oder städtischer Lokalität, alles bedingt die Eigentümlichkeit durch frühere Entwicklung, durch Zurückdrängen oder Beschleunigen ... (2 618; p. 21);

... jeder Künstler auf gar vielfache Weise bedingt ist, ... durch Vorgänger und Meister, durch Ort und Zeit, durch Gönner und Besteller. (11 501-502; pp. 24);

Der Mensch ist ein einfaches Wesen. Und wie reich, mannigfaltig und unergründlich er auch sein mag, so ist doch der Kreis *seiner Zustände* bald durchlaufen. (24 594);

Jeder Mensch hat eigene Zustände. (Bied 442);

... jeder Einzelne muss ... in seiner Eigentümlichkeit betrachtet werden, und man hat neben seinem Naturell (i.e., his particular inborn daemon) auch noch seine frühern Umgebungen, seine Bildungsangelegenheiten ... in Anschlag zu bringen. (19 633; partially quoted, p. 3)

— but by the resulting necessary one-sidedness of his development, of his acquired individuality, relative to the world about him, his nation or the times in which he lives, for example, whose totalities he is unable to grasp or encompass:

Jede Bildung ist ein Gefängnis ... (23 148);

Alle Menschen gross und klein
Spinnen sich ein Gewebe fein,
Wo sie mit ihrer Scheren Spitzen
Gar zierlich in der Mitte sitzen. (3 383);

... der Mensch ist ein wahrer Narziss; er bespiegelt sich überall gern selbst; er legt sich als Folie der ganzen Welt unter. (9 39);

... der Mensch in der Gegenwart, ja vielmehr noch in der Erinnerung die Aussenwelt nach seinen Eigenheiten bildend modele. (11 846);

... der Mensch, der alles notwendig auf sich bezieht, unterlässt nicht, sich mit dem Wahne zu schmeicheln, dass wirklich das All, dessen Teil er freilich ausmacht, auch einen besondern merklichen Einfluss auf ihn ausübe. (17 641)

Thirdly, the individual is restricted and conditioned by the outer world in the sense that he is directly opposed in his creative life by other individuals:

... sobald die Welt den einzelnen Strebenden erblickt, sobald erschallt ein allgemeiner Aufruf, sich ihm zu widersetzen. Alle Vor- und Mitwerber sind höchlich bemüht, ihn mit Schranken und Grenzen zu umbauen, ihn auf jede Weise zu retardieren, ihn ungeduldig, verdriesslich zu machen und ihn nicht allein von aussen, sondern auch von innen zum Stocken zu bringen. (16 417)

This opposition and the resulting conflict (Streit, Kampf) or division (Trennung) between individuals arises necessarily from the fact that all are inwardly and outwardly restricted or conditioned — in particular, in terms of their respective manners of conceiving or thinking about the world (pp. 6-8), and these, in turn, as they are developed (ausgebildet) in their respective existences and reflected in their actions — and further conditions or restricts individual existence:

Es gibt unter den Menschen gar vielerlei Widerstreit, welcher aus den verschiedenen, einander entgegengesetzten, nicht auszugleichenden Denk- und Sinnesweisen sich immer aufs neue entwickelt. (14 705);

... der Mensch sei ein so beschränktes Wesen, dass, wenn sein Geist sich auch dem Grossen geöffnet habe, er doch niemals die Grossheiten verschiedener Art ebenmässig zu würdigen und anzuerkennen Fähigkeit erlangte. (11 419-420; partially quoted, p. 5);

... bei allen Streitigkeiten kommt am Ende doch nichts weiter heraus, als dass sich zwei entgegengesetzte, nicht zu vereinigende Vorstellungsarten recht deutlich aussprechen und jeder auf der seinigen nur desto fester und strenger beharrt. (WA IV 19 434);

Sie glauben miteinander zu streiten,
Und fühlen das Unrecht von beiden Seiten. (1 425);

... und der Parteigeist, der meistens Kollegen trennt, macht dem Friedfertigen das Leben am sauersten und füllt die Lustörter der Wissenschaften mit Hader und Zank. (18 640);

Nahe verwandt schienen sich die ersten Menschen, aber ihre Beschäftigungen trennten sie bald. (10 150);

Alle Streitigkeiten der Ältern und Neuern bis zur neusten Zeit entspringen aus der Trennung dessen, was Gott in seiner Natur vereint hervorgebracht. Recht gut wissen wir, dass in einzelnen menschlichen Naturen ... Einseitigkeiten der Vorstellungsart notwendig entspringen, indem der Mensch die Welt nur durch sich kennt und also naiv anmasslich, die Welt durch ihn und um seinetwillen aufgebaut glaubt ... (Er quält) sich in einer unerfreulichen Beschränkung immerfort (ab) ... und niemals (begreift), warum er so viele hartnäckige Gegner hat ... (17 778-779; partially quoted p. 7)¹⁰

In a conversation with Eckermann, Goethe divides his opponents into four main groups, and in so doing indirectly characterizes the kinds of opposition — from stupidity and envy to deficient development and justified opposition owing to inevitable human one-sidedness and limitation — every individual faces:

Zuerst nenne ich meine Gegner aus Dummheit; es sind solche, die mich nicht verstanden und die mich tadelten, ohne mich zu kennen. Diese ansehnliche Masse hat mir in meinem Leben viele Langeweile gemacht; doch es soll ihnen verziehen sein, denn sie wussten nicht, was sie taten. Eine zweite grosse Menge bilden sodann meine Neider. Diese Leute gönnen mir das Glück und die ehrenvolle Stellung nicht, die ich durch mein Talent mir erworben. Sie zerren an meinem Ruhm und hätten mich gerne vernichtet. Wäre ich unglücklich und elend, so würden sie aufhören. Ferner kommt eine grosse Anzahl derer, die aus Mangel an eigenem Sukzess meine Gegner geworden. Es sind begabte Talente darunter, allein sie können mir nicht verzeihen, dass ich sie verdunkele. Viertens nenne ich meine Gegner aus Gründen. Denn da ich ein Mensch bin und als solcher menschliche Fehler und Schwächen habe, so können auch meine Schriften davon nicht frei sein. (24 110-111)

Finally, the individual at this point in our analysis of his actual existence — or in terms of his immediate existence (unmittelbares Dasein) as arising from his “unmittelbar ausgesprochene begrenzte Individualität” (2 617; pp. 1, 4), his particular daemon, and his particular relations with the outer world — is restricted and conditioned by his own actions:¹¹

¹⁰ This passage, from *Aphorismen und Fragmente*, was excerpted on p. 7 in a slightly different fashion. As indicated there, and as will be seen in the following, there is a sense for Goethe in which the individual can enjoy an “erfreulichen Beschränkung,” and moreover can comprehend his opponents, the divisions between himself and others — namely, in so far as he develops all of his faculties to an “entschiedenen Einheit,” i.e., acts as a whole (als Ganzes wirkt) and creates a whole (Ganzes, Welt). See Chapter Three concerning the creation of a whole (pp. 56-57, 60-61, in particular), and Chapter Six concerning the individual’s subsequent knowledge (especially pp. 214-217, 224-346, 242-245).

¹¹ The individual’s *mediate* existence (mittelbares Dasein, vermitteltes Dasein) arises for Goethe in terms of his relations to the world of culture, the whole of true or perfect works (pp. 160-174, 177-178). Conversely, his actual existence, at this point in our analysis, while mediated by the outer

... die Tat belebt, aber beschränkt ... (7 590; p. 14);

Ach! unsre Taten selbst, so gut als unsre Leiden,
Sie hemmen unsres Lebens Gang. (5 163)

For, first of all, it follows from the above that the individual's actions are necessarily restricted or conditioned, since they represent the concretization or specification of inborn and acquired individuality, as themselves restricted or conditioned — the former, in terms of the individual's inborn and ineradicably one-sided, limited particular daemon, the latter, in terms of the limitation of the individual's relations with the world, and the restricted or conditioned nature of the outer world itself. More particularly, activity must take the form of particular actions, cannot be performed in the abstract. It is therefore more or less dependent on or reflective of — and thereby restricted or conditioned by — the positive conventions, traditions, inherent and assumed possibilities and strictures of a given form of activity, the social setting of the actions, etc. (these also being restricted or conditioned, as will be seen). But now the restriction or conditionality of his actions would be of no relevance to the individual did he not himself sense or recognize it. Indeed, the various forms of existential restriction and conditionality considered in the preceding, the limitation of the times in which he lives, his position in the world, his conflicts with other individuals, would not concern the individual, did not these forms of limitation evidence or manifest themselves in the restriction or conditionality of his actions, and were the latter not recognized as such by the individual. For as activity is the end or purpose of human existence, only in the restriction or conditionality of his actions will these other forms of limitation ultimately pertain to the individual. But in fact the individual does, in Goethe's view, feel the limitation of his actions, and hence of his existence generally:

(Der menschliche Geist) ... strebt nach Erfahrung und in ihr nach einer erweiterten reinern Tätigkeit, und dann bebt er wieder davor zurück, und

world generally, is still unmediated with respect to the world of culture — and thus not yet for us properly mediated.

zwar nicht mit Unrecht. Wie er vorschreitet, fühlt er immer mehr, wie er bedingt sei ... (16 394)

He recognizes or experiences — or more precisely, the individual in his immediate, necessary existence (cf. p. 5, f. 1) recognizes or experiences here — a discrepancy, a contradiction, between his particular actions and the inner totality of his inborn and acquired individuality that is to be represented or expressed in them, either in so far as various aspects of that inner totality are not in fact represented in his actions, and/or in so far as his actions, as necessarily concrete, particular, and thereby outwardly restricted or conditioned, do not fully correspond to that inner totality, or do so only in a restricted or conditioned manner:

Hiervon (i.e., in terms of his daemon) *sollte* nun ... das künftige Schicksal des Menschen ausgehen ... Dieses feste, zähe, dieses nur aus sich selbst zu entwickelnde Wesen kommt ... in mancherlei Beziehungen, wodurch sein erster und ursprünglicher Charakter *in seinen Wirkungen gehemmt*, in seinen Neigungen gehindert wird ... (2 617; partially quoted, pp. 1, 20);

... der Mensch (ist) genötigt ..., sein einzelnes, einseitiges, ohnmächtiges Wesen ... zu machen, gegen Verhältnisse, die ihm widersprechen ... (20 523; p. 20);

Wer alles und jedes in seiner ganzen Menschheit tun oder geniessen will, wer alles ausser sich zu einer solchen Art von Genuss verknüpfen will, der wird seine Zeit nur mit einem ewig unbefriedigten Streben hinbringen. (7 614; p. 6);

Je älter ich werde, sehe ich mein Leben immer lückenhafter ... (Stein 8 388);

Das Leben des Menschen ..., treulich aufgezeichnet, stellt sich nie als ein Ganzes dar; den herrlichsten Anfängen folgen kühne Fortschritte, dann mischt sich der Unfall drein, der Mensch erholt sich, er beginnt, vielleicht auf einer höheren Stufe, sein altes Spiel, das ihm gemäss war, dann verschwindet er entweder frühzeitig oder schwindet nach und nach, ohne dass auf jeden geknüpften Knoten eine Auflösung erfolgte. (14 495);

... alle Kraft dringt vorwärts in die Weite,
Zu leben und *zu wirken* hier und dort;
Dagegen engt und hemmt von jeder Seite
Der Strom der Welt und reisst uns mit sich fort. (3 278; pp. 10, 21);

Tat steht mit Reue, Handeln mit Sorge in immerwährendem Bezug. (10 874);

Ein innres Unbehagen fügt sich oft,
Auch wider unsern Willen, an die Tat. (6 352);

... man (bleibt) in dem, was man tun will, meist einige Schritte (zurück).
(19 219)

The individual's own actions, in other words, disclose to him an antagonism or collision amidst the immediate, necessary determinations of his existence: a contradiction between his actions as unconditionally necessary, or necessarily reflecting the fullness of his immediately determined daemon and its immediately determined relations with the world, and his actions as conditioned; or between his will (Wollen) as unconditioned and his accomplishments (Vollbringen) as conditioned; and in this sense — i.e., through and in terms of his actions — a contradiction, a division (Trennung) or struggle (Streit, Kampf) between himself, his inner life, and the outer world, and hence a division (Trennung, Spaltung) or contradiction (Widerspruch) within himself:

... der Dämon ..., der mit unbedingtem Wollen in die Welt (greift) ..., fühlt nun, dass er nicht allein durch Natur bestimmt und gestempelt sei ... (2 619; pp. 9, 20);

Es ist nichts trauriger anzusehen als das unvermittelte Streben ins Unbedingte in dieser durchaus bedingten Welt ... (9 623);

Die grössten Qualen sowie die meisten, welchen der Mensch ausgesetzt sein kann, entspringen aus den einem jeden inwohnenden Missverhältnissen zwischen ... Wollen und Vollbringen ... (14 760);

... der Mensch (ist) zugleich unbedingt und beschränkt ... (Dieser) Widerspruch (manifestiert sich) durch alle Kategorien des Daseins ... an ihm ... (10 387);

Und wir, gepflanzt in Paradieses Wonne,
Geniessen kaum der hoherlauchten Sonne,
Da kämpft sogleich *vorworrene Bestrebung*
Bald mit uns selbst und bald mit der Umgebung;
Keins wird von andern wünschenswert ergänzt ... (1 474; p. 21)

... die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem (der Mensch) seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht. Diese Zustände ... würden das Glück des Lebens entscheiden, wenn nicht *innre und äussre Hindernisse* dem schönen Lauf zur Vollendung sich entgegen stellten. (17 11; p. 22);

... im Laufe des Lebens sowohl Äusseres als Inneres unablässig im Konflikt befangen bleibe ... (21 788);

Des Menschen Tätigkeit kann allzu leicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh ... (5 152);

Möglich scheint
Fast alles unsern Wünschen; unsrer Tat
Setzt sich von innen wie von aussen viel,
Was sie durchaus unmöglich macht, entgegen. (6 378-379);

Immer hab ich nur geschrieben,
Wie ichs fühle, wie ichs meine,
Und so spalt ich mich ... (1 670);

Was beunruhigt die Menschen, als dass sie ihre Begriffe nicht mit den
Sachen verbinden können, dass der Genuss sich ihnen unter den Händen
wegstiehlt, dass das Gewünschte zu spät kommt und dass alles Erreichte
und Erlangte auf ihr Herz nicht die Wirkung tut, welche die Begierde uns
in der Ferne ahnen lässt. (7 88);

Ich fühls, vergebens hab ich alle Schätze
Des Menschengenests auf mich herbeigerafft,
Und wenn ich mich am Ende niedersetze,
Quillt innerlich doch keine neue Kraft;
Ich bin nicht um ein Haar breit höher,
Bin dem Unendlichen nicht näher. (5 197);

Bedenke man nun die wundersame Komplikation der menschlichen Na-
tur, in welcher sich die stärksten Gegensätze vereinigen, ... Gewöhnliches
und Unmögliches, ... Beschränktes und Grenzenloses ... (11 520)

NECESSITY AND ACCIDENT

Summarizing the result of the discussion thus far, we find that human existence and activity for Goethe are characterized by both necessity and accident:

... es findet sich im Komplex des (Lebens) Notwendiges und Zufälliges
... (21 880; "necessity" here as primarily real necessity (cf. f. 1, p. 5))

It is necessary that the individual is born with a particular, restricted and one-sided individuality, but the particular individuality itself is accidental. It is necessary that the individual depends upon the outer world for the development and concretization of his inborn daemon, but the outer circumstances he faces are accidental, as are the ways these condition, limit or restrict his actions. Thus Goethe writes, as we have seen, that man is "zugleich unbedingt und beschränkt" (10 387; p. 32): he is unconditioned in terms of the necessity of having a particular individuality, unconditioned

in terms of his necessary dependency upon the outer world, unconditioned in terms of his necessarily unending activity, through which he seeks to express and further concretize that daemon and its relations with the world; but simultaneously restricted — and thereby conditioned — in terms of the necessarily accidental particularity of his individuality, his relations with the world, and his actions. “Dieser Widerspruch,” Goethe adds, “(manifestiert sich) durch alle Kategorien des Daseins an ihm” (10 387): this contradiction, that is to say, characterizes the individual’s existence through and through, at every level.

In other words, necessity and accident, conditionality (Bedingtheit) and unconditionality (Unbedingtheit), limitation or restriction (Beschränkung) and unlimitedness or unrestrictedness (Unbeschränktheit) are inextricably or immanently related in the individual’s existence and activity. Here, as he so often does, Goethe expresses an immanent relation with the image of a *cloth* (Gewebe):

Das Gewebe unseres Lebens und Wirkens bildet sich aus gar verschiedenen Fäden, indem sich Notwendiges und Zufälliges, ... jedes von der verschiedensten Art und oft nicht zu unterscheiden, durcheinanderschränkt.
(14 884)

The individual’s existence, his activity, are necessarily dependent upon accidental, conditioning (bedingenden) and restricting circumstances (Bedingungen, Umständen). The latter are therefore preconditions (Bedingungen) of his existence, of the unconditioned (unbedingten) striving of his daemon into the world for development and concretization, and of the individual’s ensuing unconditioned striving to express or represent inborn and acquired individuality in action.

In this regard, it might be observed here, in anticipation of the following, that just as the dual meaning of “Geist” as “mind” and “spirit” can be termed the “secret” of Hegel,¹² at least for the English-speaking world, so in the dual meaning of “Bedingung” as “(pre)condition” and “circumstance,” and in the linguistic relation of “Bedingung” to “Bedingtheit” (conditionality), lies the “secret” of Goethe — or more accurately, lies the point from which the “secret” (Geheimnis) of his thought can be

¹² Hutchison Stirling, *The Secret of Hegel*. London, 1865.

developed (see pp. 137-138 ff., concerning the notion “*offenbares Geheimnis*”). For here the necessary preconditions (*Bedingungen*) of human existence reveal themselves to be accidental circumstances (*Bedingungen*) that limit or restrict (*bedingen*) the individual — while alone making possible the realization of the unconditioned (*unbedingten*) determinations of his nature.¹³

Finally, it must be emphasized that consciousness of conditionality (*Bedingtheit*), limitation (*Beschränkung*) and accident (*Zufall*) does not in Goethe’s view eliminate them — that is to say, the immanent relation of conditionality to unconditionality, of limitation to unlimitedness, of accident to necessity, maintains itself even when the individual is conscious of it, and in this way in fact manifests itself “*durch alle Kategorien des Daseins an ihm*”:¹⁴

... der Mensch (ist) zugleich unbedingt und beschränkt ... (Dieser) Widerspruch (manifestiert sich) durch *alle* Kategorien des Daseins ... an ihm ... (10 387; pp. 32, 33, 34);

Jeder Mensch findet sich von den frühesten Momenten seines Lebens an, erst unbewusst, dann halb, endlich *ganz bewusst, immerfort bedingt, begrenzt* in seiner Stellung. (8 456; pp. 5, 22, 26);

Die Menschen sind *immer* bei beschränkten Mitteln noch beschränkter als die Mittel, die ihnen zu Gebote stehen ... (22 567-568);

¹³ Goethe’s employment of the terms “conditionality” and “unconditionality,” as is demonstrated in detail in Appendix III of this Dissertation, thus differs significantly from that found in Kant, Fichte, Schelling and Hegel, while reflecting an equivocation of meaning similar to that observed with respect to “necessity” (p. 5, f.1). For Goethe, the categories of unconditionality and conditionality, as pertaining *both* to the real world and the ideal world (i.e., as the (real) necessity of accident or limitation in the former case; as ideal necessity in terms of accident or limitation — or real necessity — in the latter (see pp. 152-157)) are neither dualistically separated from each other as they are in Kant’s critical system (as well as that of Fichte and Schelling, to the extent they followed Kant in this respect); nor is the difference between real and ideal worlds effectively dissolved or canceled (*aufgehoben*) in their comprehension by the system, as it is in Hegel’s absolute system (or those of Fichte and Schelling, to the extent their systems approach the absolute ideal). But rather, the categories of unconditionality and conditionality persist for Goethe throughout all human existence and activity, real and ideal. Thereby unconditionality and conditionality are perennially interdependent or immanently related, each is the precondition of the other; and the ideal world is inextricable and yet distinct from the real world, the real world, the former’s precondition.

The argument of the remainder of this Dissertation can be construed as an exposition of the full sense of this “secret” in Goethe.

¹⁴ In this respect, too, Goethe’s thought reveals a major divergence from the Western philosophical tradition generally, and from the commonly held views of German idealism in particular. Even to philosophical consciousness, rational comprehension in all of its possible phases or stages, the knowing subject remains perennially limited or restricted. Hence Goethe’s pure consciousness (pp. 211-213), corresponding in other respects to the intellectual perception (*intellectus archetypus*) of the Western tradition, as the state of consciousness out of which or in terms of which all true knowledge arises, is always that of a particular, limited or restricted knowing individual.

(Der menschliche Geist) ... strebt nach Erfahrung und in ihr nach einer erweiterten reinern Tätigkeit, und dann bebt er wieder davor zurück, und zwar nicht mit Unrecht. Wie er vorschreitet, fühlt er immer mehr, wie er bedingt sei, dass er verlieren müsse, indem er gewinnt: denn ans Wahre wie ans Falsche sind notwendige Bedingungen des Daseins gebunden. (16 394; partially quoted, pp. 30-31)

INDIVIDUAL EXISTENCE AS THE UNION OF DAEMON AND TYCHE (TÜCHE)

The outer world is thus both necessarily and accidentally related to the individual daemon. In the poem “Urworte • Orphisch” and in his commentary on the poem, Goethe terms the outer world in this respect “Tüche,” from the Greek “tyche.” *Tyche* is the individual’s outward destiny, or the accidental necessity of his existence outwardly conceived (as opposed to its ideal necessity; pp. 5 (f. 1), 410)):

Säugamme und Wärterin, Vater oder Vormund, Lehrer oder Aufseher, sowie alle die ersten Umgebungen an Gespielen, ländlicher oder städtischer Lokalität, alles bedingt die Eigentümlichkeit durch frühere Entwicklung, durch Zurückdrängen oder Beschleunigen; der Dämon freilich hält sich durch alles durch ...

Allein Tüche lässt nicht nach ...

... (Der) Mensch sehnt nur sich zu gehorchen, sein eigenes Wollen walten zu lassen, seinem Triebe zu frönen, und doch sind es Zufälligkeiten, die sich unterschieben, Fremdartiges, was ihn von seinem Wege ablenkt; er glaubt zu erhaschen und wird gefangen, er glaubt gewonnen zu haben und ist schon verloren. (Hier) ... treibt Tüche ... ihr Spiel, sie lockt den Verirrten zu neuen Labyrinthen, hier ist keine Grenze des Irrs: denn der Weg ist ein Irrtum. (2 618-619; partially quoted, pp. 21, 27, 32; the stanza “TYXH” is quoted at the beginning of the present chapter, p. 20)

The daemon, “der selbständige, selbstsüchtige, der mit unbedingtem Wollen in die Welt griff,” finds, “wenn Tüche da oder dort in den Weg (tritt),”

... dass er nicht allein durch Natur bestimmt und gestempelt sei ... (2 619; partially quoted, pp. 9, 20, 32)

— a “zweites Wesen” (2 619) that “lässt nicht nach” and allows him “nirgends Halt noch Befriedigung” (2 618). Tyche surrounds the individual daemon, the “begrenzte Individualität der Person” (2 617; pp. 1, 4, 29) “gefällig,” is “(ein) Wandelndes, das mit und um uns wandelt”:

Die strenge Grenze doch umgeht gefällig
Ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt ... (1 523)

— that is to say, accommodates or adjusts to his particular individuality and development or growth. It is therefore in this sense itself individual, a term representing the concrete substantiation of the surrounding accidental circumstances confronting and restricting a particular individual daemon.

Though Goethe titles the second stanza of “Urworte • Orphisch” “TYXH, das Zufällige,” tyche does not signify for him outward accident alone. It rather signifies the necessity of outward accident. This is indicated, for example, in his notes to the poem, where he writes:

Zufällig ist jedoch nicht, dass einer aus dieser oder jener Nation, Stamm oder Familie sein Herkommen ableite: denn die auf der Erde verbreiteten Nationen sind so wie ihre mannigfaltigen Verzweigungen als Individuen anzusehen, und die Tüche kann nur bei Vermischung und Durchkreuzung eingreifen. (2 617; partially quoted, p. 25)

These difficult lines can be interpreted in the context of the present discussion as follows:

“Zufällig ist es jedoch nicht ...”: i.e., it is *necessary* that the individual finds himself in particular circumstances, though the circumstances themselves are accidental;

“... Nationen sind als Individuen anzusehen ...”: i.e., as is the individual, nations, social, cultural and political institutions, and particular actions performed within the context of these, are conditioned and unconditioned, limited and unlimited, accidental and necessary (i.e., in terms of the necessity of accident, as well as their ideal nature; see pp. 227-232);

“... die Tüche kann nur bei Vermischung und Durchkreuzung eingreifen”: i.e., tyche intercedes necessarily at the point where the individual, himself necessarily and accidentally determined, is necessarily situated in these accidental outward circumstances, which themselves are both necessarily and accidentally determined.

But the individual daemon “hält sich durch alles durch” (2 618), i.e., does not abandon, on account of tyche, its efforts to achieve development and to fulfill the end or purpose of its existence in activity:

... Tüche (behauptet) ihre wandelbaren Rechte. ... (Der) Dämon ... hält sich durch alles durch, und dieses ist denn die eigentliche Natur, der alte Adam, ... der, so oft auch ausgetrieben, immer wieder unbezwinglicher zurückkehrt. (2 618; p. 1)

Though it feels or recognizes “dass er nicht allein durch Natur bestimmt und gestempelt sei,” i.e., that it is conditioned, limited or restricted by the world about it, the daemon, or the individual in terms of his daemon,

... wird in seinem Innern gewahr, dass er sich selbst bestimmen könne, dass er den durchs Geschick ihm zugeführten Gegenstand (i.e., particular accidental conditions, circumstances) nicht nur gewaltsam ergreifen, sondern sich aneignen ... könne. (2 619)

The individual daemon *assimilates* or *appropriates* tyche (eignet sie sich an, nimmt sie auf), *transforms* (verwandelt) it, and in so doing “zeigt ..., wessen (er) fähig sei” (2 619). The result is the inextricable or immanent relation of daemon and tyche represented in actual individual existence and actions:

... (es) verbinden sich der individuelle Dämon und die verführende Tüche miteinander ... (2 618)

But again, tyche, or the accidental, restricting and conditioning aspect of the external world, is “ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt” (1 523; above, p. 37). The individual’s existence and activity entail the permanent interrelation of daemon and tyche, necessity and accident: tyche “lässt nicht nach” (2 618; p. 36).

SELF-DETERMINATION AND SELF-LIMITATION

The individual seizes (ergreift) and adapts himself to tyche, to accidental, conditioning and restricting circumstances and conditions in the world about him, assimilates them, molds them to certain ends (Zwecken), and so *determines himself* (bestimmt sich selbst):

... nun zeigt sich erst, wessen der Dämon fähig sei: er, der selbständige, selbstsüchtige, der mit unbedingtem Wollen in die Welt griff und nur mit Verdruss empfand, wenn Tüche da oder dort in den Weg trat, er fühlt nun, dass er nicht allein durch Natur bestimmt und gestempelt sei; jetzt

wird er in seinem Innern gewahr, dass er sich selbst bestimmen könne, dass er den durchs Geschick ihm zugeführten Gegenstand nicht nur gewaltsam ergreifen, sondern auch sich aneignen und, was noch mehr ist, ein zweites Wesen eben wie sich selbst ... umfassen könne. (2 619; partially quoted, pp. 9, 20, 32, 36, 38);

Habe deine Zwecke im Ganzen vor Augen, und lasse dich im Einzelnen durch die Umstände bestimmen (21 920);

Indem man unverbesserliche Übel an ... Umstände verbessern will, verliert man die Zeit und verdirbt noch mehr, statt dass man diese Mängel annehmen sollte, gleichsam als Grundstoff und nachher suchen, diese zu kontrabalancieren ... (Erg Bd 2 69);

Stand und Umstände mögen immer das, was den Menschen umgeben muss, bestimmen, aber die Art, womit er sich bestimmen lässt, ist höchst bedeutend. (17 439)

This self-determination entails in Goethe's thinking *self-limitation* (Selbstbeschränkung):

Der Mensch ist nicht eher glücklich, als bis sein unbedingtes Streben sich selbst seine Begrenzung bestimmt. (7 593);

Wer alles und jedes in seiner ganzen Menschheit tun oder geniessen will, wer alles ausser sich zu einer solchen Art von Genuss verknüpfen will, der wird seine Zeit nur mit einem ewig unbefriedigten Streben hinbringen. (7 614; above, pp. 6, 31);

... man soll wenig tun, aber Tüchtiges und es wirken lassen nach Zeit und Umständen. (21 711)

Self-limitation, in turn, takes the form primarily for Goethe of a focusing of the individual's existence on one *particular form of activity*, an *art* (Kunst) or *trade* (Handwerk):

Allem Leben (i.e., the individual's creative liveliness; pp. 14-15), allem Tun, aller Kunst muss das Handwerk vorausgehen, welches nur in der Beschränkung erworben wird. (8 162);

... der Mensch muss ein Handwerk haben, das ihn nähre (i.e., literally, and in the sense of making possible his creative liveliness). (18 438);

Sich auf ein Handwerk zu beschränken, ist das beste. (8 43);

Welcher Mensch in der Welt, der ohne innern Beruf ein Handwerk, eine Kunst oder irgend eine Lebensart ergriffe, müsste nicht wie du seinen Zustand unerträglich finden? Wer mit einem Talente zu einem Talente

geboren ist, findet in demselben sein schönstes Dasein! (7 58; partially quoted, p. 11. The individual's trade must correspond to his particular daemon, his inborn talent; but without a trade, or without that correspondence, his "Zustand" will be "unerträglich," his "Dasein," not "schön")

But what ends (Zwecken) does the individual pursue within the self-imposed limits of his particular form of activity? Or in what sense, in pursuing these ends, does he embrace (umfassen) "ein zweites Wesen eben wie sich selbst" (2 619; p. 39)? In what precisely, in other words, does the individual's self-determination consist?

The answer to these questions will constitute the argument of the following pages — an argument that will not only determine the sense in which for Goethe the outer world generally, particular cultural and social institutions, or the various elements of the cultural legacy confronting individuals are both necessary and accidental, unconditioned and conditioned (pp. 23-26), but that will further determine Goethe's notion of the limitation and conditionality of individual existence, hence also its unlimited and unconditioned nature (p. 35, f. 13), its accidental nature as well as its necessity (p. 5, f. 1). For as our understanding of Goethe's notion of activity is still abstract — namely, relative precisely to those ends, that "zweites Wesen" or that possibility of self-determined activity — so must therefore also be at this point our understanding of his employment of these philosophical categories. For the end of individual existence is activity, and it is with respect ultimately only to his activity that the individual finds himself to be limited and conditioned (pp. 30-31), and thus also accidentally determined. But the ends of his *activity* have yet to be determined. Hence the nature of the limitation, conditionality and accident confronting an individual have as yet themselves only been abstractly determined. It is not as if, moreover, this abstraction is pertinent only to *us* at this point, as onlookers attempting to develop and understand Goethe's philosophy of individual existence. Rather, it pertains in Goethe's view to the individual himself in the "state of Adam," i.e., with respect to his immediately necessary existence. Only as the individual leaves the "state of Adam," only in so far as he alters the immediately necessary state of his existence through his activity, or only as obstacles to this end, do conditionality, limitation and accident pertain or become relevant to him. *His* self-determined activity, consequently,

is simultaneously a determination of the notions of conditionality, limitation and accident (as well as that of unconditionality, unlimitedness and necessity), a determination which our discussion will parallel.

The following pages will show that this “zweites Wesen eben wie sich selbst” which the individual embraces (umfasst) is for Goethe the individual’s own created action or work, in so far as it is true (wahr) or perfect (vollkommen), or the true or perfect action of another; that such works, reflecting the liveliness (Lebendigkeit) that went into their creation, have themselves life (Leben) for Goethe; that an action is true or perfect, in turn, in so far as it represents the wholeness of the individual’s inborn and acquired individuality, his particular daemon and its relations with the world — but in such a way that inner and outer conditionality and restriction, the accidental circumstances of the individual’s existence, are infused with something higher (höher), become unconditioned, unrestricted, and necessary in an ideal sense; that in this sense alone are his actions truly “skins” (Häute) or “shells” (Schalen), truly represent “das Gehörige des Augenblicks” (pp. 11, 16-18); and that in performing or perceiving such an action, the individual raises (steigert, erhebt) his immediate, necessary existence, the “state of Adam,” to a higher, ideal form of existence, in this sense overcomes himself (überwindet sich), and finds himself thereby participating in, or in harmony with, the ideal life of the world.

But the truth or perfection of the individual’s action, and the resulting higher form of his existence, will be seen to be possible for Goethe only within and in terms of permanent limitation, conditionality and accident:

... alle Kraft dringt vorwärts in die Weite,
Zu leben und zu wirken hier und dort;
Dagegen engt und hemmt von jeder Seite
Der Strom der Welt und reisst uns mit sich fort:
In diesem innern Sturm und äussern Streite
Vernimmt der Geist ein schwer verstanden Wort:
Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet.
(3 278; partially quoted above, pp. 10, 21, 31);

... Vergebens werden ungebundne Geister
Nach der Vollendung reiner Höhe streben.
Wer Grosses will, muss sich zusammen raffen.

(i.e., must limit himself, “sich selbst begrenzen”)
 In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
 Und das Gesetz nur kann uns die Freiheit geben. (3 623);

... im Innern befindet die Kraft der edlern Geschöpfe
 Sich im heiligen Kreise lebendiger Bildung beschlossen.
 Diese Grenzen erweitert kein Gott, es ehrt die Natur sie:
 Denn nur also beschränkt war je das Vollkommene möglich. (1 520);

Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, dass wir äusserlich bedingt sind, vom ersten Atemzug bis zum letzten; dass uns aber jedoch die höchste Freiheit übrig geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen und, was auch für Hindernisse sich hervortun, dadurch mit uns selbst zum Frieden gelangen können. (21 819; p. 12 (note))

Restriction, conditionality and accident are transformed (verwandelt), infused with a higher or ideal necessity, but are never transcended. Tyche remains the necessary precondition of the individual's further development and activity, the outer form of the “Lampe ..., die entzündet” in his actions:

Die strenge Grenze doch umgeht gefällig
 Ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt;
 Nicht einsam bleibst du, bildest dich gesellig,
 Und handelst wohl so, wie ein andrer handelt ...
 Schon hat sich still der Jahre Kreis gerundet,
 Die Lampe harret der Flamme, die entzündet.
 (1 523; partially quoted, pp. 37, 38)

III. Unity (Einheit) and Wholeness (Ganzheit)

Every individual strives in all his actions, according to Goethe, not simply to express or manifest this or that particular aspect of his particular individuality, but its *unity* (Einheit) and *wholeness* (Ganzheit). For despite being inwardly one-sided, conditioned and restricted in terms of his particular inborn daemon, each individual is nevertheless “in sich selbst eins” (15 1044), inwardly a unity and whole:

... der Mensch ... ist ein Ganzes, eine Einheit vielfacher, innig verbundener Kräfte ... (13 294)

This inner unity and wholeness is not the totality of the species (for it is precisely with respect to the species that the individual is considered one-sided and restricted (pp. 4-5)), but rather the unity and wholeness of this particular individual *as* particular individual. Every individual is a “reich(e) Einheit” or “einig(e) Mannigfaltigkeit” (13 294), where the multiplicity consists of his particular qualities (Eigenschaften), peculiarities (Eigenheiten), manner of conception (Vorstellungsart), talents, and so forth (pp. 1-3, 6-8). The various facets of this multiplicity are “innig verbunden,” i.e., are immanently related; and this, their immanent relation, is nothing other than the individual’s inner unity (Einheit). That unified inner multiplicity, then, constitutes the individual’s inner wholeness (Ganzheit):

... was heisst Einheit ... anders als innere Ganzheit, Übereinstimmung mit sich selbst ...? (8 589)

The individual’s inner unity does not entail for Goethe abstract identity, the absence of deviation or change, but multiplicity and possible growth and development in the outer world (pp. 8-10), but such that the individual nevertheless remains a unified

whole. Conversely, wholeness does not preclude individual restriction and one-sidedness, nor is it a mere sum or aggregation of mental qualities, but their unified immanent relation.

Unity and wholeness are thus for Goethe universal categories pertaining to the inner life of every individual, but universal categories necessarily specified as the particular unity and wholeness of a particular, unique individual. As such, unity and wholeness might be termed the universal form of an individual's inner life; the particular nature of his inborn daemon, and of his acquired individuality, as the daemon develops in the world, its content.

But this inner form of unity and wholeness is itself in Goethe's view only *latent* or *potential* — or rather, the latent, as yet unspecified potential of the individual's inborn daemon entails simultaneously the formal moment of latent unity and wholeness. The individual is “aufs Äussere angewiesen” (24 359; pp. 9, 10) for the development of his acquired individuality and the further self-realization and concretization of activity, but the self-realization of both is always in Goethe's thinking that of a particular individual *as* a unified whole, or the actualization of the latent wholeness of his specific individuality. Specific acts of assimilation (*Aneignung*, *Aufnehmen*) from the outer world and specific creative actions, in other words, not only do not reflect this or that accidental facet of the individual's individuality, but ideally represent in every case a *realization* or *actualization* of the latent unity and wholeness of a specific individual at a given stage of his development. Or the individual's assimilation and creative activity are unending (pp. 15-19) precisely because, abstracted from or prior to them, he remains always only latently a unity and whole.

The individual strives in both his assimilation and activity to actualize the latent unified wholeness of his particular individuality, and in this sense unity and wholeness are universal formal categories governing both assimilation and activity. But again, this universal form is necessarily specified as the striving of a particular individual — and, owing to the necessary dependence of both assimilation and creative action on the outer world, is further specified in terms of his specific, limited and conditioned relations with the outer world.

Assimilation and creative activity are for Goethe, as will later become apparent, inextricably related and essentially one, but it will be helpful in developing now in detail Goethe's views on the individual's striving for realized unity and wholeness to examine first assimilation, abstracted from the individual's subsequent actions.

ASSIMILATION IN ONE'S OWN MANNER (NACH SEINER WEISE)

With regard then, first of all, to his assimilation of the outer world, the individual, "eins mit sich selbst, teilt allem was er nicht ist," i.e., the outer world generally, "diese Einheit mit, zieht es in die seinige herein, macht es mit sich selbst eins" (22 469). The objects of the outer world — from the simplest phenomenon of nature to the most complex work perceived by the individual amidst the legacy of culture (Überlieferung) about him — are then "in sein Ganzes verschlungen":

Der Mensch will immer tätig sein.
 Ein Phänomen an und für sich scheint ihm nicht wichtig genug.
 Wenn es nicht eigentlich auf ihn wirkt, steht er zwar als Beobachter da,
 allein er behandelt es schnell als einen Minor.
 Eilig sucht er sich einen Major dazu, um so geschwind als möglich eine
 Konklusion machen zu können.
 Er findet dabei einen doppelten Vorteil.
 Er ist tätig gewesen, und er hat ein Objekt sich zugeeignet, in sein Ganzes
 verschlungen ... (17 722; partially quoted, pp. 10, 15)

Goethe writes here that the object or phenomenon "*scheint*" (dem Mensch) nicht wichtig genug," and at first glance the reader may be tempted to interpret the passage as indicating that the individual errs in this respect: his assimilation of the object in terms of his inner unity and wholeness seems to be based only on the grasping of an appearance (Schein), not the reality of the object behind its appearance, or abstracted from the onlooking individual. In fact, however, Goethe's meaning is that the assimilated object *necessarily* appears (erscheint) for the individual in such a way that it can and must be appropriated by the unity and wholeness of his particular individuality, and *only* appears for him in this manner.

For in his assimilation of the outer world, in his development (Bildung), the individual in Goethe's view necessarily proceeds *in his own manner* (nach seiner Weise,

nach seiner Art), assimilates what conforms to his particular individuality (was ihm gemäss ist) — and thereby both preserves and asserts, both actualizes and makes concrete, the unity and wholeness of his particular individuality:

... (ich kenne) kein anderes Bestreben ..., als mich selbst, nach meiner Weise, soviel als möglich auszubilden ... (Stein 8 297);

... jeder muss sich eigentlich als ein besonderes Wesen bilden ... (24 153);

Der Mensch ... bleibt ... innerlich einem ewigen Schwanken, von aussen einer immer störenden Einwirkung ausgesetzt, bis er ein für allemal den Entschluss fasst, zu erklären, das Rechte sei das, was ihm gemäss ist. (10 508);

... der Mensch, der in sich selbst eins und rund (i.e., a “circle” (Kreis), a (latent) whole; see p. 48) ist, kann auch in seinen Werken nur einen gewissen Kreis durchlaufen. (15 1044; p. 43);

(Die Menschen) ... pflegen ... alles, was sich ihnen naht, in ihren Kreis zu reissen und in ein ihnen Angehöriges ... zu verwandeln. (22 674)

Every individual is dependent upon the outer world for his development, and in particular assimilates from the cultural legacy (Überlieferung) about him —

Was ist denn auch der Mensch an sich selbst und durch sich selbst? Wie er Augen und Ohren aufzut, kann er Gegenstand, Beispiel, Überlieferung nicht vermeiden; daran bildet er sich ...

— but he does so, “nach *individuellen* Lüsten und Bequemlichkeiten” (21 1036; partially quoted above, p. 9). He must, in other words, in his necessary assimilation of the outer world —

... dabei noch Kraft und Mut genug (behalten), sein originelles Wesen selbständig auszubilden und das vielfach Aufgenommene nach seiner Weise zu bearbeiten ... (16 351)

For:

... (eine) Idee, wie sie ausgesprochen ist, (ist) ein wundersames Gemeingut; wer sich ihrer zu bemächtigen weiss, gewinnt ein neues Eigentum, ohne jemand zu berauben; er bedient sich dessen nach eigener Art und Weise ... (17 756; on the idea, see below, pp. 110-103)

Consequently, Goethe observes with regard to a work of art, for instance, that its

... höchste Bestimmung bleibe immer: zum Nachdenken aufzuregen;
und nur dadurch könne es dem Beschauer oder Leser recht lieb werden,
wenn es ihn zwänge nach eigener Sinnesweise es sich auszulegen ... (23
826)

And in the Prelude of *Faust* he writes:

... saugest jedes zärtliche Gemüte
Aus Eurem Werk sich melancholische Nahrung,
Dann wird bald dies, bald jenes aufgeregt:
Ein jeder sieht, was er im Herzen trägt. (5 147)

Assimilation in one's own individually-conditioned manner, in conformity with the full particularity of one's individuality, is thus not only necessary, but, when accomplished, is of positive value. Hence, for example, Goethe notes that Byron had found in *Faust* "die seltsamste Nahrung," that he had "alle Motive auf seine Weise benutzt, so dass keines mehr dasselbe ist," but then praises him precisely for this reason:

... und gerade deshalb kann ich seinen Geist nicht genug bewundern. (21
244)

For Byron's assimilation of *Faust* proceeded "aus dem Ganzen" (21 244) — that is to say, out of, or in conformity with, the wholeness of his particular individuality.

Conversely, *when* the individual sees in the outer world "was er im Herzen trägt" (5 147, above), his "Lebenskraft" or power to be creatively lively (cf. pp. 14-15, 18) is stimulated (erregt):

... (jeder muss) vor allen Dingen ... erwägen, wie (eine Schrift) sich zu unserm eignen Innern verhalte und inwiefern durch jene Lebenskraft (i.e., that of the work itself; see pp. 92-96, 158-162) die (seinige) erregt und befruchtet werde ... (10 558)

More precisely, the individual shows himself to be lively (lebendig) to the extent he insists he sees or experiences in the outer world "was er," as particular individual,

“im Herzen trägt” — to the extent, in other words, that “(das) Aufgenommene” is truly assimilated, worked over (bearbeitet) or animated (belebt) in his own manner:

... sich mit dem Überlieferten völlig bekannt zu machen und dabei ... Kraft und Mut genug (behalten), sein originelles Wesen selbständig auszubilden und das vielfach Aufgenommene nach seiner Weise zu bearbeiten und zu beleben ... (16 351; p.46; on animation (Belebung), see pp. 92-96, 167-171)

In so far as the individual assimilates from the outer world in his own manner (nach seiner Weise), he manifests his inner unity and wholeness, “Übereinstimmung mit sich selbst” (8 589; p. 43), actualizes it, makes it concrete. His several acts of assimilation, then, taken together, constitute a unified multiplicity or whole (Ganzes), albeit a whole whose unity is only immanent in these several acts. For, on the one hand, whereas the individual is unchanging in terms of his inborn daemon, he is constantly growing or developing as actually existing individual through and in terms of these acts. On the other hand, the outer world itself is constantly changing and confronts the individual in the shape of particular — and from the point of view of the individual, accidental — objects. Hence each subsequent act of assimilation only immanently reflects the preceding acts where the individual has shown himself to be lively in his assimilation of the world, but nevertheless designates or represents in this respect the whole — or, as Goethe often terms it, the *circle* (Kreis) — “eines durchlaufenen Lebens”:

... indem (der Mensch) ablehnt, indem er aufnimmt, bekennt er was ihm fremd blieb und wessen er bedarf, und so bezeichnet er ... den Kreis eines durchlaufenen Lebens. (14 781)

The single act of assimilation designates or refers to the whole of these acts, represents the unified multiplicity of the actually existing individual's inner life it itself helps to engender. But it is only a particular act, represents that multiplicity only at a particular moment of the individual's unending development and in terms of the particular object he is assimilating, and thus is only immanently related to his other, prior acts of assimilation. The basis, the moment of identity to this immanent rela-

tion is the unchanging individual daemon, and the individual's growth or development as governed by that daemon. The moment of difference is the individual and outer world *as* changing or developing, and the accidental nature of the individual's relations with the world.

DEVELOPMENT (BILDUNG) AND ANIMATION (BELEBUNG)

Before examining the way in which the individual strives to realize unity and wholeness in his actions, it is necessary to consider first more closely the relation between his acts of assimilation, his development (Bildung), and his creative (schöpferische, schaffende, bildende) activity (Tun, Tätigkeit). It has been shown that the individual in Goethe's view is necessarily active, therein necessarily dependent upon the outer world, and that his actions necessarily entail and represent the transformation (Verwandlung), the concretization, of his inborn and acquired individuality, his particular daemon and its relations with the world, or the daemon and the momentary state of its development (pp. 9-18). Activity thus presupposes and reflects prior assimilation of the world — and more precisely, as can now be determined in addition, assimilation in one's own manner.

This necessary relation between activity and assimilation is further clarified when Goethe expresses it from the point of view of assimilation and asserts that assimilation must necessarily issue in creative activity:

Der Mensch erfährt und genießt nichts, ohne sogleich produktiv zu werden. Dies ist die innerste Eigenschaft der menschlichen Natur ... (14 751);

Es ist das Schöne einer tätigen Teilnahme, dass sie wieder hervorbringend ist. (19 384);

... alles, was ich mit Liebe in mich aufnahm, sich sogleich zu einer dichterischen Form anlegte ... (10 695);

(Die Menschen) ... pflegen ... alles, was ihnen naht, in ihren Kreis zu reißen und in ein ihnen Angehöriges zu verwandeln. Sie setzen dies so lange fort, bis die kleine oder grosse Welt, deren Intention geistig in ihnen liegt (i.e., latent unified wholeness), auch nach aussen leiblich zum Vorschein kommt (i.e., in the form of actions). (22 674; partially quoted, p. 46);

... niemand sollte über etwas urteilen, wenn er nicht zugleich beweise, dass er es selbst machen könne. (Stein 7 28);

Je mehr man durchdrungen ist von dem Werte der Bildung, ... desto mehr lernt man nach und nach einsehen, dass ein ganzes Leben (i.e., acting creatively as a whole (pp. 58-75) and making a whole of one's life and works (pp. 200-204)) dazu gehört, sie recht zu verstehen und also zu nutzen (i.e., in creative activity; cf. pp. 359-362). (21 454)

The individual, assimilating in his own manner, avoids everything that cannot be transformed by him into productive activity:

... alles zu vermeiden rätlich ist, was man sich nicht im Genuss aneignen oder produktiv sich selbst und andern zur Freude, betätigen kann. (21 707)

So interrelated are creativity and assimilation, in fact, that the former can be taken as the measure (Prüfstein) of the latter. True assimilation will and does issue in creative activity. Where actions (Taten) are not forthcoming, assimilation has been inadequate or useless:

... (die Praxis) ist der Prüfstein des vom Geist Empfangenen ... (JA 38 118);

Wieviel Gegenstände bist du imstande *so* zu fassen, dass sie aus dir wieder neu hervorgeschaffen werden mögen? Das frag dich, geh vom Häuslichen aus und verbreite dich, so du kannst, über alle Welt. (13 54);

Was nutzt die glühende Natur
Vor deinen Augen dir,
Was nutzt dir das Gebildete
Der Kunst rings um dich her,
Wenn liebevolle Schöpfungskraft
Nicht deine Seele füllt
Und in den Fingerspitzen dir
Nicht wieder bildend wird? (1 392)

Ich fühls, vergebens hab ich alle Schätze
Des Menschengesichts auf mich herbeigerafft,
Und wenn ich mich am Ende niedersetze,
Quillt innerlich doch keine neue Kraft;
(i.e., the strength to be creatively active; see pp. 399-401)
Ich bin nicht um ein Haar breit höher,
Bin dem Unendlichen nicht näher. (5 197; p. 33)

Thus not only is there no creative activity for Goethe without prior assimilation of the outer world, but there is no assimilation without ensuing creative activity. These two spheres of human existence are consequently for Goethe inextricably related, or essentially one:

Was uns irgend Grosses, Schönes, Bedeutendes begegnet, muss nicht erst von aussenher wieder erinnert, gleichsam erjagt werden, es muss sich vielmehr gleich vom Anfang her in unser Inneres verweben, mit ihm eins werden, ein neueres, besseres Ich in uns erzeugen und so ewig bildend in uns fortleben und schaffen. (23 315);

Der Mensch ist als wirklich in die Mitte einer wirklichen Welt gesetzt und mit solchen Organen begabt, dass er das Wirkliche und nebenbei das Mögliche erkennen *und hervorbringen* kann. Alle gesunden Menschen haben die Überzeugung ihres Daseins und eines Daseienden um sie her. (9 526)

This fact is further indicated by his view that in both assimilation and action the individual shows himself to be lively (*lebendig*; pp. 14-15, 47-58), and his frequent use of the term “Bildung” to indicate *both* the series of an individual’s acts of assimilation, his appropriation of the “Gebildete” (1 392, p. 50) of others, and the individual’s own constructive (*bildende*), creative activity:¹⁵

... ganz abgesehen von unsern eignen Produktionen, stehen wir schon durch das Aufnehmen und völlige Aneignen des Fremden auf einer sehr hohen Stufe der Bildung. (23 450);

Eines recht wissen und ausüben (i.e., in activity), gibt höhere Bildung als Halbheit im Hundertfältigen. (8 162);

... in dem Menschen ist eine bildende Natur, die gleich sich tätig beweist ... (13 24);

Willst du dir ein gut Leben zimmern,

.....

Musst dich am eignen Tun ergetzen;

Was andre Tun, das wirst du schätzen. (JA 2 168; p. 19);

¹⁵ Goethe also occasionally refers to acts of assimilation as actions (Taten): “Auch Urteile sind etwas Geschaffenes, Tätiges” (23 429); “Entwicklung und Assimilation (sind) die Hauptwirksamkeiten des Lebendigen” (21 945), etc. For the most part, however, “Tat” designates in Goethe’s writings the individual’s own creative action. This narrower sense of “Tat” will be used in the following, unless otherwise indicated.

... ein neueres, besseres Ich in uns erzeugen und so ewig bildend in uns fortleben und schaffen ... (23 315; p. 51);

Was nutzt die glühende Natur ...
 Was nutzt die das Gebildete
 Der Kunst ...
 Wenn nicht liebevolle Schöpfungskraft
 Nicht deine Seele füllt
 Und in den Fingerspitzen dir
 Nicht wieder bildend wird? (1 392; p. 50)

Just as both the individual's activity and his assimilation from the world are unending (pp. 15-19, 48-49), so his "Bildung" is unending (unendlich) or eternal (ewig) in the sense that assimilation and creative activity perpetually presuppose and alternate with each other:

... die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem (der Mensch) seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil zu neuen Formen (i.e., continuously in new forms) des Aufnehmens und Gegenwirkens (i.e., in the shape of his own creative activity) geschickt macht. (17 11);

Was uns irgend Grosses, Schönes, Bedeutendes begegnet, muss ... gleich vom Anfang her in unser Inneres verweben, mit ihm eins werden, ein neueres, besseres Ich in uns erzeugen und so ewig bildend in uns fortleben und schaffen. (23 315)

Assimilation from the world prefigures the actions it necessarily culminates in, and activity presupposes acts of assimilation which it then immanently reflects. Thus "Bildung," in the double sense of assimilation and creative action, of necessity entails, not only a transformation or specification of the individual's inborn and acquired individuality at a given moment in his actual existence, but "Umbildung" of the outer world, the individual's creation, a *recreation* (Umschaffen) of that which has been assimilated:

Und umzuschaffen das Geschaffne,
 Damit sichs nicht zum Starren waffne,
 Wirkt ewiges, lebendiges Tun. (1 514);

Wieviel Gegenstände bist du imstande so zu fassen, dass sie aus dir wieder neu hervorgeschaffen werden mögen? (13 54; p. 50)

In both assimilation and creative activity the individual is lively (lebendig) — or rather, as can now be further determined, his liveliness (Lebendigkeit) consists of an “ewiges, lebendiges Tun,” the perpetual alternation between assimilation and activity, or their essential identity, in his “Bildung.”

Conversely, the outer world — or more precisely in the present context, the cultural legacy (Überlieferung) assimilated by the individual — requires the individual’s living activity, his *animation* (Belebung), “damit sichs nicht zum Starren waffne” (1 514, p. 52):

Das Geschriebene wie das Getane schrumpft zusammen und wird immer erst wieder was, wenn es aufs neue *ins Leben aufgenommen*, wieder empfunden, gedacht und gehandelt wird. (19 582);

Die Wirklichkeit soll die Motive hergeben, die auszusprechenden Punkte, den eigentlichen Kern; aber ein schönes belebtes Ganzes daraus zu bilden, ist Sache des Dichters. (24 49);

Sein Auge weilt auf dieser Erde kaum;
Sein Ohr vernimmt den Einklang der Natur;
Was die Geschichte reicht, das Leben gibt,
Sein Busen nimmt es gleich und willig auf:
Das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt
Und sein Gefühl *belebt das Unbelebte*. (6 218);

... der Künstler ... ist ... ein Teil des Publikums, auch er ist in gleichen Jahren und Tagen gebildet, auch er fühlt die gleichen Bedürfnisse, er drängt sich in derselbigen Richtung, und so bewegt er sich glücklich mit der Menge fort, die ihn trägt (i.e., in terms of the individual’s necessary dependence on the world about him) und *die er belebt*. (13 147; p. 23);

... sich mit dem Überlieferten völlig bekannt zu machen und dabei noch Kraft und Mut genug (behalten), sein originelles Wesen selbstständig auszubilden und *das vielfach Aufgenommene nach seiner Weise zu bearbeiten und zu beleben*. (16 351; pp. 46, 48)

Without the individual’s animation, the outer world is scattered (zerstreut), stiff or rigid (starr), shrivels up (schrumpft zusammen), is unanimated (unbelebt), lacks life. But his animation necessarily reflects his particular individuality, “sein originelles Wesen,” proceeds “nach seiner Weise” (16 351, above), i.e., is individually conditioned:

Der Mensch wirkt alles, was er vermag, ... durch seine Persönlichkeit ... und hier entspringen auch die reinsten Wirkungen. Diese sind es, welche die Welt beleben ... (10 489)

UNITY AND WHOLENESS IN ACTIVITY

As the individual's assimilation of the outer world necessarily both reflects and actualizes the multiplicity of his inborn and acquired individuality at a given point in his development, and as assimilation and activity are inextricably related, essentially one, the former necessarily issuing in the latter, it is entirely consistent that Goethe finds the individual to strive for the same expression of the multiplicity of his particular individuality in his actions. Each individual, he says, is active in his own manner (*nach seiner Weise*):

... der Mensch kann sich nicht versagen, nach seiner Art wirken zu wollen ... (16 865);

... der Mensch (*modele*) ... die Aussenwelt nach seinen Eigenheiten bildend ... (11 846; p. 27)

— and thereby shows or manifests the multiplicity of his particular inborn and acquired individuality, or this multiplicity as *his* multiplicity, as a unity (*Einheit*):

... in einer freien Tätigkeit das Erworbene mit dem Angeborenen (*verknüpfen*), so dass (er) eine Einheit hervorbringt ... (21 1042; fuller context, pp. 71-72);

... ein lebendiges Wesen sei in allem seinem Handeln und Betragen vollkommen übereinstimmend mit sich selbst und ... erzeuge sich in vollkommener Einheit (*seiner*) Eigentümlichkeiten. (12 391)

More particularly, every individual strives in each of his actions (*Taten*) or works (*Werken*) to create a *whole* (*Ganzes*, *Totalität*), an outward unified multiplicity that reflects or corresponds to — and thus represents the actualization and simultaneous concretization of — the inner wholeness of his particular inborn and acquired individuality that is only latent prior to, or with respect to, such activity:

Immer strebe zum Ganzen ... (1 260; p. 5);

Der Künstler will zur Welt durch ein Ganzes sprechen: diese Ganze aber findet er nicht in der Natur, sondern es ist die Frucht seines eigenen Geistes ... (24 623);

... jeder möchte etwas leisten und zwar das Rechte, und niemand begreift, dass das nur geschehen kann, wenn man mit ... einem Ganzen wirkt. (Stein 7 75);

... (die) Menschen (sich) nach ihrer Fähigkeit ein Ganzes (bilden) ... (16 843);

... in jedem poetischen Kunstwerk ... eine Totalität hervorbring(en) ... (was) ein Menschenbedürfnis ist. (22 433);

Charakter, Individualität, Neigung, Richtung (i.e., the individual's inborn daemon), Örtlichkeit, Umgebungen und Gewohnheiten (i.e., the outer world as assimilated by the individual, as reflected in his acquired individuality) bilden zusammen ein Ganzes (i.e., the individual himself constructs a whole in terms of these) ... (9 262)

Goethe also terms the whole the individual strives to achieve in his actions a *world* (Welt):

Ein jeder Mensch sieht die fertige und geregelte, gebildete, vollkommene Welt doch nur als ein Element an (i.e., as particular, limited and conditioned individual), woraus er sich eine besondere, ihm angemessene Welt (i.e., a created whole corresponding to and reflecting his particular individuality) zu erschaffen bemüht ist. (9 577);

Es ist doch lange hergebracht,
Dass in der grossen Welt man kleine Welten macht. (5 269);

(Die Menschen) ... pflegen alles, was ihnen naht, in ihren Kreis zu reißen und in ein ihnen Angehöriges zu verwandeln. Sie setzen dies so lange fort, bis die kleine oder grosse Welt, deren Intention geistig in ihnen liegt (i.e., as latent potential), auch nach aussen leiblich zum Vorschein kommt. (22 674; pp. 46, 49)

— or refers to it with the image of a *circle* (Kreis):

... der Mensch, der in sich selbst eins und rund ist (i.e., inwardly a circle, a latent unified multiplicity or whole), kann auch in seinen Werken nur einen gewissen Kreis durchlaufen (i.e., the wholeness of his created work expresses, but is simultaneously limited to, the inward wholeness of his particular individuality). (15 1044; above, pp. 43, 46; cf. p. 48, in particular the passage 14 781);

Wie fruchtbar ist der kleinste Kreis
Wenn man ihn wohl zu pflegen weiss. (1 669)

The whole or world the individual constructs with his actions is “natural” (natürlich) — that is to say, is necessary:

Die Natur bildet den Menschen, er bildet sich um (i.e., the individual’s development, and in particular his activity, as transformation or recreation of the world about him in accord with his particular daemon), und diese Umbildung ist doch wieder natürlich; er, der sich in die grosse weite Welt gesetzt sieht, umzäunt, ummauert sich eine kleine drein, und staffiert sie aus nach seinem Bilde (i.e. “nach seiner Weise”). (17 439)

It is for Goethe the ultimate end or purpose of human existence (since the end of the individual’s existence is activity, and the end or ultimate determination of his activity is the creation of this whole):

... der Einzelne nur froh und glücklich sein kann, wenn er den Mut hat, sich im Ganzen zu fühlen. (10 425)

Or, since mankind stands for Goethe at the summit (Gipfel) of nature, as its ultimate end or issue, the individual’s created whole is the summit or end of nature itself:

Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem grossen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, ... dann wurde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern. (13 417);

... indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat ... (in seinen) ... Taten und Werken ... (13 422; fuller context, p. 63)

But again, the realized wholeness of an action or work is achieved only in terms of a given individual’s particular individuality, his particular limited or one-sided daemon and his particular limited or conditioned relations with the outer world. It can moreover be achieved only in the form of a particular medium or kind of activity, an art or trade with its own inherent strictures and possibilities — these being themselves further particularized in the given times (Zeit, Zeitalter) in which the individual lives (pp. 22-38, 42-43, 45-46). Realized wholeness implies therefore the depen-

dency of the individual upon the outer world, and represents, when attained, the fusion or immanent relation of daemon and tyche, the individual and the world about him:

Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn (i.e., 'when simultaneously') er sich in der Welt als in einem ... Ganzen fühlt ... (13 417, p. 56);

... jeder möchte etwas leisten und zwar das Rechte, und niemand begreift, dass das nur geschehen kann, wenn man mit *und in* einem Ganzen wirkt. (Stein 7 75; p. 55);

Immer strebe zum Ganzen, und kannst du selber kein Ganzes
Werden (i.e., the individual prior to his creating a whole), schliess an ein
Ganzes dich an. (1 260; pp. 5, 54);

Wer in sich recht ernstlich hinabsteigt, wird sich immer nur als Hälfte finden; er fasse nachher ein Mädchen oder eine Welt (i.e., the created whole of another, or the outer world generally), um sich zum Ganzen zu konstituieren, das ist einerlei (i.e., essentially the same). (9 620);

Jeder möchte das Universum vorstellen und aus sich darstellen; aber indem er mit Leidenschaft die Natur in sich aufnimmt, so ist er auch das Überlieferte ... in sich aufzunehmen genötigt. (16 333-334)

Charakter, Individualität, Neigung, Richtung, Örtlichkeit, Umgebungen und Gewohnheiten bilden zusammen ein Ganzes. (9 262; p. 55);

... was doch alles Schreibens Anfang und Ende ist die Reproduktion der Welt um mich, durch die innere Welt, die alles packt, verbindet, neu-schafft, knetet und in eigner Form, Manier, wieder hinstellt ... (18 237);

Was uns irgend Grosses, Schönes, Bedeutendes begegnet, muss ... gleich vom Anfang her in unser Inneres verweben, mit ihm eins werden, ... und so ewig bildend in uns fortleben und schaffen. (23 315; pp. 51, 52);

(Die Menschen) ... pflegen alles, was ihnen naht, in ihren Kreis zu reissen und in ein ihnen Angehöriges zu verwandeln. Sie setzen dies so lange fort, bis die ... Welt, deren Intention geistig in ihnen liegt, auch nach aussen leiblich zum Vorschein kommt. (22 674; pp. 46, 49, 55)

Ein jeder Mensch sieht die ... Welt doch nur als ein Element an, woraus er sich eine besondere, ihm angemessene Welt zu erschaffen bemüht ist. (9 577; p. 55);

Die Natur bildet den Menschen, er bildet sich um, und diese Umbildung ist doch wieder natürlich; er der sich in die grosse weite Welt gesetzt sieht, umzäunt, ummauert sich eine kleine drein, und staffiert sie aus nach seinem Bilde. (17 439; p. 56)

THE WHOLENESS OF A WORK; ACTING AS A WHOLE

But what exactly does for Goethe the wholeness (*Ganzheit*) of an action or work consist of, and how does the individual in creating such a whole actualize the heretofore only latent wholeness of his inner life? Goethe indicates that the wholeness represented by a single action or work is not to be sought or comprehended primarily in the work itself, but rather in terms of the soul or inner life (*Gemüt*) of the producing individual:

Sucht ihr das menschliche Ganze! O suchet es ja nicht beim Ganzen!
Nur in dem ... *Gemüt* bildet das Ganze sich ab.
(2 504; partially quoted, p. 5)

The whole of the created action or work reveals itself or develops (*bildet sich ab*) in the soul, and is constructed (*gebildet*) within the soul. The individual must, it is true, express this wholeness in terms of a particular medium or form of activity, with its particular positive strictures and possibilities. The wholeness of his action will therefore necessarily be represented in terms of the formal qualities peculiar to that medium — themes and their development in music, for example, characters, their actions and interaction in drama, the provisions of a law and its enforcement relevant to the situation the law addresses in the actions of a statesman, and so forth. But the wholeness of an action is not reducible to these formal qualities, and cannot be comprehended in terms of them.

With regard to the individual's inner life (*Gemüt*), on the other hand, it has been seen that for Goethe every individual has certain inborn peculiarities and qualities, talents and abilities, in addition to the mental powers — reason, understanding, sensibility and imagination — common to all individuals, but whose maximal strength and their interrelation, the individual's particular manner of conception (*Vorstellungsart*) or thinking (*Denkweise, Sinnesweise*), is determined as well by the nature of his daemon (pp. 1-8). Further, it has been seen that these factors together, along with the individual's experience or development (*Bildung*) in the world, inborn and

acquired individuality, form a latent whole which the individual actualizes, or strives to actualize, in particular actions or works.

This means in turn, however — since the wholeness of an action or work is to be found in terms of the creating individual's inner life — that a single action or work will be a whole precisely to the extent that the individual, in bringing it about, has acted *as a whole*, has expressed, in accordance with the possibilities and requirements of the given form of his activity, the full multiplicity of his inner life, his in-born and acquired individuality, and in particular has exerted all four of his mental powers (regardless which of these may predominate in his particular manner of conception) — *simultaneously*, that is to say, as a unified whole:

Der Mensch vermag gar manches durch zweckmässigen Gebrauch einzelner Kräfte, er vermag das Ausserordentliche durch Verbindung mehrerer Fähigkeiten; aber das Einzige, ganz Unerwartete leistet er nur, wenn sich sämtlichen Eigenschaften gleichmässig in ihm vereinigen ...

Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem grossen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt (i.e., *when* the individual is active in creating a whole, he feels himself, and himself in the world, as a whole — and vice versa) ... (13 416-417; see context, 56; partially quoted also p. 57);

... das lebendige Ganze, das zu allen unsern geistigen und sinnlichen Kräften spricht, ... dahin ist der Künstler angewiesen. (13 206);

(Der Mensch) ist ein Ganzes, eine Einheit vielfacher, innig verbundener Kräfte; und zu diesem Ganzen des Menschen muss das Kunstwerk reden, es muss dieser reichen Einheit, dieser einigen Mannigfaltigkeit in ihm entsprechen. (13 294; partially quoted, p. 43);

Jede Kunst verlangt den ganzen Menschen ... (13 154);

... der ganze Mensch (enthält) den ganzen Schriftsteller (i.e., in the senses simultaneously: the author who is active as a whole, and the whole of his activity) ... (16 250)

Goethe particularly emphasizes that all four mental faculties must be exerted simultaneously in creative activity, irrespective of a given individual's manner of conception:

(Das Individuum muss) ... alle Manifestationen des menschlichen Wesens, Sinnlichkeit und Vernunft, Einbildungskraft und Verstand, zu einer entschiedenen Einheit ausbilden ..., welche von diesen Eigenschaften

auch bei ihm die vorwaltende sei ... (17 778; for a fuller context of this passage, see p. 7; partially quoted also p. 29);

Wenn du kühn im Wagen stehst, und vier neue Pferde wild unordentlich sich an deinen Zügeln bäumen, du ihre Kraft lenkst, den austretenden herbei, den aufbäumenden hinabpeitschest, und jagst und lenkst, und wendest, peitschest, hältst, und wieder ausjagst, bis alle sechzehn Füße in einem Takt ans Ziel tragen — das ist Meisterschaft, Virtuosität. (18 173-174);

Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt ... (8 131; as to “Unendliche” in the sense here, see pp. 155-156, 158-181);

Stündlich seh ich mehr, dass man sich aus diesem Strome des Lebens ans Ufer retten (i.e., out of the “stream of life” and hence not lively (*lebendig*), in Goethe’s sense of the term), drinne mit allen Kräften arbeiten oder ersaufen muss. (18 367)

Prior to his creative activity, the individual’s four mental faculties, or more generally, all the various facets of his inborn and acquired individuality, are “pulled apart” (*hingezogen*) in differing directions (*nach vielen Seiten*; 8 131) — that is to say, are not yet integrated with each other, tend to one-sidedness and seeming self-sufficiency. The individual’s inner life (*Gemüt*) is only a latent whole, not yet an actual, unified whole. The image of the wild horses (18 173-174) vividly portrays the resistance of the four mental faculties, as well as implicitly, the resistance of the entire multiplicity of the individual’s inner life, to the actualization of that latent wholeness in action. In creative action, however, the individual unites or “collects” (*versammelt*) this multiplicity, restrains the disorderly centrifugal tendencies to one-sidedness and self-sufficiency, constrains all his faculties to operate “in *einem* Takt” (18 173-174), unifies them as equals (*vereinigt sie gleichmässig*; 13 416, p. 59) — i.e., gives each equal weight, exerts them simultaneously, yet not in such a way that the result is a chaotic jumble, but rather a unified, ordered whole. The latent unity of the individual’s inner life becomes thereby actual, a *decided unity* (*entschiedene Einheit*; 17 778) — that is to say, a unified multiplicity, inwardly realized wholeness.

Only through action does the individual achieve the decided unity of his inner life, actual inner wholeness. The result, however, is simultaneously the outward wholeness of a particular action or work. For in his activity the individual invests the

decided unity or unified multiplicity of his inner life into the particular form of the action before him. These two moments, actualized inner wholeness and its expression in terms of the possibilities and strictures of a particular form of activity in a particular, concrete work, are simultaneous, inextricably or immanently related. Once inwardly a whole *as* active, in other words, he is necessarily active *as a whole*, and expresses this wholeness in terms of the particular possibilities of his medium generally and the particular nature of the work before him. In this way, the *inner* wholeness of the individual's inner life (Gemüt) becomes an *outer* wholeness, permeates (durchdringt) every facet of the given action or work, is poured (gegossen) into the work, is embodied as an outer decided unity (entschiedene Einheit), manifests itself as the realized wholeness, the unified multiplicity, of a particular action or work:

Was der Mensch leisten soll, muss sich als ein *zweites Selbst* von ihm ablösen, und wie könnte das möglich sein, wäre sein erstes Selbst nicht *ganz* davon durchdrungen? (8 43);

(In einer geistigen) Schöpfung ist ... *das Einzelne wie das Ganze* (i.e., the multiplicity (Einzelheiten) of the given work, and this multiplicity as unified multiplicity, a whole (Ganze)) *aus einem Geiste und Guss* (i.e., in terms of the individual's creative act) *und von dem Hauche eines Lebens* (i.e., in so far as the individual has been lively (lebendig) in his previous assimilation of the outer world, which he has here "poured" (gegossen) into the work in his lively action (lebendigen Tat)) *durchdrungen* ... (24 759; on "Leben," see pp. 14-15, 47-48, 51-53; on "Geist," pp. 107-112 below);

... nun zeigt sich erst, wessen der Dämon fähig sei ... jetzt wird er in seinem Innern gewahr, dass er sich selbst bestimmen könne, dass er den durchs Geschick ihm zugeführten Gegenstand nicht nur gewaltsam ergreifen, sondern auch sich aneignen und, was noch mehr ist, *ein zweites Wesen eben wie sich selbst* mit ... unzerstörlicher Neigung umfassen könne. (2 619; pp. 38, 39)

On the one hand, the action or work is a "second self" — that is to say, a unified whole reflecting the multiplicity of the creating individual's inborn and acquired individuality, his particular daemon and his restricted or conditioned development in the world, the sphere of tyche; but at the same time his work is individual, a self (Selbst), severed (abgelöst) from the creating individual in terms of its particular,

concrete nature, its particular form or content, and so forth. In other words, the individual embraces (umfasst) here *tyche*, the accidental necessity of his existence as “zweites Wesen” about him generally (pp. 36-42), but does so in the form of a particular created work, a true second self (8 43), the “zweites Wesen” about him becoming thereby “ein zweites Wesen ... wie sich selbst” (2 619). On the other hand, this concrete, particular work is brought about only when the individual is “ganz davon durchdrungen” (8 43), i.e., is himself “ganz,” a whole, and simultaneously “ganz *davon* durchdrungen.” Conversely, *when* he is “ganz davon durchdrungen,” his inner, now unified multiplicity is “poured” (gegossen) into the work “aus einem Geiste und Guss” (24 759), with the result that the work appears as “aus einem Geiste und Guss durchdrungen” — i.e., as an actual whole, a unified multiplicity. The form of the individual’s activity thus catalyzes, as it were, his latent inner wholeness, the latent wholeness of his “first self” (8 43), into actual wholeness, decided unity. But simultaneously, the individual’s actual inner wholeness can be thought to catalyze the heretofore only latent wholeness of his intended action or work into realized wholeness, a “second self.” Or, in other words, the complete permeation or interfusion (Durchgedrungensein) of the various elements of this “second self” with each other, their unity, or this “second self” as a whole (24 759), is achieved only when the elements of the multiplicity of the individual’s inner life interfuse with each other, are unified, in his acting as a whole, and in terms of the complete interfusion of the individual with his intended action or work (8 43, 24 759, 2 619 (mit unzerstörlicher Neigung umfassen)).

A work that is a whole, a “second self,” produced by an individual expressing the multiplicity of his inborn and acquired individuality, his daemon and his previous assimilation of the world, his previous unending development (pp. 48-49, 52-53), “aus einem Geiste und Guss,” in terms of the multiplicity of the work; a work in which all of these elements are immanently related to, or permeated (durchgedrungen) with, each other — is in this respect itself *unending* (unendlich, ewig):¹⁶

¹⁶ It is in particular unending — that is to say, incommensurable — to conscious understanding; see pp. 67-70.

... es findet sich in dem Komplex des Ganzen ... eine Art von Unendlichkeit ... (21 880);

Ein echtes Kunstwerk bleibt ... immer unendlich ... (13 162);

Was uns irgend Grosses, Schönes, Bedeutendes begegnet, muss nicht erst von aussenher wieder erinnert, gleichsam erjagt werden, es muss sich vielmehr gleich von Anfang her in unser Inneres verweben, mit ihm eins werden, ein neueres, besseres Ich in uns erzeugen und so ewig bildend (i.e., 'perpetually creative,' and 'creative of what is unending') in uns fortleben und schaffen. (23 315; pp. 51, 52, 57);

... die Reproduktion der Welt um mich, durch die innere Welt, die alles packt, verbindet, neuschafft, knetet und in eigener Form, Manier, wieder hinstellt, das bleibt *ewig* ... (18 237; p. 57; see fuller context, p. 68);

... im weiten Kunstgefilde
Webt ein Sinn der ewgen Art ... (1 537);

Und umzuschaffen das Geschaffne,
.....
Wirkt ewiges, lebendiges Tun. (1 514; p. 52)

Goethe often refers to the creative process in which a particular individual, acting as a whole, creates an outer whole, a "second self," with the term "*Steigerung*" (elevation):

... indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so *sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel* (i.e., his created action or work, in so far as it is a whole), *hervorzubringen hat. Dazu steigert er sich, indem er sich mit allen Vollkommenheiten und Tugenden durchdringt*, Wahl, Ordnung, Harmonie und Bedeutung aufruft und sich endlich bis zur Produktion des Kunstwerks erhebt, das neben seinen übrigen Taten und Werken einen glänzenden Platz einnimmt. (13 422; partially quoted, p. 56);

Ich habe in meinem Beruf als Schriftsteller ... immer nur dahin getrachtet, mich selbst ein einsichtiger und besser zu machen, den *Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern* ... (24 752)

Through the individual's "*Steigerung*," inborn nature, previous assimilation of the outer world generally, and the positive strictures and possibilities of a given form of activity (Handwerk, Kunst) in particular, are taken up and fused into the wholeness of a single work:

Je früher der Mensch gewahr wird, dass es ein Handwerk, dass es eine Kunst gibt, die ihm zur geregelten Steigerung seiner natürlichen Anlagen (i.e., inborn individuality) verhelfen, desto glücklicher ist er; was er auch von aussen empfangt (i.e., assimilates), schadet seiner eingebornen Individualität nichts. Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung (i.e., the necessary determination or end of the individual's existence: assimilation in his own manner, activity, and with his activity, the creation of a whole) ... im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe (i.e., these raise or elevate the individual, or he raises or elevates himself (steigert sich) in terms of them) und durchaus nach Möglichkeit befähige. (21 1042; on the genius, see pp. 403-406; on the rule (Regel), and hence the sense of "geregelten Steigerung," pp. 103-107)

The act of "Steigerung" entails simultaneously the outward wholeness of a particular action or work, and the actualization of the individual's latent inner wholeness; or the simultaneity of his acting as a whole and creating a whole is expressed by Goethe with this one term to denote both moments. But once again, despite the fact that realized inner and outer wholeness is the universal goal or end of every individual's existence, despite the fact that wholeness, consequently, can be thought of as the universal form of every individual's inner life and of all actions in which the end purpose of individual existence is achieved; and despite further the fact that every individual necessarily assimilates from the outer world, the legacy of culture (Überlieferung) about him generally, and the possibilities and strictures of a given "Handwerk" or "Kunst" in particular; the individual's act of "Steigerung," his acting as a whole and creation of a whole, does not cancel or eliminate the conditionality, restricted and accidental nature of his inborn and acquired individuality, of his particular daemon and its development in the world, his individually-conditioned assimilation from the world, does not alter the fact, in other words, that his created whole remains the specification and ultimate issue of a limited and conditioned actually existing particular individual, or in accord with what was fitting at an only particular moment of time (das Gehörige des Augenblicks (pp. 11, 17-18)):

... den Gehalt meiner *eigenen* Persönlichkeit zu steigern (24 752; p. 63);

... was er auch von aussen empfangt schadet seiner *eingebornen Individualität* nichts ... (21 1042, above);

... die Reproduktion der Welt um mich, durch die innere Welt, die alles packt, verbindet, neuschafft, knetet und in *eigner Form*, Manier, wieder hinstellt ... (18 237; pp. 57, 63);

... Welt ..., woraus (der Mensch) sich eine *besondere, ihm angemessene Welt* zu erschaffen bemüht ist. (9 577; pp. 55, 57);

... der Mensch, der in sich selbst eins und rund ist, kann auch in seinen Werken nur einen *gewissen Kreis* durchlaufen. (15 1044; pp. 43, 46, 55);

... der Mensch kann sich nicht versagen, *nach seiner Art* wirken zu wollen ... (16 865; p. 54);

... der Mensch (modele) ... die Aussenwelt *nach seinen Eigenheiten* bildend ... (11 846; pp. 27, 54);

Charakter, Individualität, Neigung, Richtung, Örtlichkeit, Umgebungen und Gewohnheiten bilden zusammen ein Ganzes ... (9 262; pp. 55, 57);

Die Natur bildet den Menschen, er bildet sich um, und diese Umbildung ist doch wieder natürlich; er, der sich in die grosse weite Welt gesetzt sieht, umzäunt, ummauert sich eine kleine drein, und staffiert sie aus *nach seinem Bilde*. (17 439; pp. 56, 57)

It follows, therefore, that the moment of individual particularity, the one-sided, restricted, limited, conditioned or accidental nature of a given individual's inborn and acquired individuality, is just as much an essential determination of his inner life, and hence of his created whole, as the moment of wholeness, the former being the necessary precondition of the latter, and vice versa; or that in this respect the moment of individual particularity is just as much the universal form of the creative act and the created work as its content, the moment of wholeness, just as much their necessary content, as their necessary form (cf. p. 44). In other words, the universal moment of wholeness is in Goethe's thinking necessarily specified as the particular wholeness of a particular individual, and ultimately, of a particular, concrete action or work.

Only when an individual acts as a whole, "elevates himself" (*steigert sich*) and "pours" the multiplicity of his particular inborn and acquired individuality into an action or work, "*aus einem Geiste und Guss*," is the resulting work itself, in Goethe's view, a whole. Conversely, the wholeness of an action is for Goethe ultimately intelligible only as the outward expression and concretization of this inner wholeness; for

“nur in dem ... Gemüt bildet sich das Ganze ab” (2 504; pp. 5, 58). This means in turn, however, that a given action can be perceived or recognized as a whole only by that individual regarding it who himself acts as a whole, who “elevates himself” in the act of regarding the work — and thus further, only in terms of the wholeness of his particular inner life. “Jede Kunst verlangt den ganzen Mensch” (13 154; p. 59) — both with respect to the creating individual, and he who is contemplating the finished works of another:

(Der Mensch) ist ein Ganzes, eine Einheit vielfacher, innig verbundener Kräfte; und zu diesem Ganzen muss das Kunstwerk reden, es muss dieser reichen Einheit, dieser einigen Mannigfaltigkeit in ihm entsprechen. (13 294; pp. 43, 59);

... das lebendige Ganze, das zu allen unsern geistigen und sinnlichen Kräfte spricht ... (13 206; p. 59)

What is true for the individual regarding the wholeness of a single action or work is true as well for the individual philosophizing over human creativity generally. For Goethe, only that theoretical view which reflects “Steigerung,” actualized inner wholeness, on the part of the theoretician can hope to approach expressing adequately what this wholeness is, or whether and how particular works achieve it. With respect to the individual theorizing over human activity as well, in other words, the statements “nur in dem Gemüt bildet sich das Ganze ab” and “jede Kunst verlangt den ganzen Menschen” hold valid. This is furthermore why the reader of Goethe’s works can have the impression that the notion “wholeness” (Ganzheit) is not there clearly developed, despite the fact that Goethe considers wholeness to be the universal end of human activity. It is not that the sense or purport of wholeness is too abstract for him to be put into words, but rather that its sense or purport is necessarily concrete. It is the end of human activity and at the same time the consummation of human existence — but as such, an irreducible psychological or existential datum. Moreover, the wholeness of an action must be experienced in terms of the particular inborn and acquired individuality of the onlooking individual, and this experience,

precisely because it concerns the *wholeness* of his inner life, is incomprehensible, not graspable by conscious understanding.¹⁷

INCOMMENSURABILITY; UNCONSCIOUS ACTIVITY

In creating an outer whole in his action, the individual “elevates himself” (*steigert sich*), acts as a whole, invests or “pours” (*giesst*) the entire multiplicity of his inner life into the action “*aus einem Guss*” (in one pouring). The latter expression points to the fact that for Goethe productive activity must not be interrupted by conscious reflection of the understanding (*Verstand*).¹⁸ Conscious reflection, since it represents the functioning of only one of the individual’s four faculties (pp. 6-7, 58-60), would suspend the “pouring” of that multiplicity, would prevent the simultaneous exerting of all his faculties. The individual cannot grasp or fix with his understanding its various elements, since conscious understanding is but one of those elements. To be sure, understanding, the moment of conscious reflection, is always present in creative activity, but ultimately, given the simultaneous exertion of all four of his faculties — along with the remainder of the individual’s inborn and acquired individuality — in the creative act, given their unified interrelation or permeation in his acting as a whole, the individual proceeds *unconsciously* (*unbewusst*). His activity, and hence for Goethe the resulting work itself, are for the creating person himself and others *incommensurable* (*inkommensurabel*), ungraspable (*unfassbar*), incomprehensible (*unbegreiflich*), a secret (*Geheimnis*), not clear (*deutlich*), inexpressible with the words (*Worte*) of the understanding alone:

Eine geistige Schöpfung ist es, das Einzelne wie das Ganze aus einem Geiste und Guss und von dem Hauche eines Lebens durchdrungen, wobei der Produzierende keineswegs versuchte und stückelte und nach Willkür verfuhr, sondern wobei der dämonische Geist seines Genies ihn in der Gewalt hatte, so dass er ausführen musste, was jener gebot. (24 759;

¹⁷ How, on the other hand, the *onlooking* individual can recognize a work to be a whole, despite the particularity of his own individuality and that of the creating individual reflected in the work before him, is at this point unclear, and will be developed in Chapter Five in connection with the life of the world or whole of culture (pp. 162-178). Until then, we shall primarily be concerned with further determinations of the creative act and the created work from the point of view of the *creating individual*.

¹⁸ On the role of the understanding in conscious reflection, see pp. 478-479.

partially quoted, pp. 61, 62; as to "Geist," see pp. 107-112; "Genie," pp. 403-406; "Willkür," p. 414; "stückeln," pp. 370-371);

... wenn sich Menschen ... ein Ganzes (bilden), ... (sind sie) weder klar zu entdecken imstande ..., auf welchem Weg sie zu dieser Überzeugung gelangen, noch was eigentlich der Grund derselbigen sei ... (16 843; p. 55);

... alles Schreibens Anfang und Ende ist die Reproduktion der Welt um mich, durch die innere Welt, die alles packt, verbindet, neuschafft, knetet und in eigener Form, Manier wieder hinstellt, das bleibt ewig Geheimnis (18 237; pp. 57, 63, 64);

Ich glaube, dass alles, was das Genie, als Genie, tut, unbewusst geschehe. Der Mensch von Genie kann auch verständig handeln nach gepflogener Überlegung aus Überzeugung; das geschieht aber alles nur so nebenher ... (20 854);

Er hat's hervorgebracht, weiss nicht recht wie ... (21 993);

Vom eigentlich Produktiven ist niemand Herr, und sie müssen es alle nur so gewähren lassen. (9 518);

Ein unbegreiflich-holdes Sehnen
Trieb mich, durch Wald und Wiesen hinzugehen,
Und unter tausend heißen Tränen
Fühlt ich mir eine Welt entstehn.

(5 167; i.e., the individual's world or whole arises spontaneously, unconsciously, with only an incomprehensible longing (Sehnen) as its anticipation);

... jeder möchte etwas leisten und zwar das Rechte, und niemand begreift (i.e., *can* comprehend), dass das nur geschehen kann, wenn man mit und in einem Ganzen wirkt. (Stein 7 75; pp. 55, 57);

... es würde uns wenig von der Kunst übrig bleiben, wenn wir ausschliessen wollten, was sich nicht fassen und begreifen lässt ... (23 415);

Das müsste gar eine schlechte Kunst sein, die sich auf einmal fassen liesse ... (8 193);

... aller Vorzug der bildenden Kunst darin besteht, dass man ihre Darstellungen mit Worten zwar andeuten, aber nicht ausdrücken kann ... (12 570);

Ich habe keine Worte, die stille wache Seligkeit auszudrücken, mit der ich nun die Kunstwerke zu betrachten anfangen ... (11 493)

Thus, for example, we saw earlier that for Goethe an action or work that is a whole, outer decided unity (*entschiedene Einheit*), reflects inner decided unity (pp. 60-62). Both represent the actualization of an individual's decided potential (*entschiedene*

Anlage), i.e., his latent wholeness. And both the potential and its actualization in the creative act are asserted by Goethe to be ungraspable, unintelligible to the understanding's notions (Begriffe):

Jedes Talent, das sich auf eine entschiedene Naturanlage gründet, scheint uns etwas Magisches zu haben, weil wir weder es selbst noch seine Wirkungen einem Begriffe unterordnen können. (10 820)

Or an action or work that is a whole, that is unending (pp. 62-63), is unending — that is to say, incommensurable — in particular to conscious understanding:

... es findet sich in dem Komplex des Ganzen Notwendiges und Zufälliges ... , wodurch es eine Art von Unendlichkeit erhält, die sich in verständige ... Worte nicht durchaus fassen noch einschliessen lässt. (21 880; pp. 33, 63);

Ein echtes Kunstwerk bleibt ... für unsern Verstand immer unendlich; es wird angeschaut, empfunden; es wirkt, es kann aber nicht eigentlich erkannt, viel weniger sein Wesen, sein Verdienst mit Worten ausgesprochen werden. (13 162; p. 63)

Goethe often indicates that his own works were produced unconsciously, and that they are therefore incommensurable to him and will (or should) be found to be so by others:

Da kommen (die Leute) und fragen: welche Idee ich in meinem Faust zu verkörpern gesucht? — Als ob ich das selber wüsste und aussprechen könnte! Es war im ganzen (i.e., simultaneously, 'as a rule' and 'in the creation of a whole') ... nicht meine Art, als Poet nach Verkörperung von etwas Abstraktem zu streben. Ich empfang in meinem Innern Eindrücke, und zwar Eindrücke sinnlicher, lebensvoller, lieblicher, bunter, hundertfältiger Art, wie eine rege Einbildungskraft es mir darbot; und ich hatte als Poet weiter nichts zu tun, als solche Anschauungen und Eindrücke in mir künstlerisch zu runden und auszubilden (i.e., form into a circle, a whole) und durch eine lebendige Darstellung so zum Vorschein zu bringen, dass andere dieselbigen Eindrücke erhielten, wenn sie mein Dargestelltes hörten oder lasen ... (Ich bin) der Meinung: je inkommensurabler und für den Verstand unfasslicher eine poetische Produktion, desto besser. (24 635-636);

Was ich treibe, ist immer ein offenbares Geheimnis.
(19 643; on "offenbares Geheimnis," see pp. 137-138 ff.);

Ich hatte davon (i.e., with regard to his poems) vorher ... keine Ahnung, sondern sie kamen plötzlich über mich und wollten augenblicklich ge-

macht sein, so dass ich sie auf der Stelle instinktmässig und traumartig nieder zu schreiben mich getrieben fühlte. (24 726);

Mit solchem Büchlein (i.e., *Wilhelm Meisters Wanderjahre*) ... ist es wie mit dem Leben selbst: es findet sich in dem Komplex des Ganzen Notwendiges und Zufälliges, Vorgesetztes und Angeschlossenes, bald gelungen, bald vereitelt, wodurch es eine Art von Unendlichkeit erhält, die sich in verständige und vernünftige Worte nicht durchaus fassen noch einschliessen lässt. (21 880; pp. 33, 63, 69)

In such passages, Goethe for the most part does not state or imply that in his view *every* action or work that is an expression of inner wholeness, and thus that is an outer or realized whole, is produced unconsciously and remains incommensurable (the first and the last passage cited above being in this respect exceptions). This apparent breach in the expressed views of Goethe the philosopher and Goethe the practicing artist does not, however, represent failing consistency or rigor in his statements, but rather a befitting lack of presumption. Goethe leaves no doubt as to what characterizes to his mind the productions of genius or the true work of art, and his theoretical views correspond completely to his statements concerning his own productivity and works. But it would be inappropriate for Goethe to claim that he himself has realized a theoretical ideal of creativity valid in his view for all men.

In the following two passages, from Eckermann's conversations and his last letter to von Humboldt, Goethe comments on the relation of conscious to unconscious activity. In the Eckermann conversation, he distinguishes between "productivity of the highest sort" (*Produktivität höchster Art*) and "another kind of productivity" (*Produktivität anderer Art*). The former kind results in meaningful (*bedeutende*) ideas, great thoughts and inventions, the idea or plan of a work (*Aperçu*) — and occurs unconsciously. The latter productivity carries out or develops the ideas or plans of the former, constructs the middle terms of a chain of thought — and occurs consciously. But even here, as Goethe notes, the individual cannot be said to act completely consciously:

Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutende *Aperçu*, jede Erfindung, jeder grosser Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat (pp. 175-177), steht in niemandes Gewalt und ist über aller irdischen Macht erhaben. — Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu emp-

fangen und zu verehren hat. ... (Der Mensch gibt sich dieser Produktivität) bewusstlos (hin), während er glaubt, er handle aus eigenem Antriebe fangen und zu verehren hat. ... Sodann aber gibt es eine Produktivität anderer Art, die schon eher irdischen Einflüssen unterworfen ist und die der Mensch schon mehr in seiner Gewalt hat, obgleich er auch hier immer noch sich vor etwas Göttlichem zu beugen Ursache findet. In diese Region zähle ich alles zur Ausführung eines Planes Gehörige, alle Mittelglieder einer Gedankenkette, deren Endpunkte bereits leuchtend dastehen; ich zähle dahin alles dasjenige, was den sichtbaren Leib und Körper eines Kunstwerkes ausmacht. (24 678-679; on “das Göttliche” and “Gott,” see pp. 152-155, 178-179, 230, 337-339, 407, 598-599)

These two kinds of activity are in fact for Goethe essentially one, determinations of activity generally (in so far as the individual acts as a whole), but separated in this passage by him to indicate the necessary role of understanding in the individual’s creative act. Understanding is an element of the inner multiplicity exerted simultaneously in the individual’s act of “Steigerung,” functions in the ways suggested here — yet remains but one member of that multiplicity, immanently related with the individual’s other faculties when he acts as a whole, and hence ultimately circumscribed in its functioning by the unconscious nature of the creative act as a whole: “auch hier (findet sich der Mensch) immer noch ... vor etwas Göttlichem zu beugen Ursache.”

In the letter to von Humboldt (which includes the fuller context of a passage cited above in the discussion of “Steigerung”), Goethe refers to the relation of conscious to unconscious activity in the individual’s acting as a whole with the image “*warp and woof*” (Zettel und Einschlag) — a figure of speech taken from weaving and indicating the immanent relation of two (or more) factors in the finished result (i.e., the “cloth” (Gewebe), “what is woven”):

Die Tiere werden durch ihre Organe belehrt, sagten die Alten; ich setze hinzu: die Menschen gleichfalls, sie haben jedoch den Vorzug, ihre Organe dagegen wieder zu belehren.

Zu jedem Tun, daher zu jedem Talent, wird ein Angeborenes gefordert, das von selbst wirkt und die nötigen Anlagen unbewusst mit sich führt ...

Je früher der Mensch gewahr wird dass es ein *Handwerk*, dass es eine *Kunst* gibt, die ihm zur geregelten *Steigerung* seiner natürlichen Anlagen verhel- fen, desto glücklicher ist er; was er auch von aussen empfangt, schadet seiner *eingebornen Individualität* nichts. Das beste Genie ist das, welches *alles in sich aufnimmt*, sich *alles zuzueignen* weiss, ohne dass es der eigent-

lichen Grundbestimmung ... im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige.

Hier (i.e., in the relation of the individual's inborn nature to the outer world, and his actual individuality as necessarily issuing in, and therefore represented in, his act of "Steigerung," his creation of a work that is a whole, in terms of a particular "Handwerk" or "Kunst") *treten nun die mannigfaltigen Bezüge ein zwischen dem Bewusstsein und Unbewussten*; denke man sich ein musikalisches Talent, das eine bedeutende Partitur aufstellen soll: *Bewusstsein und Bewusstlosigkeit werden sich verhalten wie Zettel und Einschlag*, ein Gleichnis das ich so gerne brauche.

Die Organe des Menschen (i.e., inborn capacities, faculties, his inborn nature generally) *durch Übung, Lehre, Nachdenken, Gelingen, Misslingen, Fördernis und Widerstand und immer wieder Nachdenken verknüpfen ohne Bewusstsein in einer freien Tätigkeit das Erworbene mit dem Angeborenen, so dass es eine Einheit hervorbringt welche die Welt in Erstaunen setzt.* (21 1041-1042; partially quoted, pp. 54, 64)

The individual's inborn nature (Angeborenes) "(führt) die nötigen Anlagen (zu jedem Tun) *unbewusst* mit sich" in the sense that the individual, in terms of his inborn daemon, necessarily assimilates from the outer world, the possibilities of a particular form of activity, necessarily seeks to express the multiplicity of his inborn and acquired individuality in this form of activity, acting then as a whole and creating a whole in which "Angeborenes" and "Erworbenes" are "verknüpft," i.e., immanently related in the unity (Einheit) of his work — but does so necessarily unconsciously.

With regard to his acting as a whole, his act of "Steigerung," conscious and unconscious activity "verhalten (sich) wie Zettel und Einschlag." The "warp" (Zettel) is the individual's conscious activity: it provides, or rather, *is* his consciousness of the plan and nature of the work as determined by "Produktivität höchster Art" (pp. 70-71), i.e., unconsciously, his awareness of the work as it develops, his determination to complete it, and so forth. But the "woof" (Einschlag), the "threads" that fill out the structure determined by the "warp" — this is the individual's unconscious activity, his acting as a whole. Thus although conscious activity is a necessary moment of the creative act, the individual proceeds ultimately unconsciously: "Angeborenes" and "Erworbenes," "Übung, Lehre, Nachdenken, Gelingen, Misslingen, Fördernis und Widerstand und immer wieder Nachdenken" are united (verknüpft) "in einer freien Tätigkeit *ohne Bewusstsein.*"

It would appear, however, that Goethe has contradicted himself in the Eckermann conversation and the von Humboldt letter — or rather, perhaps, that we have contradicted his views as expressed to Eckermann by following the weaving analogy too closely and concluding that the “Zettel,” i.e., conscious activity, determines the form or structure of the finished work, the “Einschlag,” i.e., unconscious activity, its filling out or completion. For in the Eckermann conversation the reverse was the case. It is nevertheless the same notion of the role of conscious activity that is reflected in both passages, though from two different points of view. There the carrying or filling out of the work’s plan was seen from the point of view of the understanding, the work’s idea or plan from the point of view of the individual’s acting as a whole; here the opposite is the case. This simply shows that every determination of the role of conscious understanding in the creative act applies simultaneously to, or is circumscribed by, or must be seen in the context of, an individual’s acting as a whole; and conversely, that every determination of his acting as a whole applies to, or will be reflected in, his conscious activity. Conscious understanding never ceases to be part of the inner totality exerted as a whole in the creative act, yet remains always only part of that totality, immanently related to it. And this, its essential determination, is indicated in both passages (“immer noch vor etwas Göttlichem,” “verknüpfen ohne Bewusstsein”).¹⁹

¹⁹ Just as above wholeness was seen to constitute both the form as well as the content of the created work, but simultaneously, the particular multiplicity of an individual’s inborn and acquired individuality to do so as well (p. 65), so here understanding both conceives and carries out the plan of a work, but simultaneously, the work’s plan is conceived and carried out, not by the understanding, or rather, by the understanding alone, but by the totality of the individual’s inner life.

Such apparently fluctuating or contradictory determinations of the creative act arise necessarily from Goethe’s conception of it. It is the *understanding* that says, “conscious activity is A and not B,” “the form is C and not D,” etc.; understanding, that fixes or abstracts moments from each other that are necessarily or immanently related in the creative act. But the understanding is in fact only one of the members that are exerted as a whole in the creative act. Hence its determinations of that act are necessarily one-sided, limited.

Goethe uses his understanding in these passages to say something definite, to say this and not that. But he is aware of its limitation, and so in both passages strives to purge them of their one-sidedness, alludes to the fact or suggests that the opposite is the case (“obgleich er auch hier immer noch sich vor etwas Göttlichem zu beugen Ursache findet” (p. 71); “durch ... Nachdenken verknüpfen ohne Bewusstsein in einer freien Tätigkeit das Erworbene mit dem Angeborenen, so dass es eine Einheit hervorbringt welche die Welt in Erstaunen setzt” (p. 72)). But this suggestion or allusion is bound to seem incommensurable, mysterious (cf. “offenbares Geheimnis,” pp. 137-138), not in its context rationally intelligible — since it represents *his* acting as a whole.

The same procedure, incidentally, is reflected in the paragraphs cited above from the von Humboldt letter. In the second paragraph (“Zu jedem Tun,” p. 71), the act of “Steigerung” is considered from the point of view of the individual’s daemon, in the third (“Je früher der Mensch,” pp. 71-72),

In considering Goethe's views on conscious and unconscious activity, it is important to keep in mind that unconscious activity does not entail for him the operation of a separate unconscious mental faculty or power, namely, that of *an* unconscious. Rather, the individual acts unconsciously for him in the sense that the simultaneous operation of his reason, imagination, sensibility and understanding, in the context of the totality of his inborn and acquired individuality, is not accessible or intelligible to his conscious understanding alone. Hence in so far as the individual acts as a whole, he acts unconsciously — that is to say, the simultaneous functioning of all his faculties, the inner multiplicity that he invests or directs into the action, the interplay or immanent relation of all the various facets of this actualized totality, cannot be abstractly distinguished and made conscious. Conscious understanding is part of this totality, can be abstracted in an analysis of the creative process as the faculty by which unconsciously derived ideas or plans are consciously carried out and developed, or the faculty by which the unconsciously determined filling out and completion of the work is consciously controlled, etc.; but ultimately, *as* a whole, or in terms of the *wholeness* of his creative act and his created work, the individual has for Goethe essentially only the *consciousness that* (*Bewusstsein dass*) he must act, is acting, or has acted as a whole — not *how* he must do so, how he does or has done so (all other determinations of his consciousness arising out of this simple consciousness that he has acted as a whole, and being limited or conditioned abstracted from that wholeness):

Er hat's hervorgebracht, weiss selbst nicht recht wie, aber mit dem Bewusstsein dass er es recht gemacht habe. (21 993; partially quoted, p. 68)

from the point of view of the individual's acquired individuality. In the last paragraph ("Hier ...," p. 72), "Steigerung" is the definiendum, terminus a quo — without, however, being mentioned there. In this way, the sense of each paragraph is given by the whole of the passage, or the passage's sense is intelligible only when its several paragraphs are considered, not in their rational, linear relation, but simultaneously, as a whole.

For a fuller discussion of Goethe's philosophic language and manner, in terms of his treatment of the principle of wholeness, see pp. 119-136, and in particular, pp. 124-129. For further discussion of the individual's conscious activity and notions (*Begriffe*), see pp. 86-92 and pp. 206-245, 344-363 respectively.

“Words” (Worte), i.e., conscious intentions with respect to, or explanations of, the creative process or the realized work,

... sind gut, sie sind aber nicht das Beste. Das Beste wird nicht deutlich durch Worte. Der Geist, aus dem wir handeln ...

— i.e., the spirit (Geist) in terms of which a “geistige Schöpfung” emerges “aus einem Geiste und Guss” (24 759; pp. 61, 62, 67; on the spirit, see pp. 107-112) —

... ist das Höchste ... Niemand weiss, was er tut, wenn er recht handelt ... (Aber) wo die Worte fehlen, spricht die Tat. (7 533)

“Das Beste” or “Höchste,” the “Geist aus dem wir handeln” as whole individuals, “aus einem Geiste und Guss,” does not become clear (deutlich) through conscious understanding alone. It does, however, become clear in action (wo die Worte fehlen, spricht die Tat), when we act as wholes and are conscious of so acting. “Das Beste” or “Höchste” is then clearly manifested or actualized in the action, i.e., the action is clearly a whole.²⁰ But the creative process itself remains unclear, unconscious (niemand weiss, was er tut, wenn er recht handelt), and the work itself remains incommensurable.

CERTAINTY (GEWISSHEIT) AND CONSCIENCE (GEWISSEN)

The individual, when he produces an action or work that is a whole, is conscious *that* he has acted as a whole, has expressed simultaneously, “aus einem Geiste und Guss,” the multiplicity of his inner life and experience of the world, his inborn and acquired individuality, in terms of the possibilities and strictures of a particular form of activity, and in the concrete form of this specific action or work. The production of such a work, the end or purpose of the individual’s existence, entails therefore the culmination and concrete issue of his existence up to a given moment of time.

²⁰ Concerning the action or work that is a whole as manifesting the spirit, the principle of wholeness, see pp. 87-90, 137-138.

Thus only in his consciousness that he has acted as a whole does the individual have what Goethe further terms the *certainty* (Gewissheit, Sicherheit) or *conviction* (Überzeugung) of his existence:

Der Mensch ist als wirklich in die Mitte einer wirklichen Welt gesetzt und mit solchen Organen begabt, dass er das Wirkliche und nebenbei das Mögliche erkennen und hervorbringen kann. Alle gesunden Menschen haben die Überzeugung ihres Daseins und eines Daseienden um sie her. (9 526; p. 51);

Werden wir durchs Praktische (i.e., activity) doch unseres eigenen Daseins erst recht gewiss ... (7 452);

Der Mensch erlangt die Gewissheit seines eigenen Wesens dadurch, dass er das Wesen ausser ihm (i.e., in the first instance, his “second self,” “(das) zweite() Wesen ... wie sich selbst” (pp. 61-62)) als seinesgleichen ... anerkennt. (16 912; on the knowledge of the world, the works and existences of other individuals, that follows this certainty, see pp. 207-209, 215-219 ff.);

Das Sicherste bleibt immer, dass wir alles, was in und an uns ist, in Tat zu verwandeln suchen ... (21 822; p. 11, 18)

Just as the production of an action or work that is a whole is thought by Goethe to be the end or purpose of human life, or even, of creation, the universe, as a whole (p. 56), so is consequently also this certainty or conviction:

Im Zweifel aber ist kein Verharren, sondern er treibt den Geist zu näherer Untersuchung und Prüfung, woraus denn, wenn diese auf eine vollkommene Weise geschieht, die Gewissheit hervorgeht, welches das Ziel ist ... (24 246; on “Vollkommenheit,” see pp. 138-140, and again, with respect to “Geist,” pp. 107-112);

... wozu dient alle Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstrassen, von Kometen und Nebelflecken, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewusst seines Daseins erfreut? (13 417; see context, p. 205)

Certainty or conviction, the individual’s consciousness *that* he must act, is acting, or has acted as a whole, appears further in Goethe’s thought as the individual’s *conscience* (Gewissen):

Den rechten Weg wirst nie vermissen,
Handle nur nach Gefühl und Gewissen.
(2 388; on “Gefühl,” see pp. 112-118);

Sofort nun wende dich nach innen:
 Das Zentrum findest du da drinnen,
 Woran kein Edler zweifeln mag.
 Wirst keine Regel da vermissen:
 Denn das selbständige Gewissen
 Ist Sonne deinem Sittentag. (1 515);

... (das) Gewissen (ist) ... das höchste, das würdigste Erbteil der Menschen ..., eine ... bis ins Feinste wirkende, *sich selber spaltende* (i.e., in so far as the individual is conscious of the inner multiplicity of his inborn and acquired individuality as only latently a whole, as not yet unified multiplicity, and hence that he must act as a whole) *und wieder verbindende Tätigkeit* (i.e., in so far as he then acts as a whole, unifies this inner multiplicity in the production of an action or work that is a whole, and is conscious of so acting) ... (9 675)

But the individual's conscience is incommensurable, cannot be grasped by conscious thought — that is to say, it is the certainty or conviction only that he must act, is acting or has acted as a whole unconsciously, in terms of the particularity of his existence:

... (das) Gewissen (ist) ... eine *inkommensurable*, bis ins Feinste wirkende, sich selber spaltende und wieder verbindende Tätigkeit ... (9 675);

Unser Fehler besteht darin, dass wir am Gewissen zweifeln und das Unge-
 wisse fixieren möchten ... (9 575);

Wahre Überzeugung geht vom Herzen aus, das Gemüt (i.e., the totality of the individual's inner life), der eigentliche Sitz des Gewissens, richtet über das Zulässige und Unzulässige weit sicherer als der Verstand, der gar manches einsehen und bestimmen wird ohne den rechten Punkt zu treffen. (21 788);

... wenn nicht zuletzt ein glücklicher Mensch *unbewusst* seines Daseins erfreut ... (13 417; context, p. 76)

SELF-KNOWLEDGE AND KNOWLEDGE OF THE WORLD

It remains now to make some preliminary observations with regard to the epistemological implications of the preceding. It has been seen that the end purpose of the individual's existence for Goethe is the creation of an action or work that is a whole, and that the individual cannot in his view create a whole unless he acts as a whole, directing thereby the full multiplicity of his inborn and acquired individuality, "aus einem Geiste und Guss," and within the possibilities and strictures of a particular form of activity, into that work. Until he does so, the multiplicity of his inner life is only latently a whole — which in turn means nothing other than that the end purpose of his existence is not yet fulfilled, or that his existence itself is only latent or unresolved. Conversely, *when* the individual acts as a whole, he does so unconsciously, with essentially only the certainty or consciousness that he has acted as a whole.

Now it is clear that this certainty or consciousness implies a degree of self-knowledge and knowledge of the world, for it is the certainty or consciousness that the individual, in terms of his particular daemon and his previous assimilation from the outer world, has acted as a whole. On the other hand, however, the individual's particular daemon is, as was seen, indissolubly fused with the outer world in the shape of his particular acquired individuality; for in this fusion alone does it become actual or concrete (pp. 8-10):

... nicht allein das, was mit uns geboren ist, sondern auch das, was wir erwerben können, gehört uns an und wir sind es. (9 558; p. 9);

Nicht allein das Angeborene, sondern auch das Erworbene ist der Mensch. (9 611; p. 10);

Was ist denn auch der Mensch an sich selbst und durch sich selbst? Wie er Augen und Ohren aufzut, so kann er Gegenstand, Beispiel, Überlieferung nicht vermeiden; daran bildet er sich ... (21 1036; pp. 9, 46)

Moreover, the individual's assimilation or development (*Bildung*), the growth of his actual individuality in the world, is unending, the outer world itself constantly changing (pp. 15-19, 44, 48-49):

Der Mensch ist mit jeder Minute ein anderer, doch sich selbst sonderbar gleich beharrlich in der Veränderung. (22 390; p. 16);

Zu wandeln und auf seinen Weg zu sehen
Ist eines Menschen erste, nächste Pflicht ... (6 196; pp. 16, 17);

Das Leben gehört den Lebendigen an, und wer lebt, muss auf Wechsel gefasst sein. (8 33; p. 16)

Self-knowledge by the individual of his particular daemon, of this daemon abstracted from its relations with the world, is consequently impossible.

The individual can thus know only his acquired individuality, the fusion of daemon and the world achieved in his development. But he can know his acquired individuality only when he acts as a whole, as a function of his conscience, conviction or certainty that he has acted as a whole. For the multiplicity of the individual's acquired individuality is only *latent*, not yet actual, until he acts as a whole. Prior to or abstracted from his action, he can be conscious of a given accidental aspect of his individuality or of his previous experience of the world, but cannot be conscious of the totality of his inner life, cannot know himself as a whole:

... bekenn' ich, dass mir von jeher die grosse und so bedeutend klingende Aufgabe: erkenne dich selbst, immer verdächtig vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Aussenwelt zu einer innern falschen Beschaulichkeit verleiten wollten. Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. (16 879-880);

... nur Das Leben lehrt jeden, was er sei. (6 249);

Man hat zu allen Zeiten gesagt und wiederholt, man solle trachten, sich selber zu kennen. Dies ist eine seltsame Forderung, der bis jetzt niemand genügt hat und der eigentlich auch niemand genügen soll. Der Mensch ist mit allem seinen Sinnen und Trachten aufs Aussere angewiesen, auf die Welt um ihn her, und er hat zu *tun*, diese insoweit zu kennen und sich insoweit dienstbar zu machen, als er es zu seinen Zwecken bedarf. (24 359; partially quoted, pp. 9, 10, 44);

Niemand kann sich selber kennen,
Sich von seinem Selbst-Ich trennen;
Doch probier er jeden Tag,
Was nach aussen endlich, klar,
Was er ist und was er war,
Was er kann und was er mag. (2 377);

Wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. (9 554)

And in any case, as the individual's development, the growth of his acquired individuality, is unending, the outer world itself, constantly changing, knowledge of his acquired individuality, even if it were possible prior to his creative act, would only be possible as circumscribed or limited by a particular moment in his development.

Now conversely, the individual does not know or experience the outer world in abstraction from the imperatives of his unending development (*Bildung*), his assimilation in his own manner (*nach seiner Weise*) in accord with the particularity of his inborn and acquired individuality, and except in terms of his striving in action to create a whole, an outer "second self" whose creation entails the expression, as actual unified multiplicity, of the fullness of his inner life, his inborn and acquired individuality, his daemon and its previous relations with the world, the whole of his creative life (*Leben*) up to a given moment of time (pp. 8-18, 36-40, 43-57, 64-65):

... der Mensch ... die Aussenwelt nach seinen Eigenheiten bildend modelde. (11 846; pp. 27, 54, 65);

Der Mensch ... (bezieht) alle Dinge auf sich ... (17 228);

Die Natur bildet den Menschen, er bildet sich um, und diese Umbildung ist doch wieder natürlich; er, der sich in die grosse, weite Welt gesetzt sieht, umzäunt, ummauert sich eine kleine drein, und staffiert sie aus nach seinem Bilde. (17 439; pp. 56, 57, 65);

Der Mensch erfährt und geniesst nichts, ohne sogleich produktiv zu werden. Dies ist die innerste Eigenschaft der menschlichen Natur. (14 751; p. 49);

... der Mensch ist ein wahrer Narziss; er bespiegelt sich überall gern selbst; er legt sich als Folie der ganzen Welt unter. (9 39; p. 27);

... der Mensch kann sich nicht versagen, nach seiner Art wirken zu wollen ... (16 865; pp. 54, 65)

Moreover, the totality of the individual's experience of the world, even if it could be abstracted from the imperatives of his creative life, would itself be only latent, not yet actual, until he acted as a whole. Or prior to his acting as a whole, he could know

only this or that accidental aspect of the world (i.e., of his previous experience of the world), and thus would not have real knowledge of it.

It follows, therefore, that the individual's knowledge of himself is necessarily conditioned or restricted by his relations with the world, and his knowledge of the world is necessarily conditioned or restricted by his nature as particular, actually-existing individual. Or self-knowledge and knowledge of the world are inextricably, immanently related:

Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. (16 880; p. 79);

Was uns irgend Grosses, Schönes, Bedeutendes begegnet, muss nicht erst von aussenher wieder erinnert gleichsam erjagt werden, es muss sich vielmehr gleich von Anfang her in unser Inneres verweben, mit ihm eins werden, ein neueres, besseres Ich in uns erzeugen und so ewig bildend in uns fortleben und schaffen. (23 315; pp. 51, 52, 57, 63)

The individual cannot know himself in abstraction from the world or the world in abstraction from himself. He knows himself, in other words, only in terms of his *relations* (Verhältnisse, Bezüge) with the world, and the world only in terms of these relations — the conditioned and restricted relations, that is to say, between his particular, concrete developing individuality and the outer world as self-subsistent objective or real totality:

Ich behaupte, der Mensch kann sich nie selbst kennenlernen, sich nie rein als Objekt betrachten. ... Nur meine Bezüge zur Aussenwelt kann ich kennen und richtig würdigen lernen, darauf sollte man sich beschränken (i.e., in terms of the self-limitation of the individual's activity (pp. 39-41)). (23 328)

Knowledge of self or of the world is only possible in terms of both simultaneously — and more particularly, only in terms of what is fitting at a given moment (Gehörigen des Augenblicks; pp. 11, 17-18, 64): i.e., when a particular, actually existing individual, at a particular moment in his development, acts in accord with his conscience or has the certainty of his existence, acts as a whole with respect to a particular, concrete action or work, in this way “seizes the moment” (den Augenblick ergreift) — and

thus only when the multiplicity of his inner life, inborn and acquired individuality, have ceased to be only latently a whole:

... im Wissen (i.e., as the following shows, knowledge of the world abstracted from the self) sowohl als in der Reflexion (i.e., conscious reflection by the self, abstracted from the world, and hence *of* the self, abstracted from the world) kein Ganzes zusammengebracht werden kann, weil jenem das Innre, dieser (i.e., the wholeness of a work, and simultaneously, knowledge of one's self as a whole, and the whole of one's knowledge of the world) das Äussere fehlt ... (Wir) haben ... diese (Ganzheit) nicht im allgemeinen ... zu suchen, sondern ... in jedem einzelnen Behandelten (i.e., in the particular, concrete action) ...

Um aber einer solchen Forderung sich zu nähren, so müsste man keine der menschlichen Kräfte ... ausschliessen. Die Abgründe der Ahndung, ein sicheres Anschauen der Gegenwart, ... Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes, bewegliche, sehnsuchtsvolle Phantasie, liebevolle Freude am Sinnlichen, nichts kann entbehrt werden zum lebhaften fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks, wodurch ganz allein (i.e., 'alone,' and 'as a whole') ein Kunstwerk, von welchem Gehalt es auch sei, entstehen kann. (16 332-333)

But further: this simultaneous knowledge of oneself and the world in and through the creative act is itself only possible as circumscribed or limited by the individual's simple consciousness or certainty that he has acted as a whole. For during that act the individual exerts the inner multiplicity of his inborn and acquired individuality, his daemon and its previous relations with the world, in terms of the outer multiplicity of his action or work, directs or "pours" the former into the latter, his inner life being actually a whole in terms of his action, and vice versa; he has then the certainty or consciousness that he has acted as a whole, "seized the moment" or performed "das Gehörige des Augenblicks"; but his conscious understanding cannot grasp or know, cannot abstract from each other, the several elements of the inner multiplicity that have been expressed as a whole in the outer multiplicity of his work, since, as was seen, and as will be developed further in the following chapter (pp. 89-92), conscious understanding is but one of the members of that inner multiplicity (whereas the individual, in acting as a whole, exerts all of his faculties simultaneously, acts unconsciously); and since the multiplicity of his inner life has become actually a whole only in relation to, or in complete interfusion with, the multiplicity of his work (and vice versa). Self-knowledge and knowledge of the world, in other

words, are limited finally by the incommensurability of the creative act and created work.²¹ Or conversely: incommensurability, both in the present context and as this notion becomes more concrete in the following pages, implies always the limitation of self-knowledge and knowledge of the world by conscience, the certainty or consciousness only *that* an individual has acted as a whole:

Teilen kann ich nicht das Leben,
Nicht das Innen, noch das Aussen,
Allen muss das Ganze geben ... (1 670);

Unser Fehler besteht darin, dass wir am Gewissen zweifeln und das Unge-
wisse (i.e., inner and outer, individual and world, individual and his cre-
ated work, abstracted from each other) fixieren möchten ... (9 575; p. 77);

Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sin-
nen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen (i.e., the formation of a given multi-
plicity into unified multiplicity, wholeness) ... Dieses aber mit Bewusst-
sein (i.e., consciousness that one has acted as a whole), mit Selbstkenntnis
(i.e., the self-knowledge that is presupposed by, and then inextricably re-
lated with, knowledge of the world) ... zu *tun* ..., eine solche Gewandtheit
ist nötig, wenn die Abstraktion, vor der wir uns fürchten, unschädlich
und das Erfahrungsergebnis, das wir hoffen, recht lebendig und nützlich
werden soll. (16 11)

²¹ Later, we shall see that the individual *can* obtain true conscious notions (Begriffe) of himself and the world — but only following, or as a function of, the creative act, and hence only as ultimately circumscribed by that act's incommensurable nature (see pp. 206-245, 376-392).

Wirf dich ins Meer, wo es am bildsten tobt,
Und kaum betrittst du perlenreichen Grund,
So bildet wallen sich ein herrlich Rund,
Siehst auf und ab lichtgrüne, schwanke Wellen
Mit Purpursaum zur schönsten Wohnung schwellen
Um dich, den Mittelpunkt. *Faust II* 6006-6011

IV. Animation (Beseelung) of the Whole; the Principle of Wholeness

The preceding has shown how for Goethe the individual actualizes the latent wholeness of his inner life, first, in his assimilation of the outer world, and then ultimately, in bringing about an action or work that is a whole; how he achieves the wholeness of his work by directing or “pouring” the multiplicity of his inner life “aus einem Geiste und Guss” into the work, in terms of the possibilities of the particular form of his action; how in this way actual inner wholeness and actual outer wholeness are simultaneous, inextricably related. But it still is not clear how, according to Goethe, the individual’s latent wholeness becomes actual. The realized wholeness of the created work “bildet sich im Gemüt ab” (2 504, pp. 58, 66), but in so far as the individual’s wholeness is initially only latent or potential, ‘das Ganze,’ one might say paraphrasing Goethe, ‘bildet sich im Gemüt *nicht* ab’ — or that it develops *despite* the ununified multiplicity of the individual’s inner life or soul (Gemüt). And yet Goethe writes that “(das Ganze) bildet . . . sich (im Gemüt) ab.” There must, in other words, be a quality or faculty within the soul that itself organizes and activates the inner multiplicity of the individual’s soul and causes or enables him to act as a whole, thereby creating the possibility that his “erstes Selbst” can be “ganz,” an actual whole, and “ganz von seinem zweiten Selbst” — i.e., his action or work — “durchdrungen” (8 43; p. 61). For the individual *strives* to realize inner and outer wholeness in action before he does so in fact, and this striving must devolve from some faculty or quality of his inner life.

THE PURE MIDDLE POINT (REINER MITTELPUNKT) OF THE SOUL

Goethe refers to this faculty or quality of the soul (Gemüt) with various terms, for reasons that will later become evident. We shall refer to it in the following as the

principle of wholeness, and will consider it first as it appears in Goethe's writings under the denomination "*pure middle point*" (reiner Mittelpunkt).

In his creative activity, in acting "aus einem Geiste und Guss" and producing the realized wholeness of his action or work, the individual must, in Goethe's view, concentrate simultaneously on, and in this sense limit himself to (sich beschränken auf) the given intended action or work:

Hat man ... ein grösseres Werk im Kopfe, so kann nichts daneben aufkommen, so werden alle Gedanken zurückgewiesen, und man ist für die Behaglichkeit des Lebens selbst so lange verloren. Welche Anstrengung und Verwendung von Geisteskraft gehört nicht dazu, um nur ein grosses Ganzes in sich zu ordnen und abzurunden ... (24 47)

— and this pure middle point of his soul:

... wenn sich Menschen nach ihrer Fähigkeit ein Ganzes (bilden), ... (müsse) das Gemüt ... immer einfältiger und einfältiger werden, *sich nur auf einen Punkt hinrichten*, sich aller mannigfaltigen verwirrenden Verhältnisse entschlagen, und nur alsdenn könne man aber auch um desto sicherer in einem Zustande sein Glück finden, der ein freiwilliges Geschenk und eine besondere Gabe Gottes sei. (16 843-844; pp. 55, 68);

Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistige Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: Darfst du dich in der Mitte dieser ... lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen *reinen Mittelpunkt* kreisend, hervortut? Und selbst wenn es dir schwer wurde, diesen Mittelpunkt in deinem Busen aufzufinden, so wurdest du ihn daran erkennen, dass eine wohlwollende, *wohlthätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt*. (8 131; partially quoted above, p. 60; on "Unendliche" and "lebendige Ordnung," see pp. 158-188 on the unending or eternal life of the world of culture);

In dem menschlichen Geiste ... ist nichts oben noch unten, alles fordert gleiche Recht an einen gemeinsamen *Mittelpunkt*, der sein geheimes Dasein eben durch das harmonische Verhältnis aller Teile zu ihm manifestiert. (17 778);

... (der) *Anfangspunkt()* ... (von dem) *die Beseelung des Ganzen ausgeht* ... (22 673; larger context of this passage below, p. 98)

The whole (Ganzes) that is brought into existence (beseelt; 22 673) by this simultaneous concentration on a given action or work and the pure middle point is, first if all, the latent wholeness of the individual's inner life or soul (Gemüt):

... alle geistig(e) Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden ... (8 131);

... mannigfaltig(e) verwirrend(e) Verhältnisse ... (16 843)

Prior to this concentration, the multiplicity of his inner life is “confused” (verworfen), “pulled in many directions,” “uncollected” (unversammelt), i.e., not yet an integrated or unified multiplicity. Nevertheless, “alles *fordert* gleiche Recht an einen gemeinsamen Mittelpunkt” (17 778) — that is to say, this confused, unorganized multiplicity is still latently or potentially a whole with respect to, or in terms of, the middle point. For the multiplicity of the individual’s inner life, the “beharrlich Bewegtes” (8 131) of his soul (“beharrlich” with respect to his unchanging particular daemon, but ever-growing or “bewegt” in actual experience and development in the world), *circles* (kreist) about the middle point, i.e., forms a latent whole in terms of it. In concentrating then on the middle point and the action or work before him, the individual “renounces” (entschlägt) the confused relations (verwirrenden Verhältnissen) of his inner life (16 843) — that is to say, “renounces” them in so far as they are “confused,” ununified; “collects” them, makes them “einfältig” (i.e., “simple” in the sense of “pure,” “unified” (vereinheitlicht)), ordered (geordnet) and harmonious (harmonisch), forms them into actual wholeness:

... Mittelpunkt, der sein ... Dasein ... durch das harmonische Verhältnis aller Teile zu ihm manifestiert. (17 778)

The middle point is thus for Goethe the psychic principle of the individual’s latent inner wholeness, and at the same time the actuating faculty or power of the soul (Gemüt) through which that latent wholeness is actualized.²² Only concentration on the middle point releases or unlocks its actuating power, however, and in this respect creative activity is necessarily *conscious* (or the necessary moment of conscious activity discussed above, pp. 67-74, can now be further determined as involving this

²² This applies both to the individual’s assimilation of the works of another and his own creative activity. At the moment, however, we are concerned only with the latter. As to assimilation in terms of the principle of wholeness — of a work manifesting that principle, that is true (wahr) — see pp. 172-180.

dual concentration on the middle point and a particular action or work). On the other hand, the middle point is “geheim” (17 778), “schwer ... aufzufinden” (8 131) — that is to say, is incommensurable:

... nur alsdenn (i.e., after concentration on the middle point) könne man aber auch um desto sicherer (i.e., the certainty (Sicherheit) that one has acted as a whole (pp. 76-78)) in einem Zustande sein Glück finden, der ein *freiwilliges Geschenk und eine besondere Gabe Gottes sei*. (16 843-844; above, p. 85; cf. the Eckermann passage cited above, pp. 70-71; on “Gott,” see the pages listed with the Eckermann quote);

... selbst wenn es dir *schwer* wurde, *diesen Mittelpunkt in deinem Busen aufzufinden*, so wurdest du ihn *daran erkennen, dass eine wohlwollende, wohlthätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt*. (8 131; above, p. 85)

For while Goethe urges conscious concentration on the middle point, the middle point itself cannot be made conscious, is knowable only in terms of the effect of this concentration, “(die) Wirkung (die) von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt” — namely, actualized inner wholeness during the creative act. Hence the middle point is incommensurable, has ultimately a “geheimes Dasein” (17 778): it is for the individual only when he is conscious of it, but in such a way that *when* he is conscious of it, he will be acting as a whole unconsciously. The effect of his concentration, in other words, is actual inner wholeness; or through his concentration the “geheimes Dasein” of the middle point manifests itself (manifestiert sich) in terms of the resulting actual wholeness of his inner life or soul; but the resulting condition (Zustand) of inner wholeness strikes him consciously then as “eine besondere Gabe Gottes”: he simply “finds” himself in a condition of good fortune, without being able to explain or consciously account for how this has happened. Consciousness thus remains a necessary moment in the creative act, but as such circumscribed or limited by the unconscious nature of the creative act as a whole (pp. 67-74).

But now the individual concentrates simultaneously on the middle point *and* a particular action or work, and the whole (Ganzes) that this concentration brings into actual existence (beseelt; 22 673, p. 85) is to be found for Goethe not only in terms of the actual wholeness of the individual’s inner life, but the wholeness of his action.

Or: the middle point's "geheimes Dasein" manifests itself simultaneously in Goethe's view in actual inner wholeness and the wholeness of a particular action or work. It remains to further determine how this transpires.

The individual's conscious concentration on his intended action or work does not take the form originally, or at any phase of the creative process, of a conscious awareness of the work as finished, realized whole. Rather, it consists of a consciousness of the positive strictures and possibilities of his particular form or medium of activity, and of particular, concrete plans or ideas with respect to the intended work (these latter being themselves for the most part unconsciously determined, as was seen (pp. 71-72)). Prior to his creative act, or in abstraction from his simultaneous concentration on the middle point — and hence from the creative act as a whole, these possibilities and intentions are not "ordered" (nicht geordnet; 24 47, p. 85), not "well-rounded" (nicht abgerundet; 24 47), "confused" (verworren; 16 843) — i.e., constitute themselves a latent multiplicity (mannigfaltigen verwirrenden Verhältnisse, 16 843; Verhältnis aller Teile; 17 778, p. 85) which the individual will strive, or is striving, to unify into the wholeness of his work. When, on the other hand, he is simultaneously conscious of the middle point, his latent inner wholeness becomes an actual whole, he acts as a whole, invests or "pours" (giesst) the full multiplicity of his inner life, "aus einem Geiste und Guss," into the particular action he intends (pp. 61-62), in terms of the outward, "confused" possibilities he is also conscious of. The middle point then manifests itself (manifestiert sich) as the realized wholeness of a particular action or work, by way of the actual inner wholeness it engenders or enables in the individual's inner life, the possibilities or relations (Verhältnisse, Teile) of the work itself becoming themselves "harmonized," "ordered," "well-rounded" — organized into actual wholeness:

... Mittelpunkt, der sein geheimes Dasein ... durch das harmonische Verhältnis aller Teile zu ihm manifestiert. (17 778; pp. 85, 86);

... ein Ganzes in sich (geordnet) und (abgerundet) ... (24 47; p. 85)

Or, as expressed in a statement considered above (p. 61 ff.), but now as illuminated from the point of view of this dual concentration:

Was der Mensch leisten soll, muss sich als ein zweites Selbst von ihm ablösen, und wie könnte das möglich sein, wäre sein erstes Selbst nicht ganz davon durchdrungen? (8 43; pp. 61, 62, 84)

The “Wirkung (die vom Mittelpunkt) ausgeht und von ihm Zeugnis gibt” (8 131, pp. 85, 87) is inwardly the actual wholeness of a particular individual, his “ersten Selbst,” but simultaneously outwardly, the wholeness of a particular action or work, his “zweiten Selbst.” But these two wholes (Ganzen) or “selves” are *only* immanently related, or the action is in fact a “zweites Selbst,” “ein zweites Wesen” only “wie sich selbst” (2 619; pp. 31, 61). For while the individual has invested the wholeness of his inner life into the work, acted in terms of the work as a whole, the work itself differs from or is disconnected (abgelöst) from the individual in terms of its particular concrete nature, is in itself and in terms of itself a whole, “in *sich* (geordnet) und (abgerundet).”

But further, the multiple (mannigfaltige) possibilities of his work, these possibilities in their original relation to each other as “confused,” only latent unified multiplicity, are organized into a whole only when the individual acts as a whole unconsciously in terms of the work. Hence the relation of the work, in so far as it is a whole, to his inner middle point, is incommensurable, or the middle point manifests its “Dasein” in the work in an incommensurable, “geheimen” fashion. In other words, just as the *inner* effect (Wirkung) or result of simultaneous concentration on the middle point and a given action or work, i.e., actual inner wholeness, occurs unconsciously (pp. 86-87), so does its *outer* effect, i.e., realized wholeness in a particular action or work. Or just as conscious concentration on the middle point revealed itself to be a necessary but limited moment of actual inner wholeness, circumscribed by the unconscious nature of the creative act as a whole (pp. 86-87), so this concentration is a necessary moment in the work’s wholeness, but limited or circumscribed by the incommensurable nature of the work as a whole. Conscious concentration on the middle point actualizes the latent wholeness of the soul

(Gemüt), and concentration on the work defines or specifies the work that is to be realized, but the “Wirkung (die vom Mittelpunkt) ausgeht,” filling out or realizing the individual’s conscious plans and intentions, takes place unconsciously. For the full multiplicity of the individual’s inner life, once actualized by his simultaneous concentration on the middle point and the work, flows as a whole into the work — and his conscious awareness is only one member of this inner whole. What his inner wholeness is apart from his action, or how it expresses itself in terms of the possibilities of his medium of activity, he cannot know, cannot make conscious. Consequently, the way in which the resulting wholeness of the created work manifests the middle point is for the creating individual himself and others “geheim” (17 778), the “Zeugnis” it gives of the middle point (8 131) is incommensurable.

The individual *is* conscious of the middle point, but ultimately only in the sense that “eine wohlwollende, wohltätige Wirkung von ihm ausgeht und vom ihm Zeugnis gibt” (8 131) — that is to say, with regard now to the wholeness of his created work, only as the consciousness *that* (pp. 74-75) he has acted or is acting in accord with the middle point, in terms of his particular, concrete action or work. His consciousness of the middle point alone is thus but a transient, ephemeral moment in his essentially unconscious creative act as a whole — or, as abstracted from that act, his consciousness of the middle point is itself but a mere abstraction of his understanding. Or in other words, through concentration on the middle point and the work before him, the individual becomes conscious of his inner wholeness, but only in terms of the outer wholeness of his action or work, only when “sein erstes Selbst ... ganz (von seinen zweiten Selbst) durchdrungen (ist)” (8 43), i.e., only when the relation between inner wholeness and the wholeness of his action or work is uninterrupted by conscious reflection. The individual is a whole only in terms of his action, and the action is a whole only in terms of the individual, or inner and outer wholeness are inextricably, immanently related. But these two wholes cannot be abstracted from each other, and this, the incommensurable relation between the two, between the wholeness of the creative act and the wholeness of the created work, is nothing other than the incommensurable nature of both.

The individual's consciousness of his inner wholeness or of the middle point is transitory, ephemeral, for it has gone into the work, expressed or manifested itself in the work — and the work, as a whole, represents that consciousness now, is a manifestation of the middle point, in so far as its wholeness signifies that a particular individual has acted as a whole in producing it, in accord with the middle point of his soul. Conversely, consciousness of wholeness or of the middle point apart from creative activity and except as incommensurably manifested in a particular action or work would imply that creative activity was not necessary, that the individual was already inwardly an actual whole prior to action, or that his realized inner wholeness and the wholeness of his action were achieved only in terms of, and hence were reducible to, his conscious understanding.

Thus both the creative process, the actualization of the wholeness of a particular individuality in the particular form of a given work, and the nature of the resulting work as an actual whole, are incommensurable. Though the individual consciously concentrated on the middle point and consciously intended, anticipated or planned the work, both the resulting inner actual wholeness and its projection into, and manifestation in terms of, the work's particular concrete nature, strike him ultimately as “ein freiwilliges Geschenk und eine besondere Gabe Gottes” (16 844; pp. 85, 87):

Wir können nichts tun, als den Holzstoss erbauen und recht trocknen; er fängt alsdann Feuer zur rechten Zeit, und wir verwundern uns selbst darüber. (20 66);

Er hat's hervorgebracht, weiss selbst nicht recht wie, aber mit dem Bewusstsein dass er es recht gemacht habe. (21 993; pp. 68, 74);

Niemand weiss, was er tut, wenn er recht handelt ... (Aber) wo die Worte fehlen, spricht die Tat. (7 533; p. 75)

“Die Tat spricht” as the consciousness that the individual has acted as a whole, i.e., arises out of and reflects his consciousness that he has acted “correctly” (recht getan hat), in accordance with the principle of wholeness within him. But the individual's consciousness that he has acted as a whole, or this consciousness as embodied or

represented in the work, is inextricable from the work's outwardly concrete, particular nature. Hence Goethe writes: "wo die Worte fehlen, spricht die Tat": the action will "speak," i.e., reveal itself to be a whole, *when* the "words" of conscious understanding are "missing," are revealed to be inadequate; conversely, when the "words" of conscious understanding predominate, i.e., when the individual acts fully consciously, abstracting himself from the work or the work from himself and failing to unify his inner multiplicity in terms of the outer multiplicity of his action, and vice versa — his action will not "speak," will not represent realized inner and outer wholeness.

ANIMATION (BESEELUNG, BELEBUNG)

Before examining how the principle of wholeness appears elsewhere in Goethe's writings in different terminological dress, it is now possible to review and further develop his notion of creative "liveliness" (Lebendigkeit), relating for this purpose the notion "middle point" to that of "life" by means of the notion "*animation*" (Be-seelung, Belebung).

It has been seen that the individual is for Goethe lively (lebendig) in assimilation in his own manner (nach seiner Weise) of the outer world (pp. 47-48), and lively in his unceasing creative activity (pp. 14-15), in which that assimilation necessarily issues (p. 55). More particularly, as can now be determined on the basis of a statement considered earlier with respect to assimilation and ensuing creative activity, the individual is lively in so far as he concentrates simultaneously "nach innen," on the middle point, and "nach aussen," on his intended action or work:

... nur ununterbrochene Tätigkeit (i.e., "ununterbrochen" in the senses simultaneously, 'unceasing' and 'uninterrupted by conscious reflection')
nach innen und nach aussen mich lebendig erhält ... (21 189; pp. 14, 15)

On the other hand, it was also shown that the outer world requires in Goethe's view the animation (Belebung) represented by the individual's lively act (lebendige Tat),

his creative recreation (*Umbildung*) of it (p. 52), that abstracted from this act, the outer world lacks life (*Leben*).

But further: the action or work that is a whole (*Ganzes*) has life, according to Goethe:

... ein Künstler *sowohl in die Tiefe der Gegenstände als in die Tiefe seines eignen Gemüts* (i.e., simultaneous concentration “nach innen” and “nach aussen,” on his work and the principle of wholeness), *um in seinen Werken nicht bloss etwas leicht- und oberflächlich Wirkendes, sondern ... etwas geistig Organisches hervorzubringen* ... (13 141-142; on “geistig,” see pp. 107-112)

... tut sich ... in der Kunst ... die Vollkommenheit der *Lebensäusserung* kund ... (11 503; on “Vollkommenheit,” see pp. 138-150 ff.);

... die Kunst, wie sie sich im höchsten Künstler darstellt, eine so gewalt-sam *lebendige Form* erschafft, dass sie jeden Stoff veredelt und verwandelt. (Stein 6 298);

... das *lebendige Ganze*, das zu allen unsern Kräften spricht, ... das Leben-volle, Kräftige, Ausgebildete, ... dahin ist der Künstler angewiesen. (13 206; above, pp. 59, 66);

... (es) kommt bloss darauf an, ob ... die *Tat lebendig sei* ... (24 674; above, p. 14)

For the action or work that is a whole, that has life, can be assimilated by other individuals in their own manner acting with liveliness, such assimilation being then expressed in, or the lively action or work they have assimilated, recreated in terms of, their own lively actions or works:

Eine Idee, wie sie ausgesprochen ist, wird ein wundersames Gemeingut; wer sich ihrer zu bemächtigen weiss, gewinnt ein neues Eigentum, ohne jemanden zu berauben ... Dadurch ... beweist sich eben der *inwohnende kräftig-lebendige Wert* des erworbenen Gutes. (17 756, p. 46; on the idea, see pp. 100-103);

Das Innere, Eigentliche einer Schrift ... zu erforschen, sei ... eines jeden Sache, und dabei vor allen Dingen zu erwägen, wie sie sich zu unserm eignen Innern verhalte, und inwiefern durch *jene Lebenskraft* die unsrige erregt ... werde ... (10 558; pp. 24, 47);

... was aus dem Leben entsprang, will wieder lebendig mitgeteilt werden, damit es frisch wieder aufschwelle und in seinen möglichen Knospen und Augen fortwachse. (21 237);

... nur durch das äussere Leben (i.e., in the present context, the lively action or work) das innere Leben erregt wird ... (22 298);

... aus dem Leben gegriffen und ins Leben zurückführend ... (21 210)

In this way, “der Zweck des Lebens,” i.e., (1) the liveliness of an individual’s assimilation and (2) the liveliness of his created action or work, “ist das Leben selbst” (WA IV 11 22, p. 15), i.e., (1) his resulting creative liveliness and (2) the liveliness his created action or work makes possible in others:

... Leben Lebendiges hervorbringe ... (9 525);

... (es) kommt bloss darauf an, ob ... die Tat lebendig sei und fortzuleben vermöge. (24 674; pp. 14, 93);

Leben schafft Leben. (21 411; p. 15)

Now it is the simultaneous concentration on the middle point and an intended action or work that “brings into existence” (*beseelt*), as was said, the whole of an action or work. But this whole has life, is a “second self,” and the individual, in so far as he acts as a whole and creates such a whole, has himself life. Hence concentration on the middle point and his intended work *brings to life, breathes into life, or animates* (*beseelt, belebt*) both his work and the multiplicity of his inner life — while simultaneously breathing life into or animating (*beleben*) the outer world, through his creative recreation of it:

... (der) Anfangspunkt() ... (von dem) die Beseelung des Ganzen (i.e., simultaneously, the individual’s inner life, his action or work, and the outer world) ausgeht ... (22 673; above, p. 85);

(In einer geistigen) Schöpfung ist ... das Einzelne wie das Ganze aus einem Geiste und Guss und von dem Hauche eines Lebens durchdrungen ... (24 759; above, pp. 61, 62, 67, 75);

... den durchs Geschick ihm zugeführten Gegenstand nicht nur gewalt-sam ergreifen, sondern auch sich aneignen und, was noch mehr ist, ein zweites Wesen eben wie sich selbst mit ewiger, unzerstörlicher Neigung umfassen ... (2 619; pp. 38-39, 61, 89);

Das Geschriebene wie das Getane schrumpft zusammen und wird immer erst wieder was, wenn es aufs neue *ins Leben aufgenommen*, wieder empfunden, gedacht und gehandelt wird. (19 582; above, p. 53);

Die Wirklichkeit soll die Motive hergeben, die auszusprechenden Punkte, den eigentlichen Kern; aber ein schönes *belebtes Ganzes* daraus zu bilden, ist Sache des Dichters. (24 49; above, p. 53);

Das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt
Und sein Gefühl belebt das Unbelebte. (6 218; p. 53);

... sich mit dem Überlieferten völlig bekannt zu machen und dabei noch Kraft und Mut genug (behalten), sein originelles Wesen selbständig auszubilden und *das vielfach Aufgenommene nach seiner Weise* zu bearbeiten und zu *beleben*. (16 351; pp. 46, 48, 53);

Der Mensch wirkt alles, was er vermag, ... durch seine Persönlichkeit ... und hier entspringen auch die reinsten Wirkungen. Diese sind es, welche die *Welt beleben* ... (10 489; p. 54);

... die Tat belebt ... (7 590; pp. 14, 30);

Was uns irgend Grosses, Schönes, Bedeutendes begegnet, muss nicht erst von aussenher wieder erinnert, gleichsam erjagt werden, es muss sich vielmehr gleich vom Anfang her in unser Inneres verweben, mit ihm eins werden, ein neueres, besseres Ich in uns *erzeugen* und so ewig bildend in uns *fortleben* und schaffen. (23 315; pp. 51, 52, 57, 63, 81);

Und umzuschaffen das Geschaffne,
Damit sichs nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges, *lebendiges Tun*. (1 514; pp. 52, 53, 63);

Wie alles (i.e., the multiplicity of the creating individual's inner life, the multiplicity of his work, the multiplicity of an assimilating individual's inner life)

sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt! (5 157)

Goethe's notion of life or liveliness can thus be provisionally characterized or determined as follows: in analogy with the physical life of the species, but reflecting as well for Goethe the necessary end or objective, the spiritual transformation, of physical or material life,²³ "life," as it applies to human creativity, is the unending series in which an individual, *as* particular individual, achieves actual wholeness in action, having created, in a given particular form of activity, an action or work that is a "second self," i.e., a self-sufficient spiritual or mental whole, immanently related to the inner wholeness of the individual that went into its creation; and where this action

²³ That this in fact is Goethe's view can only be demonstrated in a detailed examination of his metaphysics and philosophy of nature. The following passages quoted above may, however, be referred to here as evidence of this belief: 13 417, pp. 76, 205; 13 422, p. 63.

or work is then capable of furthering individuals regarding it in their creative activity — that is to say, encourages or stimulates them in actualizing the latent wholeness of *their* particular individualities in further actions and works, their own “second selves.”²⁴

TERMINOLOGICAL EQUIVALENTS OF THE MIDDLE POINT

The notion middle point is not further developed in Goethe’s thinking, although it can be thought of as implied in all instances where he uses the circle (Kreis) to designate either the wholeness of the individual’s inner life (Gemüt) or of his created work (the middle point being the focal point of the circle). Instead, the identical quality or moment of the individual’s inner life appears elsewhere as “Seele” (essential soul), “innere Form,” “Idee” (idea), “Gesetz” (law) or “Regel” (rule), “Geist” (spirit) and “Gefühl” (feeling) or “Herz” (heart). In each case, the immanent, system-philosophical significance of these terms in the context of Goethe’s thought as a whole is the same: it is the moment of latent and actualizable wholeness of the individual’s inner life (Gemüt), and simultaneously the mental faculty or power enabling that actualization. As such, it is universal, indwelling in every individual regardless of his particular individuality — but at the same time, nowhere existent or operative except as entailing the wholeness of a particular individuality *as* particular individuality. It is that from which “die Beseelung des Ganzen ausgeht,” both with respect to the wholeness of the individual’s inner life and the wholeness of his created action or work. It

²⁴ This definition — or rather, characterization — of life is both circular and provisional. It is circular in so far as its concrete sense depends on other notions whose significance is not immediately apparent, and which were to some extent themselves determined or characterized in terms of life (lively *assimilation*, lively *activity*, and so forth). It is provisional in so far as a complete determination of life depends, on the one hand, on further development of notions already considered (especially, particularity (i.e., accident, conditionality, and limitation with respect to the principle of wholeness) and wholeness, and on the other hand, on certain notions yet to be introduced: truth (pp. 138-150) and falsity (pp. 425-454), the ideal world of culture (pp. 151-188), and “das Höhere” (pp. 554-605). Only the progressive determination of all of these notions in the following will lead to a complete understanding of Goethe’s sense of life — namely, in terms of (1) the possibility that a given individual will not be lively in his assimilation and creative activity (pp. 432-444), (2) the life of the world (pp. 158-188), and (3) the higher life (das Höhere) of the world of culture.

Here, as elsewhere in Goethe’s philosophy, in other words, “ein Schlag (schlägt) tausend Verbindungen” (16 873): only the working out of the whole of his thought provides the concrete sense of one of its members; but simultaneously, the working out of *one* of its members alone makes possible the working out of the whole.

is an “innere Form, die alle Formen in sich begreift” (13 48) — the form not only indwelling in each particular individual, but as ideally manifested in every particular action or work. And, as the principle of the individual’s inner wholeness and consequently also of his actions or works, it is, as represented by all of these terms, incommensurable for Goethe, not graspable in itself or in its operation by conscious understanding alone.

In the following, this inner form or principle of wholeness will be observed as it appears in Goethe’s writings and recorded conversations as (A) soul (Seele), (B) idea, law and rule, (C) spirit, and (D) feeling or heart. These terms, adapted by Goethe from the Western philosophical and religious tradition, while designating for him the identical faculty or quality of the acting individual’s inner life (Gemüt), nevertheless represent it, in accordance with that tradition, and as the occasion of his utterance, the particular form of activity involved (poetic works, scientific, literary or aphoristic works, etc.) demand — now more from the point of view of reason or understanding (idea, rule, law, inner form), elsewhere more from the point of view of the senses and imagination (feeling), or finally in such a way that the unity of all of man’s faculties is more or less implied (spirit, soul (Seele)). But again, in each case it is the same principle of latent and actualizable wholeness — and hence in particular, the same unified interrelation of all four of man’s faculties — that Goethe is referring to. His idea is simultaneously a feeling, his spirit is simultaneously an inner form, his soul (Seele), a universal law or rule, and so forth.

A. SOUL (SEELE)

The principle of wholeness, the “Anfangspunkt (von dem) die Beseelung des Ganzen ausgeht,” is first of all the *soul* (Seele) of man’s inner life (Gemüt):

... Anfangspunkt(e) ..., die ich Seelen nennen möchte, weil von ihnen die Beseelung des Ganzen ausgeht. (22 673; pp. 85, 94)

The soul is universal:

Bei der Psychologie des Menschen haben wir es immer nur mit einer und derselben Seele zu tun ... (23 586)

— the “deepest point” (Tiefste) or “foundation” (Grund) of an individual’s inner life (Gemüt, Herz), the point from which actions emerge, but in such a way that both this universal form and the particularity of a particular individuality are therein reflected:

... Anfangspunkt(e) ..., die ich Seelen nennen möchte... (Sie) pflegen ... alles, was sich ihnen naht, in ihren Kreis zu reißen und in ein ihnen Angehöriges ... zu verwandeln. (22 673-674; partially quoted, pp. 46, 49, 55, 57, 85, 94, 97)

... schreitet die empfängliche, leichtbewegliche Seele des Dichters, wie die wandelnde Sonne, von Nacht zu Tag fort, und mit leisen Übergängen stimmt seine Harfe zu Freude und Leid. Eingeboren auf dem Grund seines Herzens wächst die schöne Blume der Weisheit hervor ... (7 88);

Lass der Sonne Glanz verschwinden,
Wenn es in der Seele tagt:
Wir im eignen Herzen finden,
Was die ganze Welt versagt. (5 448);

... (selten), dass ein Künstler sowohl in die Tiefe der Gegenstände als in die Tiefe seines eignen Gemüts zu dringen vermag, um in seinen Werken ... etwas geistig Organisches hervorzubringen ... (13 141-142; above, p. 93);

Das artige Wesen, das, entzückt,
Sich selbst und andre gern beglückt,
Das möchte ich Seele nennen. (1 531);

Des Menschen Seele
Gleicht dem Wasser:
Vom Himmel kommt es,
Zum Himmel steigt es (cf. “Steigerung,” pp. 63-64)
Und wieder nieder
Zur Erde muss es (i.e., to the sphere of the accidental, particular, tyche; pp. 20-45)
Ewig wechselnd.

(1 306; p. 17; “ewig wechselnd”: the individual’s actual existence and actions as the union of daemon and tyche, inner and outer, inborn individuality and assimilation of the world, necessity and accident, universal (the soul or principle of wholeness) and particular; and his development as the unceasing alteration between assimilation and creative activity (pp. 49-52));

These actions have life (etwas Organisches), are “second selves,” actual wholes (Ganzen) or worlds (Welten) brought to life or animated by the acting individual’s

soul, and reflecting both the liveliness of his previous assimilation of the outer world and of the creative act itself:

... Anfangspunkt(e) ..., die ich Seelen nennen möchte, weil von ihnen die Beseelung des Ganzen ausgeht ... (Sie) pflegen ... alles, was sich ihnen naht, in ihren Kreis zu reißen und in ein ihnen Angehöriges ... zu verwandeln. Nur (sie) möchte ich eigentlich Seelen nennen (the plural of "Seele" is used here in the sense that the universal soul is specified as the principle of wholeness of particular individuals; the qualification "nur" derives from the fact that not every individual actualizes, in accordance with the principle of wholeness, the latent wholeness of his inner life (pp. 432-440), and then from differentiation between individuals with respect to the higher life (p. 557 ff.)). (22 673-674; p. 98 et. al.);

... könntest du dem Papiere das einhauchen was so voll, so warm in dir lebt, dass es würde der Spiegel deiner Seele ... (4 384-385; cf.: "(in einer geistigen Schöpfung) ist das Einzelne wie das Ganze aus einem Geiste und Guss und von dem *Hauche eines Lebens* durchdrungen" ... (24 759; pp. 61, 62, 67, 75, 94))

As the animating principle of the individual's inner life, the principle through which that multiplicity becomes unified, actualized as a whole in creative activity (*bildende Tätigkeit*), the soul can be said to consist of (*gebildet aus*) — i.e., itself to "live" or be "lively" in — this multiplicity:

... möchte ich das Element, woraus des Menschen Seele gebildet ist (i.e., the soul is "embedded" in the multiplicity of the inner life, but "constructs" (*bildet*) it, actualizes it as a whole), und worin sie *lebt*, ein Fegefeuer nennen, worin *alle* höllisch und himmlischen *Kräfte durcheinander gehn und wirken*. (18 587; in so far as the individual acts as a whole, all of his faculties, all the various aspects of his inner life, are immanently related)

But the nature of the soul, its interrelation with the multiplicity of the individual's inner life and his actions or works, is incommensurable, not reducible to the "words" of conscious understanding:

Worte sind der Seele Bild —

(i.e., reflect both the principle of wholeness as such, and the particularity of a particular individuality)

Nicht ein Bild! sie sind ein Schatten!

Sagen herbe, deuten mild,

Was wir haben, was wir hatten.

Was wir hatten, wo ists hin?

Und was ists denn, was wir haben?

Nun, wir sprechen!

(cf. 7 533, p. 75: “wo die Worte fehlen, spricht die Tat”; the wholeness of an individual cannot be known except in terms of his acting as a whole unconsciously)

Rasch im Fliehn (i.e., in action)

Haschen wir des Lebens Gaben. (1 709);

... meine Seele hat nur Fühlhörner und keine Augen; sie tastet nur und sieht nicht ... (7 426)

B. IDEA (IDEE), LAW (GESETZ) AND RULE (REGEL)

The principle of wholeness appears secondly in Goethe’s writings as the *idea* (Idee):

... der Mensch in allem, was er beginnt, eine Idee verfolge ... (17 696);

... möge die Idee des Reinen ... immer lichter in mir werden ... (Erg Bd 2 85; cf. the notion “*reiner Mittelpunkt*” pp. 84-85 — for example, as reflected in the following statement cited above: “das Gemüt (müsse) immer einfältiger und einfältiger werden, sich nur auf einen Punkt hinrichten, sich aller mannigfaltigen verwirrenden Verhältnisse entschlagen” (16 843-844, pp. 85, 87); on purity (Reinheit) generally, see pp. 211-213)

The idea is universal:

Die Idee ist ewig und einzig; dass wir auch den Plural brauchen, ist nicht wohlgetan. (17 701)

— but necessarily specified as the wholeness of particular individuals, of particular actions and kinds of action. In this sense, each individual has his own (eigene) idea, or has the idea in his own manner (nach eigener Art und Weise):

... (die Idee), welche auf die verschiedenste Weise (i.e., each individual “nach seiner Weise”) Klarheit und Ordnung (i.e., wholeness) dem Vielfältigsten (i.e., inner and outer multiplicity) zu verleihen geeignet ist. (17 696);

Der Dichter schafft seine Welt frei, nach seiner eigenen Idee ... (22 407)

In action, the multiplicity (Mannigfaltigkeit) of a particular individual’s inner life and his particular relations (Verhältnisse) with the outer world are expressed as an actual whole in terms of the multiplicity of his particular action or work (pp. 54-

62, 85-89) — that is to say, the idea, the principle of wholeness, and inner and outer multiplicity, are fused, “finden sich” or “treffen sich zusammen”:

Alle Empiriker streben nach der Idee und können sie in der Mannigfaltigkeit nicht entdecken; alle Theoretiker suchen sie im Mannigfaltigen und können sie darinne nicht auffinden.

Beide (i.e., “Idee” and “Mannigfaltigkeit”) *finden sich im Leben* (i.e., the individual’s creative life), *in der Tat, in der Kunst zusammen*. (9 607);

In der Idee leben heisst das Unmögliche behandeln, als wenn es möglich wäre (i.e., “living in the idea,” acting (handeln) in accord with the idea, appears impossible to conscious understanding). *Mit dem Charakter* (i.e., the individual in his particular individuality, in so far as he acts in accord with the idea (see pp. 419-425)) *hat es dieselbe Bewandnis: Treffen beide zusammen* (i.e., idea and particular individuality, idea and life), *so entstehen Ereignisse* (i.e., actions), *worüber die Welt vom Erstaunen sich Jahrtausende nicht erholen kann*. (9 525; cf. 21 1041-1042, p. 72: “eine Einheit hervorbringt, welche die Welt im Erstaunen setzt”)

In this way, the idea *appears* (erscheint) in action:

... (es) trifft Idee und Erscheinung zusammen ... (in der) Tat, das aktive Verbinden des Getrennten (i.e., idea and appearance, idea and multiplicity) zur Identität (i.e., to unity). (17 702);

Was man Idee nennt: das, was immer zur Erscheinung kommt ... (9 643)

Prior to action, the sphere of appearance (Erscheinung) consists of the outer world, as unintegrated or uninified totality of mere possibilities, unorganized as yet into wholeness; the particular individuality of a particular individual as such, the uninified multiplicity of his daemon and his previous relations with the world; and the still unactualized possibilities of his particular form of action. In his actions or works, this inner and outer multiplicity appears (erscheint) again, but in such a way that individual’s particular individuality, his experience and development in the outer world, the formal possibilities of the given kind of action, the universal idea of wholeness and the given action or work as appearing multiplicity, appear together as unified multiplicity, a whole (Ganzes), a lively (lebendige) action or work:

... alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt. (5 157; p. 95);

(Idee und Mannigfaltigkeit) finden sich im Leben, in der Tat, in der Kunst (i.e., a particular “Handwerk” or “Kunst”) zusammen. (9 607; above, p. 101)

All lively actions or works, consequently, or all actions or works that are wholes (Ganzen), are manifestations of the idea, reflect this principle of wholeness in terms of a particular inner and outer multiplicity:

Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manifestationen der Idee. (17 701; cf. 17 778, p. 88: “... Mittelpunkt, der sein geheimes Dasein eben durch das harmonische Verhältnis aller Teile zu ihm manifestiert,” and the discussion of the middle point in this regard generally, pp. 85-89)

From this perspective, Goethe’s statement that “zwischen Idee und Erscheinung eine gewisse Kluft befestigt scheint” (16 872) means, on the one hand, that the idea must be actualized in action; in so far as it has not, in so far as it does not appear (erscheinen), there necessarily seems (scheint) to be a gap (Kluft) for the individual between idea and appearance. This gap he strives to overcome with his “ganze(n) Kraft,” i.e., acting as a whole:

... zwischen Idee und Erscheinung eine gewisse Kluft befestigt scheint, die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich ... bemüht. (Es) ... bleibt unser ewiges Bestreben, diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, Wahn und, wenn wir sonst nichts vermögen, mit Albernheit zu überwinden. (16 872)

On the other hand though, even when overcome through activity, the gap between idea and appearance remains “befestigt” to abstract understanding operating alone. The idea appears, but appears only *as* appearance, is firmly determined or fixed (befestigt) in terms of the particular inner and outer multiplicity unified into the wholeness of an appearing action or work. Or the idea appears, but appears only as the inextricable, immanent relation of idea and multiplicity, universal and particular, in the concrete, particular action or work:

(Idee und Mannigfaltigkeit) *finden sich* im Leben, in der Tat, in der Kunst zusammen. (9 607);

... (es) trifft *Idee und Erscheinung zusammen* ... (in der) Tat, das aktive Verbinden des getrennten zur Identität. (17 702; p. 101);

... alles sich *zum Ganzen webt*,
Eins in dem andern wirkt und lebt. (5 157; pp. 95, 101)

Hence the idea is knowable, but only in terms of a particular action or work, as the consciousness that the individual performing it has acted “(mit seinem) ganze(n) Kraft” (16 872), as a whole unconsciously. Abstracted from action, abstracted from the particular inner and outer multiplicity organized therein into a whole, or in so far as the action is contemplated solely in terms of conscious understanding the idea “cannot be found,” the individual’s efforts to find it “in vain” (vergeblich; 16 872), the fusion or immanent relation of universal and particular, idea and appearance, idea and multiplicity, is “impossible” — that is to say, the idea itself, and its necessary manifestations in particular actions or works, are incommensurable, this fusion “amazing” (erstaunlich) to understanding alone:

In der Idee leben heisst das Unmögliche behandeln, als wenn es möglich wäre. ... (So) entstehen Ereignisse, worüber die Welt vom Erstaunen sich Jahrtausende nicht erholen kann. (9 525, p. 101);

Alle Empiriker streben nach der Idee und können sie in der Mannigfaltigkeit nicht entdecken; alle Theoretiker suchen sie im Mannigfaltigen und können sie darinnen nicht auffinden. (9 607; p. 101);

Der Verstand kann nicht vereinigt denken, was die Sinnlichkeit ihm gesondert überlieferte, und so bleibt der Widerstreit zwischen Aufgefasstem (i.e., by the understanding alone) und Ideiertem immerfort unaufgelöst. (16 872);

Die Idee ist in der Erfahrung nicht darzustellen, kaum nachzuweisen; wer sie nicht besitzt (i.e., in so far as he does not act in accordance with the idea, as a whole) wird sie in der Erscheinung nirgends gewahr ... (17 701)

The idea, in turn, appears in Goethe’s writings as the *law* (Gesetz) or *rule* (Regel), the “Gesetz, wonach (der Dämon) angetreten (ist)” (1 523; above, p. 3), the universal necessity (Notwendigkeit) according to which the individual in his particular inborn and then acquired individuality is nevertheless a latent whole, and which compels him to actualize that wholeness in the outer world — in the sphere of appearance, of

accident (das Zufällige) — through lively assimilation and the performance of actions with life, that are actual wholes:

Was man Idee nennt: das, was immer zur Erscheinung kommt und daher als Gesetz aller Erscheinungen uns entgegentritt. (9 643; above, p. 101);

Das Gesetz, das in die Erscheinung tritt, ... nach seinen eigensten Bedingungen (i.e., in accordance with the particular individuality of the individual and his particular, conditioned relations with the world), bringt das Objektiv-Schöne hervor ... (17 703-704; on beauty (Schönheit, das Schöne), see the p. 138 (f. 33) ff.);

Mit solchem Büchlein (i.e., the *Wanderjahre*) ... ist es wie mit dem Leben selbst: es findet sich im Komplex des Ganzen Notwendiges (i.e., “Gesetz-mässiges,” “Regelmässiges”) und Zufälliges (i.e., particular, accidental, relative to the universal law or rule) ... (21 880; pp. 33, 63, 69, 70);

Vergebens werden ungebundene Geister
Nach der Vollendung reiner Hohe streben.
Wer Grosses will, muss sich zusammen raffen.
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
(i.e., the individual’s necessary self-limitation to a particular form of activity)
Und das Gesetz nur kann uns die Freiheit geben.
(3 623; pp. 40-41; on “Freiheit,” see pp. 413-418);

Nach bestimmten Gesetzen treten wir ins Leben ein ... (7 617. Goethe uses the plural here, as he was seen to do with the soul (22 673-674, p. 99) and the idea (p. 100), in the sense that each individual has the universal law in his own manner (nach seiner Weise), the law as specified in terms of his particular individuality and relations with the world);

... die Kunst (wirkt) nach Regeln (i.e., again, “rules” as specifications of the universal rule in terms of inner and outer particularity) ... (9 638);

Das Sein ist ewig: denn Gesetze
Bewahren die lebendgen Schätze,
(i.e., in the present context, actions or works with life)
Aus welchen Sich das All geschmückt.
(1 514; on the sense of “ewig” here, see pp. 158, 180-182, concerning the eternal life of the world or whole of culture);

Das ists denn wieder, wie die Sterne wollten:
Bedingung und Gesetz:
(i.e., the individual’s actions are inwardly and outwardly conditioned, particular; but this conditionality is the precondition of his actualizing the law of wholeness)

und aller Wille

Ist nur ein Wollen ...
(1 523; “nur *ein* Wollen,” in the sense that the law that is specified in terms of the particular is universal);

Mein *ganzes* inneres Wirken (i.e., activity, in so far as an individual acts as a whole in creating a whole, and the whole or totality of such actions (see pp. 200-204)) erwies sich als eine *lebendige* Heuristik, welche, eine unbekannte geahnete *Regel* anerkennend, solche in der Aussenwelt zu finden und in die Aussenwelt einzuführen trachtet. (9 533);

Sofort nun wende dich nach innen:

Das Zentrum findest du da drinnen,

(i.e., the center of a circle (pp. 48, 55, 96); “center” denotes more the relation of principle of wholeness to inner and outer wholeness as actually existing, “middle point,” that relation as potential (i.e., in the process of creating a whole), or inner and outer wholeness as incommensurable manifestation of the principle of wholeness)

Woran kein Edler zweifeln mag.

Wirst keine Regel da vermissen ... (1 515; p. 77);

... wie ich die Menschen sehe, scheint mir in ihrer Natur immer eine Lücke zu bleiben (cf. the gap (Kluft) between idea and appearance, pp. 102-103; here, however, it is a “gap” between an individual’s potential to act as a whole and the particularity of his individual nature, prior to such action), die nur durch ein entschieden ausgesprochenes Gesetz ausgefüllt werden kann. (7 566, p. 4; the latent unity of the inner life becomes a decided unity (entschiedene Einheit; p. 60) in so far as the law or principle of wholeness is expressed (ausgesprochen) in his action or work)

This universal law or rule of all actions or works, and of the inner life of every individual as acting agent, is incommensurable, just as was before the middle point, the soul (Seele), and the idea:

Wer wagt, ein Herrschendes zu leugnen, das

Sich vorbehält, den Ausgang unsrer Taten

Nach seinen einzgen Willen zu bestimmen?

Doch wer hat sich zu seinem hohen Rat

Gesellen dürfen? Wer Gesetz und Regel,

Wonach es ordnend spricht, erkennen mögen?

(6 341; God, the spirit or soul of the world (Weltgeist, Weltseele) is the law or rule manifested in all actions or works that are wholes, or the principle of wholeness *as* universal; see pp. 152-156);

Man mag sich die Bildung und Wirkung der Menschen unter welchen Bedingungen man will denken, so schwanken beide durch Zeiten und Länder, durch Einzelheiten und Massen, die proportionierlich und unproportionierlich aufeinander wirken; und hier liegt das Inkalkulabe, das Inkommensurable der Weltgeschichte ... Gesetz und Zufall (i.e., principle of wholeness and conditioned or restricted inner and outer multiplicity) greifen ineinander ... (16 341; p. 16; on the law of history, or rather, the law *in* history, see pp. 156-157);

Mein *ganzes* inneres Wirken erwies sich als eine lebendige Heuristik, welche, eine *unbekannte geahnete Regel* anerkennend, solche in der Aus-

senwelt zu finden und in die Aussenwelt einzuführen trachtet. (9 533; p. 105);

Alles ist gleich (i.e., in terms of the universal law or principle of wholeness), alles ungleich (i.e., in terms of its particularity), ... sprechend und stumm (i.e., incommensurable) ...

Denn das Gesetz haben die Menschen sich selbst auferlegt, ohne zu wissen, über was sie Gesetze gaben ... (9 581);

Das Gewebe unseres Lebens und Wirkens bildet sich aus gar verschiedenen Fäden, indem sich Notwendiges und Zufälliges, ... jedes von der verschiedensten Art und oft nicht zu unterscheiden, durcheinanderschränkt. (14 884; p. 34);

Das Gesetz, das in die Erscheinung tritt, ... bringt das objektiv Schöne hervor ... (again, on beauty, see the footnotes to p. 138 and the following pages) Die Unmöglichkeit, Rechenschaft zu geben von dem ... Kunstschönen; denn ... müssten wir ... die Gesetze kennen, nach denen die allgemeine Natur unter der besondern Form der menschlichen Natur produktiv ... handelt ... (17 703-704, p. 104)

For the law or rule of wholeness is manifest or appears only in terms of particular acting individuals and their particular actions or works, as the organizing principle of the creative act and of the inner and outer multiplicity expressed as a whole in a given action or work. Or the universal law or rule appears in a particular action or work, but only in such a way that universal and particular, necessity and accident, are inextricably, immanently related. The law or rule cannot therefore be considered or conceived apart from the individual's acting as a whole in the concrete case of a particular action or work:

Dass es dem Menschen selten gegeben ist, in dem einzelnen Falle das Gesetz zu erkennen. Und doch, wenn er es immer in Tausenden erkennt muss er es ja wieder in jedem einzelnen finden. (9 672-673)

But in so far as the individual acts as a whole, he acts unconsciously. Hence the law or rule of wholeness is incommensurable, ungraspable by the understanding alone, either in itself, abstracted from creative activity, or in terms of its appearance or manifestation both in the creative act and the created work:

... es ist etwas *unbekanntes Gesetzliches im Objekt* (i.e., in the present context, the completed action or work), welches dem *unbekannten Gesetzlichen im Subjekt* entspricht. (17 703);

... es findet sich in dem Komplex des Ganzen Notwendiges und Zufälliges, ... wodurch es eine Art von Unendlichkeit erhält, die sich *in verständige und vernünftige Worte nicht durchaus fassen noch einschliessen lässt*. (21 880; pp. 33, 63, 69, 70, 104)

But, although the law or rule and its manifestations in particular actions or works are incommensurable, the individual can nevertheless be conscious *that* it constitutes both the principle of his actualized inner wholeness and the wholeness of his created work, the indwelling or immanent organizing principle of both, and of their immanent relation to each other:

... es *ist* etwas unbekanntes Gesetzliches im Objekt, welches dem unbekannten Gesetzlichen im Subjekt entspricht. (17 703; p. 106);

... *wie ich die Menschen sehe*, scheint mir in ihrer Natur immer eine Lücke zu bleiben, die nur durch ein entschieden ausgesprochenes Gesetz ausgefüllt werden kann. (7 566; pp. 4, 105);

Sofort nun wende dich nach innen:
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst *keine Regel da vermissen* ... (1 515; p. 77, 105);

Mein ganzes inneres Wirken erwies sich als eine lebendige Heuristik, welche, eine *unbekannte geahnete Regel anerkennend*, solche in der Aussenwelt zu finden und in die Aussenwelt einzuführen trachtet. (9 533; pp. 105, 105-106);

Wer wagt, ein Herrschendes zu leugnen, das
Sich vorbehält, den Ausgang unsrer Taten
Nach seinem einzigen Willen zu bestimmen?
(6 341; see context, p. 105);

Dass es dem Menschen selten gegeben ist, in dem einzelnen Falle das Gesetz zu erkennen. Und doch, wenn *er es immer in Tausenden erkennt, muss er es ja wieder in jedem einzelnen finden*. (9 672-673; p. 106);

Eine tätige Skepsis: welche unablässig bemüht ist, sich selbst zu überwinden, um durch *geregelter Erfahrung* zu einer Art von bedingter Zuverlässigkeit zu gelangen. (9 650)

C. SPIRIT (GEIST)

Thirdly, the moment of latent and actualizable wholeness appears in Goethe's works as *spirit* (Geist), the one (eine) and unifying (vereinende) "Geist, aus dem wir handeln" (7 533; p. 75) "aus *einem Geiste* und Guss":

(In einer geistigen) Schöpfung ist ... das Einzelne wie das Ganze aus einem Geiste und Guss und von dem Hauche eines Lebens durchdrungen ... (24 759; above, pp. 61, 62, 67, 75, 94, 99);

Streben des Geistes der Menschen ... zur Einheit. (17 700; i.e., to an “entschiedenen Einheit” (p. 60), actualized wholeness in action, reflecting the individual’s particular individuality and particular relations with the world);

Den Gehalt in deinem Busen (i.e., inner life, “Gemüt”) Und die Form in deinem Geist. (1 86);

Der Künstler will zur Welt durch ein Ganzes sprechen; dieses Ganze aber findet er nicht in der Natur, sondern es ist die Frucht seines ... Geistes ... (24 623; p. 55)

As are the soul (Seele), the idea, the law and the rule, the spirit is one and universal, but necessarily specified as the particular spirit of particular individuals. In this sense, each individual has his own spirit (seinen eigenen Geist), or the spirit in his own manner (nach seiner Weise):

... dieses Ganze aber ... ist die Frucht seines *eigenen* Geistes ... (24 623);

... der Geist des Menschen ein *eignes* Ganzes ausmache ... (8 587; “ausmache” in the senses simultaneously: comprises a latent whole, and constructs a whole in action);

... man nur desto mehr verrichten kann, je reiner und sichrer man (den Geist) braucht (cf. “*reiner* Mittelpunkt,” pp. 85-89), (der) uns überhaupt als Menschen und besonders als individuellen Naturen gegeben ist. (19 258);

Ein jeder nehme die Richtung, die ihm der Geist eingibt ... (19 497)

The latent wholeness of the particular individual, which asserts and manifests itself in his assimilation of the outer world, and which necessarily issues in action, the creation of a whole or world (Welt), is termed, in a passage cited above, a “(geistige) Intention”:

(Die Menschen) pflegen ... alles, was sich ihnen naht, in ihren Kreis zu reißen und in ein ihnen Angehöriges ... zu verwandeln. Sie setzen dies so lange fort, bis die kleine oder grosses Welt, deren Intention geistig in ihnen liegt (i.e., as latent potential), auch nach aussen zum Vorschein kommt (i.e., as manifested in their actions or works). (22 674; above, pp.

46, 49, 55, 57, 98, 99; for fuller context and connection to the soul (Seele) and animation of the whole, see p. 99)

Hence Goethe can say, in terms of the spirit, that the individual's activity is the mark (Prüfstein) of his previous assimilation — that, in other words, his assimilation in accordance with the spiritual principle is implicit, or immanently contained in actions performed in accord with that principle:

... (die Praxis) ist der Prüfstein des vom Geist Empfangenen ... (JA 38 118; p. 50)

Essentially the same thought is expressed in the following passage — again in terms of the spirit, and again using the image of a circle (Kreis) to represent the individual's particular latent and actualizable wholeness:

Der Geist schiesst aus dem Zentrum seine Radian nach der Peripherie; stösst er dort an, so lässt er's auf sich beruhen und treibt wieder Versuchslinien aus der Mitte, auf dass er, wenn ihm nicht geben ist, seinen Kreis zu überschreiten, er ihn doch möglichst erkennen und ausfüllen möge. (11 818)

As determined by this passage's immediate context, the image here applies to the individual's several acts of assimilation, and these as necessarily reflected in his ensuing actions or works. Instances of assimilation are "Versuchslinien," filling out or making concrete — first with respect to the daemon's undeveloped potential, but ultimately in terms of the actually existing individual's actions or works — his particular "circle," i.e., the latent wholeness of his particular individuality, the totality "(die) ihm nicht gegeben ist ... zu überschreiten," or in other words, the universal spirit as specified in terms of this particular totality. In the context of the argument of the preceding pages, however (in particular, animation (Belebung) of the whole; pp. 84-96), this image can be thought to indicate as well the role of the spirit in the single, lively creative act:

*Dieses Tun, das einzig schätzenswerte,
Das hervordringt aus den eignen Busen
Das Sich selbst und seines Kreises
Holden Spielraum wiederkehrend ausfüllt.*
(3 588; pp. 11, 12, 15)

In this respect the “Versuchslinien” signify, inwardly, the multiplicity of the individual’s inborn and acquired individuality, and outwardly, the multiple possibilities and strictures of his form of activity generally, and the multiplicity of his intended action or work. The spirit then organizes these in the creative act into a living whole (lebendiges Ganze), i.e., simultaneously actualizes and makes concrete an inner “circle” (the latent totality of the individual’s inner life) and an outer one (the wholeness of his particular action or work):

... es ist zuletzt doch nur der Geist, der jede Technik (i.e., a particular form of activity and its associated strictures and possibilities) lebendig macht. (16 233);

Der lebendig begabte Geist, sich in praktischer Absicht (i.e., as acting individual) ans Allernächste haltend (i.e., immediate, particular circumstances, “das Gehörige des Augenblicks” (pp. 17-18)), ist das Vorzüglichste auf Erden. (9 651);

(In einer geistigen) Schöpfung ist ... das Einzelne wie das Ganze aus einem Geiste und Guss und von dem Hauche eines Lebens durchdrungen ... (24 759; above, p. 108, and earlier);

... des Lebens Leben (ist der) Geist. (3 356)²⁵

The spirit, however, as the principle of wholeness in action, cannot be known or comprehended apart from action, i.e., abstracted from the particular inner and outer multiplicity it there organizes into a unified multiplicity. For “das Höchste am Men-

²⁵ The context reads: “... das Leben ist die Liebe, / Und des Lebens Leben Geist.” Just as an analysis of Goethe’s philosophy of nature and metaphysics would show that creative life is the end or culmination of physical life (pp. 56, 95-96), so creative or spiritual *love* (“Geistige Liebe, sie ist der Seelen seligste Kette”; 2 516) is for Goethe the spiritual end, or the spiritualization, of physical love. Both give birth to new life, to “second selves,” but the “second self” of spiritual love takes the shape of the action or work that is a whole (“die Tat allein beweist der Liebe Kraft”; 6 405). Hence Goethe titles the third stanza of “Urworte • Orphisch,” “Liebe” (1 523), and writes in his commentary: “Hierunter (i.e., unter “Liebe”) ist alles begriffen, was man von der leisesten Neigung bis zur leidenschaftlichsten Raserei nur denken möchte; *hier verbinden der individuelle Dämon und die verführerische Tüche miteinander*; ... nun zeigt sich erst, wessen der Dämon fähig sei; er der selbständige, selbstsüchtige, der mit unbedingtem Wollen in die Welt griff ... fühlt nun, dass er nicht allein durch Natur bestimmt und gestempelt sei; jetzt wird er in seinem Innern gewahr, dass er sich selbst bestimmen könne, dass er den durchs Geschick ihm zugeführten Gegenstand nicht nur gewaltsam ergreifen, sondern auch sich aneignen und, was noch mehr ist, *ein zweites Wesen eben wie sich selbst mit ewiger, unzerstörlicher Neigung umfassen könne*” (2 618-619; partially quoted above, pp. 20, 32, 36, 38, 38-39, 40, 61, 62, 89, 94). The individual embraces or envelops “ein zweites Wesen” in both physical and spiritual love, “doch widmet sich das edelste dem Einen” (1 523).

schen” — and “der Geist, aus dem wir handeln ist das Höchste” (7 533; p. 75) — “ist gestaltlos, und man soll sich hüten, es anders als in edler Tat zu gestalten” (9 189). In action, the spirit can be known, but only as the correspondence of a particular inner and outer multiplicity to itself. It can be known, in other words, only as consciousness *that* an individual is acting or has acted *as* a whole in producing a particular action or work. Apart from action, the spirit is unknowable (for apart from action, it is not active: “die Quelle kann nur gedacht werden, insofern sie fließt” (10 253)), and as operative in action, it is incommensurable:

Die Worte sind gut, sie sind aber nicht das Beste. Das Beste wird nicht deutlich durch Worte. Der Geist, aus dem wir handeln, ist das Höchste. Die Handlung wird nur vom Geiste begriffen ... Niemand weiss, was er tut, wenn er recht handelt ... (Aber) wo die Worte fehlen, spricht die Tat. (7 533; above, pp. 75, 91, 107, 110)

At times, Goethe uses “Geist” in two derivative senses: firstly, to indicate the totality of the individual’s inner life (rather than the principle of its wholeness):

In dem menschlichen Geiste ... ist nichts oben noch unten, alles fordert gleiche Recht an einen gemeinsamen Mittelpunkt ... (17 778; pp. 85, 88);

Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt ... (8 131; pp. 60, 86)

Here “Geist” more or less corresponds to “Gemüt” (but always under the aspect of the latter’s latent unity and wholeness), and the function of the principle of wholeness itself is taken over by “Seele” or “Mittelpunkt.” Secondly, Goethe often uses “Geist” to refer to particular individuals:

Und das Oben, wie das Unten
Bringt dem edlen Geist Gewinn. (2 145);

Ein ruhiger Geist fasst überall Fuss. (10 769);

Würden vorzügliche Geister sich auf mehr als eine Weise versuchen, so würden sie sich und andere überzeugen können, dass durch mannigfaltige Übung der Geist (i.e., in this passage, “Geist” simultaneously as the principle of wholeness) vielseitig wirksam werden kann, als er durch vielfache Studium an Klarheit und Umsicht gewinnt. (14 929; the required many-

sidedness here does not mean that the individual can or should attempt to overcome his inborn one-sidedness, nor does it contradict Goethe's view that the individual must limit himself to one particular form of activity; rather, it reflects his belief that the individual must be many-sided in his assimilation from the world of culture (pp. 348-349), and that the truth of his actions will be many-sided, i.e., apparent as such to a multiplicity of particular individuals (pp. 178-180, 349-353));

Vergebens werden ungebundne Geister
Nach der Vollendung reiner Höhe streben. (3 623; pp. 40-41, 104)

These various meanings of "spirit," once distinguished, will not be found to be used by Goethe in a contradictory or vague fashion. It is rather well-grounded in the larger context of his thought to employ the same term to signify the principle of a particular individual's wholeness, the inner totality that is to be actualized as a whole, and the particular individual himself — since, on the one hand, the principle of wholeness is necessarily specified in terms of the particular inborn and acquired individuality of a particular individual, and on the other, since the actualization of this principle remains the end or goal of every individual's existence. However, these meanings must in fact be distinguished, as otherwise expressions such as "edler Geist" (2 145), "ruhiger Geist" (10 769), "vorzügliche Geister" (14 929), "guter Geist" (1 698, 5 279), or "ungebundne Geister" (3 623), "kleiner Geist" (18 161), "böser Geist" (5 197), will appear either redundant or contradictory. When Goethe qualifies the spirit in this manner, "spirit" itself designates either particular individual existence as unfulfilled relative to its necessary end or purpose, or the inner life as only latently a whole — the positive qualifications ("edler Geist," etc.) indicating then fulfillment of this end, actualization of latent wholeness, the negative ones, the absence of this fulfillment or actualization.

D. FEELING (GEFÜHL) OR HEART (HERZ)

Finally, the principle of latent inner wholeness and the faculty or power through which that wholeness is actualized in assimilation and creative activity appears in Goethe's writings as *feeling* (Gefühl) — or more specifically, as a particular feeling of

bliss (Seligkeit), enjoyment (Genuss), beauty (schönes Gefühl), delight (Entzücken),
as the feeling of wholeness:²⁶

Wenn die gesunde Natur des Menschen *als ein Ganzes wirkt*, wenn (i.e., ‘when simultaneously:’) er sich in der Welt als in einem grossen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt ... (13 417; pp. 56, 57);

... ganz in dem Gefühle selig ... (i.e., totally immersed in this feeling, this feeling as completely experienced, and a whole in terms of this feeling; 5 251; see the fuller context, p. 115);

... nur einen Augenblick, in der eingeschränkten Kraft meines Busens (i.e., the individual is limited, but nevertheless a latent whole), einen Tropfen der *Seligkeit* des Wesens *zu fühlen, das alles in sich und durch sich hervorbringt*. (4 431);

... das schöne Gefühl ... dass der Einzelne nur froh und glücklich sein kann, wenn er den Mut hat, *sich im Ganzen zu fühlen* (i.e. to feel himself as a whole, and to act as a whole). (10 425; p. 56);

Wie im Morgenglanze
Du rings mich anglühst
Frühling, Geliebter!
Mit tausendfacher Liebeswonne
Sich an mein Herz drängt
Deiner ewigen Wärme
Heilig Gefühl,
Unendliche Schöne! (1 322);

Den rechten Weg wirst nie vermissen,
Handle nur nach Gefühl und Gewissen. (2 388; p. 76)

In the early Goethe, this feeling, localized as a specific quality of faculty of the individual’s inner life (Gemüt, Busen), is termed the *heart* (Herz):

... Herz(), das zum grossen Menschen, zur Tat wie zum Kunstwerk unentbehrlich ... ist. (18 584);

Ach! wenn in unsrer engen Zelle
(i.e., the individual as limited, conditioned)
Die Lampe freundlich wieder brennt,
(cf. “Die Lampe harrt der Flamme, die entzündet”; 1 523, p. 42)
Dann wirds in unserm Busen helle,
Im Herzen ... (5 179);

²⁶ — or, as underlying the creative lives of all particular individuals, a feeling of God, the spirit or soul of the world (see pp. 152-156, 220-222).

Das Herz ist für Sich eine Welt und muss in sich selbst schaffen ... (Stein 8 233);

Es liegt um uns herum
 Gar mancher Abgrund, den das Schicksal grub;
 Doch hier in unserm Herzen ist der tiefste,
 Und reizend ist es, sich hinab zu stürzen. (6 302);

Hast du nicht alles selbst vollendet,
 Heilig glühend Herz? (1 321);

... freies Herz:

.....
 Es ist selbst der ganze Mann ...
 (6 472-473; the heart is the whole individual in the sense that he is first latently and then actually a whole in terms of it in his creative life; on freedom, see pp. 413-418);

Sein ganzes Herz dahinzugeben ...
 Ist das nicht reines Himmelsleben? (4 825);

Ach, dass wir doch, dem reinen stillen Wink
 Des Herzens nachzugehn, so sehr verlernen!
 Ganz leise spricht ein Gott in unsrer Brust,
 (i.e., "(spricht) ganz leise" in the senses, 'speaks utterly quietly,' incommensurably, and 'speaks to the individual as a whole')
 Ganz leise, ganz vernehmlich, zeigt uns an,
 Was zu ergreifen ist und was zu fliehn. (6 261-262);

Unter allen Besitzungen auf Erden ist ein eigen Herz (i.e., the principle of wholeness specified as the particular heart of a particular individual) die kostbarste ... (JA 36 76)

As is the case with the middle point, soul, idea, rule or law, and the spirit, the individual's creative life (Leben), his animation (Belebung) of the outer world and consequent bringing to life (Beseelung, Belebung) of a particular action or work that is a whole, that has life, is said by Goethe to be governed by this feeling or the individual's heart:

Was die Geschichte reicht, das Leben gibt, (i.e., "Überlieferung")
 Sein Busen nimmt es gleich und willig auf:
 Das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt,
 (i.e., assimilation as constituting the individual's acquired individuality, or the outer world as in this respect (an as yet ununified) inner multiplicity)
Und sein Gefühl belebt das Unbelebte.
 (6 218; pp. 53, 95. Prior to the individual's action, his animation (Belebung) in accord with the feeling of wholeness, the outer world, or the outer world as assimilated inner multiplicity, is "unanimated" (unbe-

lebt), without life — i.e., an ununified multiplicity, unactualized wholeness);²⁷

Die uns das Leben gaben, herrliche Gefühle ... (5 163);

Pfeiler, Säulen kann man brechen,
Aber nicht ein freies Herz:
Denn es lebt ein ewig Leben,
Es ist selbst *der ganze Mann*,
In ihm wirken Lust und Streben,
Die man nicht zermalmen kann.

(6 472-473; partially quoted, p. 114; on the sense of “ewig” here, see pp. 15-19, 48-49, 62-63, and pp. 155-156, 158-182, concerning the eternal life of the world);

Sein *ganzes Herz* dahinzugeben ...
Ist das nicht reines Himmelsleben? (4 825; p. 114)

But the feeling of wholeness, or the individual’s heart, since they signify the moment of latent and actualizable wholeness, are incommensurable, not graspable by the one-sided operation of the understanding alone:

Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie du willst,
Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut. (5 251; partially quoted, p. 113);

Das, was man gedacht, die Bilder, die man gesehn, lassen sich in dem Verstand und in der Einbildungskraft wieder hervorrufen; aber das Herz ist nicht so gefällig, es wiederholt uns nicht die schönen Gefühle, und am wenigsten sind wir vermögend, uns enthusiastische Momente wieder zu vergegenwärtigen; man wird unvorbereitet davon überfallen und überlässt sich ihnen unbewusst. (10 680);

... Herz(), das zum grossen Menschen, zur Tat wie zum Kunstwerk unentbehrlich, und durch Vernunft nicht zu ersetzen ist. (18 584; above p. 113);

... das Herz Geheimnisse hat, wovon der Verstand nichts weiss ... (22 154);

Zum Lichte der Verstandes können wir immer gelangen, aber die Fülle des Herzens kann uns niemand geben. (7 277);

²⁷ On the apparent contradiction here — i.e., “Was die Geschichte reicht” as giving life, stimulating the individual’s creative life, and yet lacking life abstracted from his actions, his animation (Belebung) — see pp. 159-180, concerning the life of the world.

Ach, dass wir doch, dem reinen stillen Wink
Des Herzens nachzugehn, so sehr verlernen!
Ganz leise spricht ein Gott in unsrer Brust ... (6 261-262; p. 114)

Or, in other words, the heart or the feeling of wholeness are knowable, but knowable only as the individual's consciousness or certainty (*Gewissheit*, *Überzeugung*) *that* he has acted as a whole unconsciously in terms of them:

... das schöne Gefühl ..., *dass* der Einzelne nur froh und glücklich sein kann, wenn er den Mut hat, sich im Ganzen zu fühlen. (10 425; pp. 56, 113);

Den rechten Weg wirst nie vermissen,
Handle nur nach Gefühl und Gewissen.
(2 388; pp. 76, 113; the individual's conscience (*Gewissen*) being his certainty or conviction that he must act, has acted, or is acting as a whole (pp. 76-77));

... hier in unserm Herzen ist der tiefste,
Und reizend ist es, sich hinab zu stürzen. (6 302; p. 114);

... lasst uns,
Unser eigenes Herz kennend, uns dessen erfreuen.
(1 208; the individual "enjoys" (*erfreut sich*) his own particular heart (i.e., the principle of wholeness as specified in terms of the multiplicity of his particular inborn and acquired individuality) in so far as he "enjoys," or has the certainty or conviction of, his existence (*Dasein*) — that is to say, in so far as his existence issues in the production of an action or work that is a whole (pp. 76-77); in this sense, he "knows" his heart, "knows" that he has acted in accord with it);

... über des Menschen Herz lässt sich nichts sagen, als mit dem Feuerblick des Moments. (18 284);

Ach, dass wir doch, dem reinen stillen
Wink des Herzens nachzugehn, so sehr verlernen!
Ganz leise spricht ein Gott an unsrer Brust,
Ganz leise, ganz vernehmlich,
(i.e., it is "vernehmlich" in so far as the individual acts as a whole, "als Ganzes")

zeigt uns an,
Was zu ergreifen ist und was zu fliehn. (6 261-262; above);

Und so verleugnet ihr das Göttlichste,
Wenn euch des Herzens Winke nichts bedeuten. (6 341)

The feeling of wholeness is “das *Gefühl* (der) innern Form ..., die alle Formen in sich begreift” (13 48; p. 97), or, we might say, the feeling of the idea, “(die) immer zur Erscheinung kommt und daher als Gesetz aller Erscheinungen uns entgegentritt” (9 643; pp. 101, 104), the feeling, in other words, of the universal form or principle of wholeness necessarily specified as the latent and actualizable wholeness of particular actually existing individuals and their particular actions or works. In this respect, the feeling of wholeness, or this feeling, localized as specific quality of the individual’s inner life, as his heart, entails a sense of *harmony* (Harmonie) or *accord* (Einklang) — not only between the individual and the outer world, in so far as he assimilates it, and between his inner life and the particular actions or works he brings about, but between his created work and the inner lives of those individuals assimilating it, or between himself, as particular, actually existing individual, and other individuals in their actual existence — since the same inner form or principle of latent and actualizable wholeness ideally governs the existence and actions or works of all:

Sieh die Menschen an, wie sie nach Glück und Vergnügen rennen! Ihre Wünsche, ihre Mühe, ihr Geld jagen rastlos, und wonach? nach dem, was der Dichter von der Natur erhalten hat, nach dem Genuss der Welt, nach dem Mitgefühl seiner selbst in andern, nach einem harmonischen Zusammensein ... (7 88);

... das schöne Gefühl ..., dass die Menschheit zusammen erst der wahre Mensch ist (i.e., each individual is one-sided, limited and conditioned particular individual, and yet each, despite this particularity, can have the feeling of the “inner form” that unites them all) und dass der Einzelne nur froh und glücklich sein kann, wenn er den Mut hat, sich im Ganzen zu fühlen (i.e., not only in the senses observed above, that the individual feels himself as a whole, acts as a whole, but that he feels himself in this respect in harmony with other individuals). (10 425; partially quoted, pp. 56, 113, 116; on truth (Wahrheit), see pp. 137-144, 151-157);

Sein Auge weilt auf dieser Erde kaum;
 Sein Ohr vernimmt den Einklang der Natur;
 (i.e., “nature” in the present context, as the outer world generally, and human nature in particular (“Natur des Menschen” (13 417, below))
 Was die Geschichte reicht, das Leben gibt,
 Sein Busen nimmt es gleich und willig auf:
 Das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt,
 Und sein Gefühl belebt das Unbelebte. (6 218; pp. 53, 95, 114);

Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem grossen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern. (13 417; pp. 56, 57, 113);

Doch werdet ihr nie Herz zu Herzen schaffen,
Wenn es euch nicht vom Herzen geht. (5 160);

Du bewahrst mir dein Herz; und finden dereinst wir uns wieder
Über den Trümmern der Welt, so sind wir erneute Geschöpfe,
Umgebildet und frei und unabhängig vom Schicksal. (3 242)

In the following chapter this harmony or accord between the individual and other individuals, between all actions or works that are wholes (Ganzen), will be further determined as the immanent relation of all individual existence and actions that are true or perfect, that manifest or embody the principle of wholeness, or in which the soul (Seele), idea, law, spirit, the feeling of wholeness or the individual's heart appears (erscheint) in the life of the world. First, however, it remains to examine more closely Goethe's treatment of the principle of wholeness for indications of his philosophical manner and method generally.²⁸

²⁸ Increasingly in Goethe's later writings, the heart — and to a lesser extent, feeling — tend to be opposed to the principle of wholeness, these terms representing then either (1) the latent wholeness of the inner life as such (the function of the actualizing principle being assumed by another of the terms considered in the preceding pages), or (2) the totality of the inner life *minus* reason and understanding (hence further: particular feelings (but not the feeling of wholeness), or the totality of such particular feelings; or the individual's unconscious life, abstracted from his consciousness that he has acted in accord with the principle of wholeness, and from his latent capacity to do so):

Gefühl habt ihr alle,
Aber keinen Geist. (2 379);

... streiten sich die Schüler einer Gefühls- und Vernunftsreligion; wenn die letzteren nicht eingestehen wollen, dass die Religion vom Gefühl anfangt, so wollen die ersten nicht zugeben, dass sie sich zur Vernünftigkeit ausbilden müsse. (17 779);

Wie wenige fühlen sich vom dem begeistert, was eigentlich nur dem Geist erscheint. Die Sinne, das Gefühl, das Gemüt üben weit grössere Macht über uns aus ... (17 11-12);

Es ist nie daran zu denken, dass die Vernunft populär werde. Leidenschaften und Gefühle mögen populär werden, aber die Vernunft wird immer nur im Besitze einzelner Vorzüglicher sein. (24 313-314);

... das Herz immer näher liegt als der Geist ... (10 316);

O Gott, beschwichtige die Gedanken,
Erleuchte mein bedürftig Herz! (5 519);

GOETHE'S TREATMENT OF THE PRINCIPLE OF WHOLENESS AS PARADIGM OF HIS MANNER OF PHILOSOPHIZING

“Mittelpunkt,” “Seele,” “Idee,” “Gesetz,” “Regel,” “Geist,” “Gefühl,” “Herz” — these terms all signify in Goethe’s thinking the identical principle or moment of latent and actualizable wholeness — despite, but necessarily also solely in terms of, the particular individuality of particular individuals. But now as, with the exception of “Mittelpunkt,” each of these terms tends to imply, in the context of the manifold Western philosophical and religious tradition from which Goethe drew them, various degrees of conscious understanding, differing legitimization of man’s several mental faculties, each is to that extent, undifferentiated from the Western tradition and apart from a systematic working-out of the particular significance it holds for Goethe, an imperfect, one-sided or ambiguous conceptual vehicle for expressing the principle of wholeness. This is not to say that Goethe himself employs them in one-sided or contradictory fashion: his soul (Seele) unifies all of man’s several faculties, his idea or law is incommensurable, the individual feels himself a whole, or feels his wholeness, and so forth. But as Goethe never expressly indicates that these terms have for him essentially the identical significance and function, never relates them to each other, and nowhere attempts to differentiate his use of them from that of contemporaries

Und wenn wir erst, in abgemessnen Stunden,
Mit Geist und Fleiss uns an die Kunst gebunden,
Mag frei Natur im Herzen wieder glühen. (3 622);

Fahr fort in unmittelbarer Beachtung der Pflicht des Tages und prüft dabei die
Reinheit eures Herzens und die Sicherheit eures Geistes. (8 457)

In so far as in the former case the heart or feeling signify the unactualized, but still latent wholeness of the inner life, Goethe’s practice is the same as that observed above in connection with the spirit (pp. 111-112), and requires no further comment. In so far as the heart or feeling represent in the latter case a *one-sided* or *limited* aspect of the totality of the inner life, however, Goethe’s proceeding is essentially different. This terminological shift, it could be shown, represents his reaction to, and criticism of, romanticism, the cult of the genius, philosophies or religions of feeling, and so forth. For in Goethe’s view these movements erred in neglecting or denying reason and understanding as necessary moments in their construction of the essential principle of the inner life — that is to say, from his point of view erred in failing to construe the principle of *wholeness* adequately, and thus in employing the heart or feeling in one-sided fashion. To differentiate his own position from theirs, Goethe tends himself increasingly to employ the terms heart or feeling as one-sided moments of the inner life, asserting then the latent and actualizable wholeness he had earlier expressed with them through the use of other terms (usually the spirit).

See in this context Goethe’s determination of the genius, pp. 405-406.

and predecessors, misleading or contradictory historical associations, in this way apparently unchecked or unchallenged by his writings as a whole, are bound to arise in the reader. As a result, the reader can easily be left with the impression of terminological imprecision and eclecticism attaching to Goethe's treatment of the principle of wholeness, and can thereby fail to see the underlying consistency in his use of these terms. Or else the reader will recognize that consistency, but be tempted to conclude that Goethe was nevertheless unwilling or unable to systematically develop his thinking on the principle of wholeness, and clearly discriminate the sense of the terms he uses to designate this principle from their occurrence in the works of others.

In fact, however, Goethe's discussion of the principle of wholeness presents a cardinal instance of how in his thought content and form, idea and method, what he wants to say and how he says it, are inextricably related, perfectly coinciding with each other. For first of all, the fact that Goethe makes no attempt to differentiate his use of these terms from the philosophical and religious tradition out of which he drew them corresponds to his view that everyone must assimilate from the cultural legacy (*Überlieferung*) about him, but must do so in his own manner (*nach seiner Weise*), with regard only to what for him, *as* particular individual, can fruitfully issue in productive activity. What is assimilated will, or should, form a whole consistent with his particular inborn and acquired individuality, but the individual will develop this whole and manifest it in his actions, as whole individual, unconsciously. He is not therefore necessarily able to explain consciously in retrospect how he has done so, and is not in any case able to differentiate the cultural forms he has assimilated, as in some sense objective or transpersonal, from his subjectively-conditioned assimilation and animation (*Belebung*) of them (pp. 8-11, 45-54, 56-57, 79-83, and below, pp. 177-179, 366-368, 390-392).

Secondly, by expressing the principle of wholeness alternately with terms tending to imply, in light of the Western tradition, the one-sided exertion and legitimization of one or more of the individual's mental faculties at the expense of the others, Goethe demonstrates that that principle in fact entails for him the integrated relation

— and hence the equal legitimation — of all of them. For although Goethe does not directly challenge the one-sided historical associations attaching to each term, but rather allows, as it were, their manifold significance in the context of the Western tradition to resonate along with the particular sense each has in his use of them, the *totality* of the terms employed to refer to the principle of wholeness compensates for and annuls the respective one-sidedness of each, their identical significance being thereby asserted and upheld by his thinking as a whole.

Thus Goethe's utterances concerning the "(innere) Form ..., die alle Formen in sich begreift" (13 48, p. 116), when taken together and considered in the context of the totality of his thought, form themselves an immanent whole. The moment of unity is given by the identical, system-philosophical function of the terms used to designate the principle of wholeness, the moment of particularity, by the apparent, historically-determined emphasis on one or more of the individual's mental faculties. This corresponds, thirdly, to Goethe's view that the inner form or principle of wholeness can never be known in the abstract, but only embodied as the immanent principle organizing into wholeness the particular inner and outer multiplicity of a particular action or work. The principle of wholeness, in other words, or what Goethe is *referring to* with these several terms, *appears* (erscheint) in these terms — but it appears as particular term, relative to a particular context, a particular occasion, a particular multiplicity, or in this sense, what is fitting at a particular moment of time (Gehörigen des Augenblicks). Thus, for example, in his scientific writings or philosophical aphorisms the principle of wholeness is expressed more from the point of view of reason or understanding (Idee, Gesetz, Regel, Geist), in his poetry, more from the point of view of sensation or imagination (Gefühl, Herz, Seele). Or in his novels, when the speaker is speaking theoretically, with the perspective of a lifetime of experience as continuously active individual, it is expressed more from the former point of view; but when the speaker or individual concerned lacks this experience, i.e., is only latently a whole, continuously active individual, the principle of wholeness tends to be expressed more from the latter point of view. In his autobiographical and occasional statements, Goethe employs all of these terms, but in such a way that the

choice of the particular term used to represent the principle of wholeness is a function of the particular kind of activity in which he is at that moment engaged, or the outward occasion of his utterance, the person he is talking or writing to, the thematic context of his statement, and so forth.

In this way, what Goethe is referring to throughout is embodied or appears in the terms he employs to stand for the principle of wholeness, is the inner form embracing or comprehending them — but only immanently, i.e., only when, being found by us, the readers, to refer to one and the same principle, they are, on the one hand, purged of their one-sided and limited historical associations, but on the other, are found to express this principle of wholeness, given precisely these associations, in conformity with a particular occasion or context. Goethe's statements concerning the principle of wholeness emerge for us as an immanent, philosophical whole, in other words, only when the moments of particularity, one-sidedness and limitation attaching to these statements are discovered to lie as necessary moments in Goethe's conception of that principle.

This procedure allows Goethe, fourthly, to take implicit issue with — or rather, simultaneously entails his taking issue with — the philosophical and religious tradition that transmitted the terms he uses to express the principle of wholeness, in so far as these terms, as developed by predecessors and contemporaries, reflect a conception of the essential principle of the inner life that is from his point of view inadequate or one-sided, a failure to conceive this essential principle as a principle of *wholeness*, or in so far as these thinkers' principle of wholeness fails to maintain the equal legitimization of all of man's faculties. This criticism is only implicit, however, and this in turn again reflects Goethe's view that no one can conceive or make fully conscious the cultural traditions about him apart from his subjectively-conditioned assimilation and animation of them, can sever with conscious thought the one from the other.

Fifthly, the fact that Goethe expresses his thinking on the principle of wholeness with terms whose rational or systematic relation is not immediately apparent, the fact that each of these terms appears (*erscheint*) in his thought as a particular

manifestation of that principle, one-sided and limited, given its historical associations, but nevertheless functionally identical with the other terms in the particular contexts in which they occur, the fact, in other words, that the principle of wholeness itself, or what Goethe is referring to throughout, does not appear in his thought as one consistent, fixed term, does not transcend the particular contexts in which it is referred to, or Goethe's own subjectively-conditioned assimilation of the terms he uses to signify that principle, corresponds substantively and methodologically with his belief that the principle of wholeness and its manifestation in particular actions or works is incommensurable, not graspable by conscious thought alone. For in his view the principle of wholeness is knowable only as that psychic quality or power organizing into wholeness the particular multiplicity of a given action or work and the particular multiplicity of the acting individual's inner life, or that quality or power according to which the actual wholeness of a particular individual's inner life and the wholeness of a particular action or work are simultaneous, inextricably related. What the principle of wholeness is apart from the activity of a particular individual and its manifestation in particular actions or works, cannot be determined, cannot be made conscious. And it is precisely this view that is reflected here: each of the terms he uses to signify the principle of wholeness, or each of the statements in which each of these diverse terms occurs, represents as it were the rational approximation of that principle, its necessarily incommensurable functioning in the particular, concrete case.

Related, finally, is the fact that by leaving it to the reader to discover the immanent systematic consistency of his philosophic utterances generally, and of his statements concerning the principle of wholeness in particular, Goethe achieves the *pedagogical* equivalent of his view that an individual necessarily assimilates actions or works in terms of the wholeness of his particular individuality:

Wie ich sage, so ich denke! (1 622);

... Mitgeteiltes aufzunehmen, *wie* es gegeben wird, ist Bildung. (9 161)

For just as the principle of wholeness can only be known for Goethe in action, whether in creative activity itself, or, as will be developed more fully in the following chapter, in assimilation and development (*Bildung*), so the immanent wholeness of Goethe's philosophic writings in general, and of his statements with regard to the principle of wholeness in particular, can only be found when the reader himself acts as a whole. Only in terms of his acting in accord with the principle of wholeness, in other words, can the reader grasp the principle Goethe is referring to, and hence the immanent systematic consistency of his statements concerning it. But further, the individual can act as a whole, in Goethe's view, only as particular individual, in terms of his particular inborn and acquired individuality, his daemon and his previous relations with the world. In this respect, the only *immanent* wholeness of the multiplicity of Goethe's statements corresponds to and addresses the only *latent* wholeness of the reader's own inner life. The occasional nature of Goethe's writings invites him to consider or take into account the occasion or conditions of his act of assimilation, their apparent eclectic subjectivity encourages him to assimilate them in terms of his own individuality, their ambiguous relation with the Western philosophic and religious tradition stimulates the reader to apply to them his own previous assimilation of that tradition, their rational incommensurability prompts him to assimilate them by acting as a whole unconsciously, and thus to discover that principle as the incommensurable, essential moment of *his* inner life, as actually existing particular individual.

In all of these respects, Goethe's manner of treating the principle of wholeness corresponds to his conception of it, form and content, method and idea, coincide. His statements concerning it constitute, individually and in their totality, that principle's rational *image* (*Bild*) or *symbol* (*Symbol*) — rational, since expressed with philosophic terms and discourse, in the medium of language, and yet an image or symbol, representing in particular contexts and terminology the incommensurable nature of the principle of wholeness, the principle of all creative activity and all assimilation and development (*Bildung*):

Worte sind der Seele Bild ... (1 709; p. 99);

Man bedenkt niemals genug, dass eine Sprache eigentlich nur symbolisch, nur bildlich sei und die Gegenstände (i.e., in the present context, the principle of wholeness) niemals unmittelbar, sondern nur im Widerscheine ausdrücke. (16 203; on “mirror images,” see pp. 142-143);

Da sich gar manches unserer Erfahrungen nicht rund aussprechen (i.e., in conformity with the principle of wholeness, as a whole; see pp. 127-132 on the limitation of language) und direkt mitteilen lässt, so habe ich seit langem das Mittel gewählt, durch einander gegenüber gestellte und sich gleichsam ineinander abspiegelnde Gebilde (i.e., immanently related particular images) den geheimen (i.e., incommensurable) Sinn dem Aufmerkenden zu offenbaren. (21 763; on “Geheimnis,” see pp. 137-138);

Wie ich sage, so ich denke! (1 622; above, p. 123);

... Mitgeteiltes aufzunehmen, wie es gegeben wird, ist Bildung. (9 161; p. 123);

Wir (i.e., both the speaking individual and the individual assimilating his “words” (Worte)) haben das unabweichliche, täglich zu erneuernde, grundernstliche Bestreben, das Wort mit dem Empfundenen, Geschauten, Gedachten, Erfahrenen, Imaginierten, Vernünftigen möglichst unmittelbar zusammentreffend zu erfassen (i.e., the multiplicity of the speaker’s or of the listener’s individuality is expressed as a whole in his language use). (9 589);

Das ausgesprochene Wort ist sogleich tot, wenn es nicht durch ein folgendes, dem Hörer gemässes, am Leben erhalten wird. (9 616);

Und wie ein Wort das andere gibt (i.e., in the listener or reader, as “ihm gemäss”), so folgt noch glücklicher eine Tat aus der andern, und wenn dadurch zuletzt auch wieder Worte veranlasst werden, so sind diese um desto fruchtbarer und geisterhebender. (8 347; on “Fruchtbarkeit” and “Folge,” see pp. 175-177)

For the determinations of the principle of wholeness considered in the preceding discussion of Goethe’s manner of dealing with this principle, the fact that every individual necessarily assimilates from the cultural legacy (Überlieferung) about him unconsciously in his own manner, in accordance with the multiplicity of his particular inborn and acquired individuality, thereby unconsciously or implicitly differentiating himself from that legacy; the fact that this assimilation, as well as the full multiplicity of his actually existing particular individuality is necessarily expressed unconsciously as a whole, or in accordance with the principle of wholeness, in terms of the particular multiplicity of a given action or work — the result being an action or work that is a whole, an incommensurable particular manifestation or appearance

of this principle; finally, the fact that such a work allows, or rather, compels individuals assimilating it to act as a whole, in their own manner, or in accordance with their particular individualities²⁹ — these do not constitute this or that accidental moments in Goethe's notion of the principle of wholeness, but are its essential determinations; and all of these are reflected in Goethe's manner or method of philosophizing. Goethe's philosophic style, consequently, cannot be separated from the content of his philosophy, nor should the various correspondences between content and style discussed in the preceding pages be abstracted from each other. What Goethe wants to say governs how he says it, or how Goethe says what he does is a reflection of the content of what he is saying ("Wie ich sage, so ich denke" (1 622)), and those particular correspondences are immanently related stylistic manifestations of the principle of wholeness. Only as this unity of form and content, method and idea, are Goethe's philosophic statements generally, or concerning the principle of wholeness in particular, images or symbols of that principle. Such images or symbols, therefore, do not so much *refer* to the principle of wholeness, as evidence it, illustrate it, manifest or reveal its nature and functioning — "und ... dieses," in the words of Goethe's discussion of Hamann's philosophic style in book twelve of *Dichtung und Wahrheit*, but clearly applicable to Goethe's own style, as the preceding pages of our analysis of his thought and manner of philosophizing and the enclosed self-quotation demonstrate,³⁰ "bildet die wunderbare Gesamtheit seines Stils":

Das Prinzip, auf welches die sämtlichen Äusserungen Hamanns sich zurückführen lassen, ist dieses: "*Alles was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, muss aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich.*" Eine herrliche Maxime! aber schwer zu befolgen. Von Leben und Kunst mag sie freilich gelten; bei jeder Überlieferung durchs Wort hingegen, die nicht gerade poetisch ist, findet sich eine grosse Schwierigkeit: denn *das Wort muss sich ablösen, es muss sich vereinzeln, um etwas zu sagen, zu bedeuten* (i.e., with respect to the necessary particularity of the utterance, and specific

²⁹ As indicated on p. 86 (f.22), this view is dealt with in the following chapter (pp. 172-180). Heretofore we have considered the individual's assimilation in terms of the inner principle of wholeness, or the latent wholeness of his inner life. There it will be discussed in terms of the outer, manifested principle of wholeness.

³⁰ As to the quotation's being a self-quotation, or more precisely, self-paraphrase, see *Dichtung und Wahrheit*, historisch-kritische Ausgabe (deutsche Akademie der Wissenschaften), vol. 2, Überlieferungen, Varianten: p. 583, Paralipomenon § 123.

ly, the particularity or limitation of language; see the discussion of language, pp. 127-132). *Der Mensch, indem er spricht, muss für den Augenblick*

einseitig werden, es gibt keine Mitteilung, keine Lehre, ohne Sonderung. Da nun aber Hamann ein für allemal dieser Trennung widerstrebte, und wie er in einer Einheit empfand, imaginierte, dachte, so auch sprechen wollte (i.e., all of his faculties as unified, exerted as a whole), und das gleiche von andern verlangte (i.e., in so far as he wished his works to be assimilated in this manner, or in so far as he wished to assimilate others' works in this way), so trat er mit seinem eignen Stil (auf) ... Um das Unmögliche zu leisten (i.e., from the point of view of reason or understanding), greift er daher nach allen Elementen; die tiefsten geheimsten (i.e., incommensurable) Anschauungen, wo sich Natur und Geist (i.e., the individual's particular nature, and the spirit or principle of wholeness) im Verborgenen (i.e., unconsciously) begegnen, erleuchtende Verstandesblitze (i.e., expressions of the unified inner multiplicity of an individual, the simultaneous exertion of all his faculties as a whole, but with understanding predominating (pp. 7, 58-59), in the form of "words," language, and hence "Verstandesblitze" (again, see the discussion of language below, and the preceding with regard to Goethe's linguistic images (Bilder): pp. 124-125)), bedeutende Bilder, die in diesen Regionen schweben, andringende Sprüche der heiligen und Profanskribenten (i.e., his assimilation of the thoughts of others) ..., alles dieses bildet die wunderbare Gesamtheit seines Stils (i.e., the totality of his writings forms substantively an immanent whole, on the basis of its conformity with the principle of wholeness, and this wholeness is reflected in the wholeness of his style, or in the totality of determinations that can be made with respect to his style). (10 563-564)

Only as manifestation of the principle of wholeness, as its image or symbol, or only in so far as the speaking and assimilating individual, as particular individuals, act in accord with this principle with respect to a specific instance of language use, hence only in terms of the fusion or complete interpenetration of language (Wort) with the principle of wholeness (Geist), does language become in Goethe's view an adequate vehicle for expressing and receiving philosophic thoughts generally, or for treating and conveying this principle itself in particular, and does language, or do individuals in their use of it, have *life* (Leben). Only then, in other words, is the form of language *animated* (belebt, beseelt) by, or in terms of, the principle of wholeness, is a given instance of language use a "second self," a created whole:³¹

³¹ On life (Leben) and animation (Belebung, Beseelung), see pp. 14-15, 47-48, 51-53, 84-96; concerning these and the various terms Goethe uses to signify the principle of wholeness, pp. 94-95 (middle point), 97 (soul), 101-102 (idea), 103-105 (law or rule), 108-109 (spirit), 115-115 (feeling and heart).

Sei das Wort die Braut genannt
Bräutigam der Geist ... (3 300);

Wort und Bild sind Korrelate, die sich immerfort suchen ... (9 517);

Nicht die Sprache an und für sich ist richtig, tüchtig, zierlich, sondern
der Geist ist es, der sich darin verkörpert ... (9 579);

Geschrieben steht: 'Im Anfang war das Wort'!
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muss es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin. (5 180; see context, p. 529);

Wir haben das unabweichliche, täglich zu erneuernde, grundernstliche
Bestreben, das Wort (i.e., speaking or writing, listening or reading) mit
dem Empfundenen, Geschauten, Gedachten, Erfahrenen, Imaginierten,
Vernünftigen möglichst unmittelbar zusammentreffend zu erfassen. (9
589; above, p. 125);

Die Worte sind gut, sie sind aber nicht das Beste. Das Beste wird nicht
deutlich durch Worte (i.e., through language alone, or the "words" of con-
scious understanding). Der Geist, aus dem wir handeln (i.e., in the pre-
sent context, in specific instances of language use), ist das Höchste. Die
Handlung wird nur vom Geiste begriffen (i.e., in the listening or reading
individual) und wieder dargestellt (i.e., in his own manner)... (Wo) die
Worte fehlen (i.e., the "words" of conscious understanding with respect to
language use, or language in and of itself, abstracted from the spirit),
spricht die Tat (i.e., generally, the action or work that is a whole, or in the
present context, the language use that brings about a whole in terms of
language, that corresponds to and reflects the spirit or principle of whole-
ness). (7 533; pp. 75, 107, 110, 111);

Da sich gar manches unserer Erfahrungen nicht rund aussprechen und
direkt mitteilen lässt, so habe ich seit langem das Mittel gewählt, durch
einander gegenüber gestellten und sich gleichsam ineinander abspiegelnde
Gebilde den geheimeren Sinn dem Aufmerkenden zu offenbaren (quoted
above, p. 125).

Da alles, was von mir mitgeteilt worden, auf Lebenserfahrung beruht (i.e., lively
assimilation and creative activity), *so darf ich wohl andeuten und hoffen, dass
man meine Dichtungen* (i.e., and, by implication, his philosophic views ex-
pressed there and elsewhere) *auch wieder erleben wolle und werde* (i.e., that
they will be assimilated in lively fashion). *Und gewiss, jeder meiner Leser
findet es an sich selbst, dass ihm von Zeit zu Zeit bei schon im Allgemeinen be-
kannten Dingen* (i.e., not yet experienced, erlebt or "belebt" in one's own
manner, and this in particular with regard to his reception of Goethe's
images (Gebilde)) *noch im Besonderen* (i.e., in terms of his particular indi-
viduality) *etwas Neues erfreulich aufgeht, welches denn ganz* (i.e., 'completely,'
and 'in so far as we have acted as wholes') *uns angehört, indem es von einer
wachsende Bildung zeugt und uns dabei zu einem frischen Gedeihen* (i.e., in
one's own actions or works) *hinleitet.* (21 763);

Worte sind der Seele Bild —

Nicht ein Bild! sie sind ein Schatten!

(i.e., are a “shadow,” no longer an image, when the speaking individual ceases to be active as a whole, in accordance with his ever-changing relations with the outer world, or when he attempts to grasp his “words,” in so far as they are images, with conscious understanding alone; or, on the other hand, when not assimilated by other individuals, or when not allowing assimilation by other individuals, acting as a whole, in their own manner)

Sagen herbe, deuten mild,

Was wir haben, was wir hatten. —

Was wir hatten, wo ists hin?

Und was ists denn, was wir haben?

Nun, wir sprechen! Rasch im Fliehn

Haschen wir des Lebens Gaben. (1 709; pp. 99-100, 124);

Das ausgesprochene Wort ist sogleich tot, wenn es nicht durch ein folgendes, dem Hörer gemässes, am Leben erhalten wird. (9 616; p. 125);

Und wie ein Wort das andere gibt, so folgt noch glücklicher eine Tat aus der andern, und wenn dadurch zuletzt auch wieder Worte veranlasst werden, so sind diese um desto fruchtbarer und geisterhebender. (8 347)

Conversely, had Goethe attempted a rationally systematic treatment of the principle of wholeness — even one maintaining that principle as incommensurable, knowable only in terms of the particular actions or works of particular individuals — his discussion would have, in his view, failed to represent adequately in language the nature of this principle, would have lacked a correspondence of form to content, would have reflected (on the part of Goethe) and led to (on the part of the reader) the one-sided exercise of understanding (Verstand), as well as reason (Vernunft), would have tended to cancel, or fail to allow for, the particular individuality of writer and reader, would miss the pedagogical correspondence of what is said to how it is to be understood, of purport to import, would have, consequently, lacked life — and would have, in all of these respects, ceased to be an image or symbol of the principle of wholeness. For the form of language (Sprache, Wort) generally, and thus rational discourse and the systematic form in particular, or language in and of itself, severed from the principle of wholeness, i.e., as in this respect abstract, consisting of mere “words” (Worte), empty or abstract notions (Begriffe), has for Goethe understanding and reason in *their* abstract, undeveloped or merely formal nature as basis, arises in terms of, and tends to, the one-sided exercise of these faculties, and thus lacks life and is only ab-

stractly universal and abstractly particular. It cannot grasp the principle of wholeness itself, or its manifestation in the particular, or the particular's reflection of the universal — that is to say, cannot represent the immanent relation of universal and particular in the concrete case, the lively particular individual and his lively particular actions or works:³²

Der Sprache liegt ... die Verstandes- und Vernunftsfähigkeit des Menschen zum Grunde ... (9 662);

Alle Sprachen sind aus nahe liegenden menschlichen Bedürfnissen, menschlichen Beschäftigungen und allgemein menschlichen Empfindungen und Anschauungen entstanden. Wenn nun ein höherer Mensch über das geheime Wirken und Walten der Natur eine Ahndung und Einsicht gewinnt, so reicht seine ihm überlieferte Sprache nicht hin, um ein solches ... auszudrücken. (24 758);

... wie schwer ist es, das Zeichen nicht an die Stelle der Sache zu setzen, das Wesen immer lebendig vor sich zu haben und es nicht durch das Wort zu töten. (16 204);

Durch Worte sprechen wir weder die Gegenstände noch uns selbst völlig aus. (16 855);

Das Gewalt einer Sprache ist nicht, dass sie das Fremde (i.e., the particularity, that of the inner lives of individuals using language and the outer world) abweist, sondern dass sie es verschlingt (i.e., generalizes). (9 625);

... die Sprache nur ein Surrogat ist, wir mögen nun das was uns innerlich beschäftigt oder das was uns von aussen anregt ausdrücken wollen. Auf meinem Wege bin ich diese Uuzulänglichkeit der Sprache nur allzu oft gewahr worden ... (21 145);

... das Wort muss sich ablösen, es muss sich vereinzeln, um etwas zu sagen, zu bedeuten. Der Mensch, indem er spricht, muss für den Augenblick einseitig werden, es gibt keine Mitteilung, keine Lehre, ohne Sonderung. (10 564; above, p. 126-127);

... gar manches unserer Erfahrungen (sich) nicht rund aussprechen und direkt mitteilen lässt ... (21 763; above, pp. 125, 128);

³² On the role of understanding, as guided by reason, in achieving rational knowledge (Wissen), conscious notions (Begriffe) generally, see pp. 224, 468-470, 478-479, 486-489; on abstract, false or empty notions, mere "words," see pp. 363-366, 442-449, 490-492; on the function and development of understanding and reason generally, and hence with respect to language use in particular, see pp. 473-478, 492-493, 502. As to then the limitation of the traditional systematic rational form, see Goethe's statements 21 775-776, 24 602, 24 669-670, p. 262; 23 490-491, p. 263; 21 1008, pp. 263, 268, 324; 9 583-584, pp. 263, 324; 22 421, pp. 263, 268; 9 627, p. 308; 10 245, p. 308; 23 324, p. 324. On his ideal of an immanent systematic form, see pp. 132-136, 214-215, 250, 252, along with pp. 120-127 above.

Das ausgesprochene Wort ist sogleich tot, wenn es nicht durch ein folgendes, dem Hörer gemässes, am Leben erhalten wird. (9 616);

Das Beste wird nicht deutlich durch Worte ... (7 533; see context, p. 128);

Das Stoffartige jeder Sprache sowie die Verstandsformen stehen so weit von der Produktion ab (i.e., the manner in which an individual acts as a whole in his use of language), dass man gleich, sobald man nur hineinschaut, einen so grossen Umweg vor sich sieht, dass man gern zufrieden ist, wenn man sich wieder herausfinden kann. (20 822);

Denn eben, wo Begriffe fehlen,
 (i.e., true or living notions, as opposed to abstractions (pp. 354-366))
 Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.
 Mit Worten lässt sich trefflich streiten,
 Mit Worten ein System bereiten,
 An Worte lässt sich trefflich glauben,
 Von einem Wort lässt sich kein Jota rauben. (5 202);

Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
 Nenn es dann, wie du willst,
 Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!
 Ich habe keinen Namen
 Dafür! Gefühl ist alles,
 Name ist Schall und Rauch,
 Umnebelnd Himmelsglut. (5 251; pp. 113, 115);

Ich macht ihm deutlich, dass das Leben
 Zum Leben eigentlich gegeben,
 Nicht Sollt in Grillen, Phantasien
 Und Spintisiererei entfliehen.
 So lang man lebt, sei man lebendig! (3 740);

Sag ich, wie ich es denke, so scheint durchaus mir: es bildet
 Nur das Leben den Mann, und wenig bedeuten die Worte. (1 212);

Das tägliche Leben ist ... lehrreicher als das wirksamste Buch. (24 743);

Für den Menschen ... sei nur das eine ein Unglück, wenn sich irgend eine Idee bei ihm festsetze, die keinen Einfluss ins tätige Leben habe, oder ihn wohl gar vom tätigen Leben abziehe. (7 373);

... bei allem was uns überliefert, besonders aber schriftlich überliefert werde, komme es auf den Grund, auf das Innere, den Sinn, die Richtung des Werks an (i.e., the work as manifestation of the principle of wholeness; see 232-230, 330-332); hier liege das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüstliche, und keine Zeit, keine äussere Einwirkung noch Bedingung könne diesem innern Urwesen etwas anhaben ... So sei nun Sprache, Dialekt, Eigentümlichkeit, Stil (i.e., the individual's manner as such) und zuletzt die Schrift als Körper eines jeden geistigen Werks anzusehn: dieser, zwar nah genug mit dem Innern verwandt, sei jedoch der Verschlimmerung, dem Verderbnis ausgesetzt: wie denn überhaupt keine Überlieferung ihrer Natur nach ganz rein gegeben, und

wenn sie auch rein gegeben wurde, in der Folge jederzeit vollkommen verständlich sein könnte, jenes wegen Unzulänglichkeit der Organe, durch welche überliefert wird, dieses wegen des Unterschieds der Zeiten, der Orte, besonders aber wegen der Verschiedenheit menschlicher Fähigkeiten und Denkweisen ... (10 558; partially quoted, p. 24)

Or, in other words, language generally, and hence the rational systematic form in particular, as severed from the principle of wholeness, as abstract, are for Goethe particular appearances (*Erscheinung*) reflecting, on the one hand, the one-sided exercise of understanding and reason, and on the other, a particular cultural setting (thereby being, from the point of the *individual* using it, particular, abstract universals). They therefore have in themselves but an accidental, limited or conditioned relationship (*Verhältnis*) to the inner life of a given individual, and simultaneously, with objects, events and the inner life of other individuals — in so far as these exist or take place, latently or actually, in accordance with the principle of wholeness:

Alle Erscheinungen sind unaussprechlich, denn die Sprache ist auch eine Erscheinung für sich, die nur ein Verhältnis zu den übrigen hat, aber sie nicht herstellen (identisch ausdrücken) kann. (17 777; the parentheses here are Goethe's own)

Only as manifestation of the principle of wholeness, or as fusion of this principle with language, does language use generally (and the systematic form of philosophy in particular) have and express a necessary relationship with the inner life of the individual using it, that of others, and with the outer world generally. This relationship, however, is not held or expressed as identity (*identisch ausgedrückt*) — for the language used, the inner life of the individuals using it, objects and events of the outer world, remain particular — but that of an adequate image or symbol.

Goethe's writings generally, and his philosophical writings in particular, are everywhere characterized by a correspondence between content and form, idea and method, purport and import, spirit and language. But it is nowhere more appropriately found that in his treatment of the principle of wholeness, the principle governing, in his view, the inner life of all individuals and the creation and assimilation of all particular actions or works.

But can Goethe really be thought to have consciously intended and carried out this striking correlation of conceptual substance to the mode of its expression?

This question, first of all, is incidental or irrelevant to an understanding of what Goethe has in fact said, and how he has in fact gone about saying it. It is like wondering which of the affinities of the Leitmotivs in the *Ring* Wagner consciously planned or was himself aware of. The truly important thing is that that correlation (or that range of affinities) is there.

Furthermore, it follows in any case from the preceding pages that Goethe could hardly have felt that he acted with full consciousness in producing his philosophic writings — unless one believes that he wrote insincerely, that his views on creativity do not reflect the way he actually created, that the ideal of language use we have seen indicated in the foregoing did not for him reflect the way he wrote, and so forth. Moreover, it is precisely in this regard that Goethe's occasional letters and conversations, and especially his conversations with Eckermann, take on their deeper philosophical significance. For they show Goethe everywhere, on every occasion and to everyone, spontaneously "spinning the same cloth," making pronouncements that enhance and relate to what he has written or spoken elsewhere, and in which form and content, what he is saying and how it is to be understood, and these in turn to the particular occasion of his utterance, coincide.

Goethe was aware of an ideal manner of philosophizing in which substance and mode of expression, purport and import, sense and symbol corresponded. But *when* he philosophized, he did so unconsciously, as whole individual, and these correspondences, in a given statement itself, and then between this and the totality of his philosophic statements, arose for him as a matter course, spontaneously, unexpectedly (unerwartet), unconsciously. Goethe was conscious only in retrospect *that* his philosophic pronouncements generally, and therefore his treatment of the principle of wholeness in particular, were made in accord with this principle — and thus that they formed an immanently systematic whole:

So viel Neues ich finde, find ich doch nichts Unerwartetes, es passt alles und schliesst sich an, weil ich kein System habe ... (18 931);

(Meine) Arbeiten sind Erzeugnisse eines Talents, das sich nicht stufenweise entwickelt und auch nicht umherschwärmt, sondern gleichzeitig, aus einem gewissen Mittelpunkt sich nach allen Seiten hin versucht und in der Nähe sowohl als in der Ferne zu wirken strebt ... (14 256);

Ich habe indes meine biographischen Studien wieder vorgenommen, sie dienen mir zur angenehmen Unterhaltung und zu gründlicher Rekapitulation meines Lebens und Wesens und regen mich zu mannigfaltiger Lektüre alter und neuer Schriften an, um mir meinen Gang synchronistisch, in dem Gange der Umgebung zu denken. (Stein 6 244);

Mein ganzes inneres Wirken (i.e., ‘in its entirety’ and ‘as a whole’) erwies sich als eine lebendige Heuristik, welche, eine unbekannte geahnete Regel (i.e., the principle of wholeness; pp. 103-107) anerkennend, solche in der Aussenwelt zu finden (i.e., in assimilation) und in die Aussenwelt einzuführen (i.e., in creative acts) trachtet. (9 533; pp. 105, 105-106, 107);

Und so spalt ich mich,
(i.e., actions or works generally, or statements concerning the principle of wholeness in particular, as limited and conditioned; on “Spaltung,” “Trennung,” “Sonderung” in this sense, see 10 564, pp. 126-127, 130 and pp. 29-32)

ihr Lieben,
Und bin immerfort der Eine. (1 670; p. 33);

... dass ich mich noch täglich nach den besten Überlieferungen und nach der immer lebendigen Naturwahrheit (on truth, see below, pp. 138-150) zu bilden strebe und dass ich mich von Versuch zu Versuch leiten lasse, demjenigen, was vor allen unsern Seelen als das Höchste schwebt (i.e., the spirit, the principle of wholeness: “der Geist, aus dem wir handeln, ist das Höchste” (7 533, p. 128)), ob wir es gleich nie gesehen haben und nicht nennen können (i.e., it is incommensurable), handelnd und schreibend und lesend immer näher zu kommen. (18 598);

... ich habe immer nur dahin getrachtet, mich selbst einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern (i.e., to act in accord with the principle of wholeness, as a whole; pp. 63-64) ... (24 752; pp. 63, 64)

Breaking these statements down into their several parts and then uniting them in a manner that simultaneously conveys the sense of all of them, we can establish, first, that Goethe finds “so viel Neues” (18 931) in the sense that each “Versuch” (18 598), i.e., each philosophic statement, or the philosophic contents of each action or work:

... handelnd und schreibend ... (18 598);

... Arbeiten ... (14 256);

... alter und neuer Schriften ... (Stein 6 244);

... in die Aussenwelt (eingeführt) ... (9 533)

— or each act of assimilation reflected in particular statements of philosophic significance —

... in der Aussenwelt (gefunden) ... (9 533);

... lesend ... (18 598);

... nach den besten Überlieferungen ... zu bilden strebe ... (18 598)

— is made without the conscious intention of forming a whole with previous statements:

... ich (habe) kein System ... (18 931);

... nicht stufenweise entwickelt und auch nicht umherschwärmt ... (14 256);

... nur dahin getrachtet, mich selbst ... zu steigern ... (24 752)

And yet he finds “nichts Unerwartetes,” that “es passt alles und schliesst sich an” (18 931), i.e., forms in retrospect a rational whole:

... bin immerfort der Eine. (1 670);

Mein ganzes inneres Wirken erwies sich ... (Stein 6 244);

... meinen Gang ... zu denken. (Stein 6 244);

... dass ich mich von Versuch zu Versuch leiten lasse ... (18 598)

This whole, however, is not an exclusively rational order, a system, but rather emerges precisely because he does not have or intend a rational system —

... es passt alles und schliesst sich an, *weil* ich kein System habe ... (18 931)

— or despite, but necessarily also only in terms of, the irreducible particularity of each “Versuch” or statement:

... mannigfaltig(e) ... alt(e) und neu(e) Schriften ... (Stein 6 244);

... so spalt ich mich ... (1 670);

... von Versuch zu Versuch ... handelnd und schreibend und lesend
immer *näher* zu kommen. (18 598)

It is an *immanent* philosophical whole arising in so far as he has acted, in producing each statement, both in accordance with the multiplicity of his particular inborn and acquired individuality, his daemon and its particular, ever-changing relations with the world —

(Meine) Arbeiten sind Erzeugnisse eines Talents ... (14 256);

... den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit ... (24 752);

... in dem Gange der Umgebung ... (Stein 6 244);

... sich nach allen Seiten hin versucht ... (14 256)

— and the principle of wholeness:

(Meine) Arbeiten sind Erzeugnisse eines Talents, das sich ... gleichzeitig,
aus einem gewissen Mittelpunkt sich nach allen Seiten hin versucht ...
(14 256);

Und so spalt ich mich ...,
Und bin immerfort der Eine. (1 670);

... (mein) Gang synchronistisch, in dem Gange der Umgebung ... (Stein
6 244);

Mein ganzes inneres Wirken erwies sich als eine lebendige Heuristik, welche, eine unbekannte geahnte Regel anerkennend, solche in der Aussenwelt zu finden und in die Aussenwelt einzuführen trachtet. (9 533);

... dass ich mich von Versuch zu Versuch leiten lasse, demjenigen, was vor allen unsern Seelen als das Höchste schwebt, ob wir es gleich nie gesehen haben und nicht nennen können, handelnd und schreibend und lesend immer näher zu kommen. (18 598);

... nur dahin getrachtet, ... den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern ... (24 752)

— arising, that is to say, in so far as he has acted unconsciously as a whole.

V. Actions and Works as Immanently Related Manifestations of the Principle of Wholeness

TRUTH AND PERFECTION

The individual, concentrating on the middle point, his soul, the universal idea, law, spirit or feeling of wholeness within him, and his intended action or work, acts as a whole, exerts the full multiplicity of his inborn and acquired individuality “aus einem Geiste und Guss,” in terms of the possibilities and strictures of his form of activity and the particular multiplicity of the given action — and so creates or breathes into life (beseelt, belebt) a “second self,” a whole (Ganzes). His action — its multiple parts or aspects, and these in their relation to each other, produced “aus einem Geiste und Guss,” now appears to others as “(von) einem Geiste und Guss ... durchdrungen” (24 759) — i.e., as unified multiplicity, concrete actual wholeness. Through and in terms of the individual’s creative act, in other words, the incommensurable principle of wholeness *appears* (erscheint), becomes manifest (offenbar, manifestiert), is given or revealed as a *manifest secret* (offenbares Geheimnis):

... Mittelpunkt, der sein geheimes Dasein ... durch das harmonische Verhältnis aller Teile (i.e., the inner and outer multiplicity unified by the individual in his action, and the “parts” of his action as it appears) zu ihm manifestiert. (17 778; pp. 85, 86, 88, 111);

Du stehst mit unerforschtem Busen
Geheimnisvoll offenbar
Über der erstaunten Welt ... (1 311);

Erst verborgen, offenbar zu werden ... (6 442);

... von geheimem Leben
Offenbaren Sinn ... (1 538; see context, pp. 139, 380);

... (die) Idee ... (kommt) zur Erscheinung ... (9 643; pp. 101, 104, 117);

Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manifestationen der Idee. (17 701; p. 102);

... Idee und Erscheinung (treffen) zusammen ... (17 702; pp. 101, 103);

Das Gesetz (tritt) in die Erscheinung ... (17 703; pp. 104, 106);

Es ist etwas ... Gesetzliches im Objekt (i.e., the created work), welches dem ... Gesetzlichen im Subjekt entspricht. (17 703; pp. 106, 107);

Mein ganzes inneres Wirken erwies sich als eine lebendige Heuristik, welche, eine unbekannte geahnete Regel anerkennend, solche in der Aussenwelt zu finden und in die Aussenwelt einzuführen trachtet. (9 533; pp. 105, 105-106, 107, 134, 135, 136);

... dem Papiere das einhauchen was so voll, so warm in dir lebt, dass es würde der Spiegel deiner Seele ... (4 384-385; p. 99);

... Anfangspunkt(e) ..., die ich Seelen nennen möchten, weil von ihnen die Beseelung des Ganzen ausgeht. (22 673; pp. 85, 94, 97, 98, 99);

(In einer geistigen) Schöpfung ist ... das Einzelne wie das Ganze aus einem Geiste und Guss und von dem Hauche eines Lebens durchdrungen ... (24 759; pp. 61, 62, 67, 75, 94, 99, 108, 110, 137)

An action or work, in so far as it in this way manifests or embodies the principle of wholeness, is for Goethe *true* (wahr) or *perfect* (vollkommen):³³

Der Dichter schafft seine Welt frei, nach seiner eigenen Idee, und darum kann er sie vollkommen und vollendet hinstellen ... (22 407; p. 100);

Das wahre dichterische Genie, wo es auftritt, ist in sich vollendet; ... es besitzt die höhere innere Form ... (14 457-458; on genius, see pp. 403-406);

... ein so vollkommenes Bild (wie das von Rubens) ist niemals in der Natur gesehen worden, sondern wir verdanken diese Komposition dem poetischen Geiste des Malers. Aber der grosse Rubens hatte ein so ausserordentliches Gedächtnis, dass er die ganze Natur im Kopfe trug und sie ihm in ihren Einzelheiten immer zu Befehl war. Daher kommt diese Wahrheit des Ganzen und Einzelnen, so dass wir glauben, alles sei eine reine Kopie nach der Natur. (24 245);

³³ Beauty (das Schöne, die Schönheit) is a subcategory of truth or perfection in Goethe's thought, the proper definition of which would lead beyond the theme of the present work: Goethe's philosophy of creative activity *generally*. To nevertheless give an idea of the place of his aesthetic views within his thinking with regard to human activity generally, and thus to suggest the point from which — in the present perspective — his philosophy of art could be developed in detail, beyond that in which art works are conceived here (namely, solely *as* actions, or with respect to their identity with all other kinds of actions, and hence only with respect to their possible truth or perfection), I shall cite in footnotes in the following pages corresponding statements concerning beauty.

... wahre Kunst ... nötigt uns auf die angenehmste Weise, das Mass (i.e., the rule or law, the principle of wholeness) zu erkennen, nach dem (i.e., as latent) und zu dem (i.e., as actualizable) unser Innerstes gebildet ist. (7 554-555);

Bei Betrachtung der Kunstwerke eine hohe ... Idee immer im Sinne zu haben, bei Beurteilung dessen was der Künstler geleistet hat den grossen Massstab (i.e., the law or rule of wholeness) anzuschlagen, der nach dem Besten was wir kennen eingeteilt ist, eifrig das Vollkommenste aufzusuchen, ... ist löblich und schön ... (13 278);

Diese hohen Kunstwerke (der Antike) sind ... als die höchsten Naturwerken von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden. Alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen, da ist Notwendigkeit ... (11 436);

Plato ... dringt in die Tiefen (cf. 13 141-142, p. 93), mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen (i.e., to actualize the principle of wholeness in his own manner, according to his particular individuality), als um sie zu erforschen. ... Alles, was er äussert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes (i.e., all of Plato's utterances refer to, and in this way manifest, the principle of wholeness — but do so nevertheless in terms of his particular individuality), dessen Forderung er in jedem Busen (i.e., each person in *his* own manner) aufzuregen strebt. (16 346);

Vollkommenheit ist schon da, wenn das Notwendige (i.e., das Gesetzmässige ; pp. 103-107) geleistet wird ... (9 639);

... ergreift ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.

Freut euch des *wahren Scheins*,
(i.e., truth as appearing, or the appearance as true)

Euch des ernstesten Spieles:

Kein Lebendiges (i.e., in the present context, an action or work, as well as the creating individual, as "lively") *ist ein Eins* (i.e., is mere abstract identity or unity),

Immer ist ein Vieles (i.e., unified inner and outer multiplicity, and in this respect, "wahrer Schein"). (1 519);

Wie Natur im Vielgebilde
Einen Gott nur offenbart,
So im weiten Kunstgefilde
Webt ein Sinn der ewgen Art;
Dieses ist der Sinn der Wahrheit ...

.....

... von geheimem Leben

Offenbaren Sinn ... (1 537-538; pp. 63, 137; larger context, p. 380)³⁴

³⁴ Concerning beauty, Goethe writes:

Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze ... (9 516);

Similarly, since the end or purpose of individual existence (Dasein, Existenz) for Goethe is activity, and ultimately, the wholeness of the concrete action or work (pp. 10-12, 56), an individual's existence is true or perfect in so far as his actions manifest or reveal the principle of wholeness:

Nach ewigen, ehrenen,
Grossen Gesetzen (i.e., "laws," since *the* law or principle of wholeness is necessarily specified in terms of the particular individualities and existences of particular individuals; cf. 7 617, 1 514, p. 104)
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden. (1 325);

... habe ich glückliche Menschen kennen lernen, die es nur sind, weil sie ganz sind, *auch der Geringste, wenn er ganz ist, kann glücklich und in seiner Art* (i.e., in his own manner, "nach seiner Art") *vollkommen sein*. (19 84);

Das geringste Produkt der Natur hat den *Kreis seiner Vollkommenheit in sich* (i.e., and therefore, in the present context, the summit of nature, man, realizing the end purpose of his existence in the creation of a true or perfect work), und ich darf nur Augen haben, um zu sehen, so kann ich die Verhältnisse (i.e., inner and outer multiplicity actualized into wholeness) entdecken, ich bin sicher, dass *innerhalb eines kleinen Zirkels* (i.e., a particular individual's action or work, in so far as it is a whole) *eine ganze wahre Existenz beschlossen ist*. (19 45; cf. 11 818, p. 109 and 22 674, p. 108);

... ein lebendiges Wesen (i.e., in the present context, the individual who is creatively lively and thereby as realizing the end purpose of natural or physical life) sei in allem seinem Handeln und Betragen vollkommen übereinstimmend mit sich selbst und, *jede(s) in die Wirklichkeit hervorgetretende (Individuum) erzeuge sich in vollkommener Einheit (seiner) Eigentümlichkeiten*. (12 391; partially quoted above; p. 54; instead of "Individuum" here, Goethe uses "Monas");

Der Begriff vom Dasein und der Vollkommenheit ist ein und eben derselbe ... (16 841);

... das Schöne sei, wenn wir das gesetzmässig Lebendige in seiner grössten Tätigkeit und Vollkommenheit schauen ... (12 399);

Zum Schönen wird erfordert ein Gesetz, das in die Erscheinung tritt. (9 669);

Schönheit der Natur ist Vollkommenheit des Ganzen, zu einer anschaulichen Kenntnis gebracht; Schönheit der Kunst ist gleichsam der Anblick des Vollkommenen, in der Seele des Künstlers zur Gestalt gereift und durch innere Kraft wieder zur Gestalt wirkend. (22 179-180)

... *alle lebendig existierende Dinge* (i.e., again here, in the sense of the creatively lively individual) (*haben*) *ihr Verhältnis in sich* (i.e., they have the latent form or principle of their relations with the outer world, of their development, of their particular actions or works, “in sich” — hence the “Kreis (ihrer) Vollkommenheit in sich” (19 45, p. 140)) ...; *den Eindruck* (i.e., the appearance) ..., *den sie sowohl einzeln* (i.e., as individual) *als in Verbindung mit andern* (i.e., in their relations with the outer world) *auf uns machen, wenn er nur aus ihrem vollständigen Dasein entspringt, nennen wir wahr* ... (16 843)

Da sehen Sie einmal (in Lorrain) einen *vollkommenen Menschen* ... der schön gedacht und empfunden hat und in dessen Gemüt eine *Welt* lag ... (Seine) Bilder haben die höchste *Wahrheit*, aber keine Spur von Wirklichkeit. Claude Lorrain kannte die reale Welt bis ins kleinste Detail auswendig, und er gebrauchte sie als Mittel, um die Welt seiner schönen *Seele* auszudrücken. Und das ist eben die wahre Idealität, die sich realer Mittel (i.e., on the one hand, the outer world, and on the other, a particular form of activity) so zu bedienen weiss, dass das *erscheinende Wahre* eine Täuschung hervorbringt, als sei es wirklich. (24 355)³⁵

All actions or works, in so far as they perfectly manifest the principle of wholeness, or are true, and all individual existence, in so far as it issues or culminates in the production of such actions, are in this respect for Goethe identical, their subjective and objective significance or sense, commensurate:

... wenn man es genau besieht, so ist es ganz einerlei (i.e., not only in the sense, ‘entirely all the same,’ but ‘all the same, *in so far as* one is or produces a whole’ (Ganzes)) an welchen Gegenständen man seine Tätigkeit üben ... mag. (19 588; p. 13);

Tut was ihr wollt: es ist ganz einerlei! (9 24; p. 14);

... die Tätigkeit ist das Glück, und für den, der die Freuden eines ununterbrochenen Bestrebens (pp. 15-19, 48-49, 52-53) empfinden kann, ist der erworbene Reichtum ohne Bedeutung. (9 328; pp. 14, 18);

Es ist nichts gross als das Wahre, und das kleinste Wahre ist gross. (19 83);

³⁵ With respect to beauty we find that 16 843 above continues:

... wahr, und wenn dieses Dasein teils auf eine solche Weise beschränkt ist, dass wir es leicht fassen können, und in einem solchen Verhältnis zu unsrer Natur stehet, dass wir es gern ergreifen mögen, nennen wir den Gegenstand schön.

Also relevant is the following passage:

... jedes Werk eines Künstlers oder Dichters (ist) als seinesgleichen zu betrachten, und in demselbigen Grade, wie ein solches Werk vortrefflich ist, wird der Künstler oder Dichter vortrefflich gewesen sein, da er es machte. Ein treffliches Werk eines andern (lässt) ... auf einen vortrefflichen Menschen zurückschliessen ... (24 397)

... das Wahre ist einfach und gibt wenig zu tun (i.e., “einfach” in the sense of “einerlei” above; “wenig zu tun” in the sense: ‘essentially comprises all activity’ or ‘apart from truth there is essentially nothing else that needs be done’), das Falsche gibt Gelegenheit, Zeit und Kräfte zu zersplittern (whereas in producing the true work, the individual’s inborn and acquired individuality, his daemon and his previous relations with the world, are exerted as a whole). (21 825);

... im weiten Kunstgefilde
 Webt *ein Sinn* der ewigen Art;
 Dieses ist der Sinn der Wahrheit ...
 (1 537; pp. 63, 139);

Das Wahre ... ist einfach und sich immer gleich, wie es auch erscheine.
 (9 630; “wie es auch erscheine” in the senses simultaneously:

1. is true, identical, regardless how it appears, regardless of the inner and outer multiplicity whose organization into wholeness it represents;
2. all that is true is nevertheless identical in the manner (“das Wie”) of its appearance, the way an individual in performing a particular action or work brings it about;
3. but all that is true is true only in terms of the particular form of its appearance, the particular individuality that has therein expressed itself as a whole, his particular assimilation of the outer world, the particular possibilities of the medium of his action, the particularity of the action or work itself)³⁶

This essential equivalence of works and existences manifesting the principle of wholeness is indicated by Goethe with the terms *symbol* (Symbol), *image* (Bild, Gleichnis) or *mirror image* (Spiegelung), and *reflection* (Abglanz) — terms we have already met in considering his philosophy of language and manner of philosophizing (pp. 124-129). Every work or existence, in so far as it is true or perfect, symbolizes that principle, is an image or reflection of it (as was the case with Goethe’s linguistic images or symbols):

Das Wahre ... schauen (wir) ... nur im Abglanz, ... Symbol ... (17 639);

Alles was geschieht ist Symbol, ... indem es vollkommen sich selbst darstellt ... (21 286);

³⁶ Similarly in the sphere of beauty:

Das einfach Schöne soll der Kenner schätzen ... (6 348; “einfach” in the sense of 21 825, p. 142, and 9 630, above);

Schönheit ist ewig nur eine ... (2 534)

Wir (i.e., Eckermann and Goethe) sprachen darauf über die manchen Jahre seiner Theaterleitung, und welche unendliche Zeit er damit für sein schriftstellerisches Wirken verloren. “Freilich,” sagte Goethe, “ich hätte indes manches gute Stück schreiben können, doch wenn ich es recht bedenke, gereut es mich nicht. Ich habe all mein Wirken und Leisten immer nur symbolisch angesehen, und es ist mir im Grunde ziemlich gleichgültig gewesen, ob ich Töpfe machte oder Schüsseln.” (24 117);

Sich auf ein Handwerk zu beschränken ist das beste. ... (Und) der beste (Mensch), wenn er eins tut, tut er alles, oder, um weniger paradox zu sein, in dem einen, was er recht tut, sieht er das Gleichnis von allem, was recht getan wird. (8 43; partially quoted, p. 39);

Soweit das Ohr, soweit das Auge reicht,
Du findest nur Bekanntes, das Ihm gleicht,
Und deines Geistes höchster Feuerflug
Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug. (1 509);

So im Kleinen ewig wie im Grossen
Wirkt Natur, wirkt Menschengestalt, und beide
Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet. (3 586);

Werdet ihr in jeder Lampe Brennen
Fromm den Abglanz höhern Lichts erkennen
.....
Da ist unsers Daseins Kaisersiegel,
Und Engeln reiner Gottesspiegel ... (3 387)³⁷

Conversely, however, every true or perfect existence or work, every symbol or image, is but a particular manifestation or reflection of the identical principle of wholeness, or is a symbol or image only as both particular and universal. Similarly, universal truth and perfection (Das Wahre, die Wahrheit; das Vollkommene, die Vollkommenheit), or truth and perfection in their universality, can only be known or determined in the concrete particular case (im Besonderen) — that is to say, in the present context, as the truth or perfection of a particular individual’s existence, or of particular actions or works:

Das Wahre ... lässt sich niemals von uns direkt erkennen; wir schauen es nur im Abglanz, im ... Symbol, in einzelnen ... Erscheinungen ... (17 639; partially quoted, p. 142);

³⁷ Concerning beauty in particular, Goethe writes:

Das Schöne ... (kommt) nie selber zur Erscheinung ..., dessen Abglanz aber (wird) in tausend verschiedenen Äusserungen des schaffenden Geistes sichtbar ... (24 617)

Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert ... (9 532);

Das Wahre ... erscheint nicht unmittelbar ... (9 580);

Das Allgemeine und Besondere fallen zusammen ... (9 573);

Eine geistige Form wird ... keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt, vorausgesetzt, dass ihr Hervortreten eine wahre Zeugung ... sei. Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende ... (8 497-498)

For the principle of wholeness is actualized only in terms of the particular existence, the particular inborn and acquired individuality of a particular individual, his daemon and particular relations with the world, the possibilities and strictures of a given form of activity — and all of these as expressed or reflected in terms of the manifold particular nature of a specific action or work, in so far as it is a whole. This whole, or the existence of the individual producing it, symbolizes or manifests then the principle of wholeness, entails as such truth or perfection, but does so only with respect to the range of inner and outer particularity that is therein reflected or manifested as well, and in terms of which alone the work or existence appears as a whole, a symbol or image, true or perfect. Hence what truth or perfection are apart from the particular, concrete case, or what in fact is symbolized by the symbol, reflected in the image, abstracted from the symbol or image, cannot be determined:

Das Allgemeine und Besondere fallen zusammen: das Besondere ist das Allgemeine unter verschiedenen Bedingungen erscheinend. (9 573);

Und es ist das ewig Eine,
Das sich vielfach offenbart:
Klein das Grosse, gross das Kleine,
Alles nach der eignen Art ...
(1 516);

Keiner sei gleich dem andern;
Doch gleich sei jeder dem Höchsten.
(cf. 7 533, p. 128: "Der Geist, aus dem wir handeln, ist das Höchste,"
and pp. 566-567, 592-594, concerning the higher life (das Höhere)
Wie das zu machen? Es sei jeder vollendet in sich. (1 261; p. 3);

Nach ewigen, ehrnen
Grossen Gesetzen
Müssen wir alle

Unsres Daseins
 Kreise vollenden.
 (1 325; p. 140);

... glückliche Menschen ..., die es nur sind, weil sie ganz sind, auch der geringste, wenn er ganz ist, kann glücklich und *in seiner Art* vollkommen sein ... (19 84; p. 140);

Das geringste Produkt der Natur hat den Kreis *seiner* Vollkommenheit in sich ... (19 45; p. 140);

Das Wahre ... ist einfach und sich immer gleich, wie es auch erscheine. (9 630; see the comments to this passage, p. 142)

Moreover, as unified inner and outer multiplicity, as an actual whole, the action or work is incommensurable, not graspable by conscious understanding alone (pp. 67-70, 87, 89-92, 97, 99, 103, 105-106, 110-111, 115-116). It follows that the manner in which a given work symbolizes or is an image of the principle of wholeness, or the manner in which the existence of the individual producing such a work does so, the manner in which either is true or perfect, cannot ultimately be known or determined beyond the mere consciousness *that* they are symbols or images, *that* they are true or perfect. In other words, the true or perfect work and existence, *as* true or perfect, are ultimately incommensurable, or the principle of wholeness, as manifested in them, appears to others as manifestly a *secret* (offenbar ein Geheimnis, offenbares Geheimnis):³⁸

Das Wahre ... lässt sich niemals von uns direkt erkennen; wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen ... Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben (i.e., the incommensurable liveliness of the work itself, or of the creating individual's creative act and the assimilating individual's act of assimilation) ... (17 639; pp. 142, 143);

³⁸ The two preceding determinations of symbols and images, truthful or perfect works and existences — namely, on the one hand, that their universality cannot be known or determined abstracted from the particularity of the concrete case, and on the other, that as particular, they are incommensurable — do not entail in Goethe's thinking a limitation of the universal by the particular, but rather, as will become apparent in the following (particularly in the discussions of the life of the world (pp. 158-188) and the higher life (pp. 554-605)), the elevation (Steigerung, Erhebung) of the particular into the sphere of the universal. And it is just this, or these determinations from this point of view, that makes the symbol a symbol, or that the symbol symbolizes, just this that is the essential or universal truth of what is true: "Dass es Eines doch bleibt, macht das Verschiedene wahr" (2 534; fuller context below, p. 146 (f. 39)).

As indicated p. 83 (f.21) and again on p. 147, however, there *is* a sense for Goethe in which conscious knowledge or notions (Begriffe) of actions and existences that are wholes, true or perfect, is possible — but again, only as *ultimately* incommensurable (cf. pp. 376-395).

Du stehst mit unerforschtem Busen
Geheimnisvoll offenbar
Über der erstaunten Welt ... (1 311; p. 137);

Erst verborgen, offenbar zu werden,
Offenbar, um wieder sich zu bergen. (6 442; p. 137);

... drängt nicht alles
Nach Haupt und Herzen dir
Und webt in ewigem Geheimnis
Unsichtbar-sichtbar neben dir?
Erfüll davon dein Herz, so gross es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie du willst ...
(5 251; for the passage's continuation, see p. 131);

Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen (i.e., the individual is lively, and his work represents the principle of wholeness, only in terms of a particular "Augenblick," i.e., a particular inner and outer multiplicity). (9 532; partially quoted, p. 144);

Das Wahre ... erscheint nicht unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten. (9 580; p. 144);

Und es ist das ewig Eine,
Das sich vielfach offenbart:
Klein das Grosse, gross das Kleine,
Alles nach der eignen Art;
Immer wechselnd, fest sich haltend,
(i.e., the individual as unchanging in terms of his inborn daemon, but continually developing as actually existing individual, and continually active in terms of what is fitting at a particular moment (Gehörigen des Augenblicks))
Zum Erstaunen bin ich da. (1 516; partially quoted, p. 144)³⁹

³⁹ In the same vein Goethe asserts of beauty:

Das Schöne ... (kommt) nie selber zur Erscheinung ... (24 617; p. 143 (f. 37));

Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben. (9 516; partially quoted, p. 139 (f. 34));

Im Ästhetischen tut man nicht wohl zu sagen: die Idee des Schönen; dadurch vereinzelt man das Schöne das doch einzeln nicht gedacht werden kann. (9 539);

Da die Schönheit unteilbar ist ..., so lässt sie sich durch eine Folge von Worten nicht darstellen. (13 25);

Je mehr sich die Seele erhebt zu dem Gefühl (cf. pp. 112-118) der Verhältnisse (i.e., the form or principle of all inner and outer relations organized into wholeness), die allein schön und von Ewigkeit sind ..., deren Geheimnisse man nur fühlen kann ..., je mehr diese Schönheit in das Wesen eines Geistes eindringt, ... desto glücklicher ist der Künstler ... (13 25);

Two related general determinations of true or perfect existences and works follow at this point — the first concerning knowledge of these existences and works, the second concerning their relation to each other. The proper sense of these determinations depends on the argument of the following pages, however, and they are thus introduced here only in anticipation of that argument, or as mere abstract assertions that will be made concrete or developed in the following.

First of all, despite the ultimate incommensurability of true or perfect existences and works, knowledge or true notions (*Begriffe*) of them, as well as notions of truth or perfection generally, are nevertheless possible for Goethe (pp. 206-245, 328-329). But while individual notions of truth or perfection are themselves commensurate for Goethe as pertaining to manifestations of the principle of wholeness, they too necessarily diverge from each other in his view as being the individually-conditioned notions of particular limited or conditioned individuals. For what is true or perfect is a manifestation of the principle of wholeness — and this applies as well in Goethe's thought to true knowledge *of* true or perfect existences and works; but the principle of wholeness is manifested only in particular cases — and this applies for Goethe, not only to the particular inborn and acquired individuality of the creating individual, the particular inner and outer multiplicity he organizes into a whole in his work, but the particular inborn and acquired individuality of the onlooking or knowing individual as well, the outer multiplicity he conceives as a manifestation of the principle of wholeness in terms of his inborn and acquired individuality (pp. 366-374). Each individual is consequently thought by Goethe to have his own particular conception of truth or perfection, or a notion of truth or perfection in his own manner (*nach seiner Weise, nach seiner Art*). Or: notions of truth or perfection are equivalent with respect to the correspondence of principle of wholeness to

Schönheit ist ewig nur eine, doch mannigfach wechselt das Schöne,
Dass es wechselt, das macht eben das Eine nur schön. (2 534; partially quoted, p.
142 (f. 36), 145 (f. 38)).

appearance they designate, but necessarily specified as the particular notions of particular individuals:⁴⁰

Vollkommenheit ist die Norm des Himmels, Vollkommenes wollen die Norm des Menschen. (9 610);

Eine nur ist sie für alle, doch siehet sie jeder verschieden,
Dass es Eines doch bleibt, macht das Verschiedene wahr. (2 534);

... die Wahrheit wohl einem Diamant zu vergleichen wäre, dessen Strahlen nicht nach einer Seite gehen, sondern nach vielen. (24 681);

Wir müssen ... alle Existenz und Vollkommenheit in unsre Seele dergestalt beschränken, dass sie unsrer Natur und unsrer Art zu denken und zu empfinden angemessen werden ... (16 842);

Jeder Mensch muss nach seiner Weise denken; denn er findet auf seinem Wege immer ein Wahres oder eine Art von Wahrem die ihm durchs Leben hilft. (9 557);

Ich ... den Gedanken für wahr halte, der für mich fruchtbar ist, sich an mein übriges Denken anschliesst und zugleich mich fördert ... (21 886; on “fruchtbar,” see pp. 175-177)

Secondly, true or perfect existences and works do not *wholly* differ from each other, according to Goethe, in terms of the concrete inner and outer multiplicity reflected in them. Rather, apart from their identity or commensurateness as manifestations of the principle of wholeness, he conceives them as more or less identical or commensurate with respect to their concrete nature, the particular multiplicities whose wholeness they entail. In other words, true or perfect existences and works are thought by Goethe to be immanently *related* (verwandt, verknüpft, verwebt)⁴¹ with each other — that is to say, identical as manifestations of the principle of wholeness, and both identical and different as concrete, particular existences and works:

⁴⁰ More properly put: individual *general* notions of truth or perfection are identical with each other, in so far as those individuals do not err or act falsely in forming them or in so far as their notions are true or living notions of truth and perfection, but divergent from each other as encompassing or being reflected in a greater or lesser plurality of individually-conditioned or limited *concrete* notions of particular true or perfect works — and are in this respect themselves conditioned or limited (see pp. 367-368).

⁴¹ Cf. the Thesis, pp. xlv-xlvi, concerning the expression “immanent relation.”

Jedes Existierende (i.e., in the present context, every individual, and hence also every action or work issuing out of his existence (Dasein, Existenz)) ist ein Analogon alles Existierenden; daher erscheint uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft. (9 571);

Alle Manifestationen der Wesenheiten sind verwandt. (9 664; in fact, the principle of wholeness is one; Goethe uses the plural of “Wesenheit” here in the sense that that principle is specified in its manifestations);

Das Wahre ... (schauen wir) ... nur ... in einzelnen und verwandten Erscheinungen (i.e., not in the sense, ‘particular and/or related appearances,’ but ‘particular appearances that are nevertheless immanently related’) ... (17 639; pp. 143, 145);

Eine nur ist sie für alle, doch siehet sie jeder verschieden,
Dass es Eines doch bleibt, macht das Verschiedene wahr.
(2 534; p. 148);

... im weiten Kunstgefilde
Webt ein Sinn der ewgen Art;
Dieses ist der Sinn der Wahrheit ... (1 537; pp. 63, 139, 142);

... webt in ewigem Geheimnis
Unsichtbar-sichtbar neben dir ... (5 251; context, p. 146)

In this respect, actions or works truly or perfectly manifesting the principle of wholeness, or individual existences entailing the production of such works, refer to (deuten auf) or point to (hinweisen auf) each other — or are symbols or images (Bilder, Spiegelungen, etc.), not only of the principle of wholeness, but each other:

Alles was geschieht ist Symbol, und, indem es vollkommen sich selbst darstellt, *deutet es auf das übrige*. (21 286; partially quoted, p. 142);

Das Wahre ... (schauen wir) ... nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und *verwandten* Erscheinungen ... (17 639, above);

... verwandte Manifestationen der grossen Idee, insofern sie durch Menschen zur Erscheinung kommen ..., (wirken) ineinander ... (Sie) stehen in einem unzertrennlichen Bezug ... (9 540);

... die echten Menschen aller Zeiten einander voraus verkünden, aufeinander hinweisen, einander vorbereiten. (16 420);

Die Existenzen fremder Menschen sind die besten Spiegel, worin wir die unsrige erkennen können. (18 743);

Ich habe ... grosse Aufmerksamkeit gehegt, inwiefern andere mich wohl erkennen möchten, damit ich in und an ihnen, wie an so viel Spiegeln, über mich selbst und über mein Inneres deutlicher werden könnte. (16 880);

Werdet ihr in jeder Lampe Brennen
 Fromm den Abglanz höhern Lichts erkennen

 Da ist unsers Daseins Kaisersiegel,
 Uns und Engeln reiner Gottesspiegel,
 Und was nur am Lob des Höchsten stammelt
 Ist in Kreis um Kreise dort versammelt. (3 387; p. 143)

Similarly, whereas “der geringste ... kann in seiner Art vollkommen sein” (19 84; pp. 140, 145), “alles Vollkommene in seiner Art muss über seine Art hinausgehen” (9 207) — that is to say, each particular instance of truth or perfection manifests the principle of wholeness in terms of a particular inner and outer multiplicity, but “(geht) über seine Art (hinaus),” in so far as that multiplicity is both identical to and different from, concretely related to, the multiplicity of other instances of truth or perfection. In other words:

Die Kreise des Wahren berühren sich unmittelbar ... (9 656)

— the “circles” of truth, i.e., actions that are wholes (p. 55), that manifest or symbolize the principle of wholeness, “immediately touch each other” — i.e., are fully commensurate or identical, in so far as they manifest that principle, or in so far as their truth is not mediated by the sphere of the particular. But in fact every true action or existence is mediated by the particular, is relative to a particular inner and outer multiplicity:

Das Wahre ... erscheint nicht unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten. (9 580; pp. 144, 146)

Hence the “circles” of truth, touching — or rather, overlapping — each other as manifestations of the principle of wholeness, as circles, as not mediated by the particular, both touch and do not touch each other — or touch, but do not overlap — in so far as they *are* mediated by the particular. Or they overlap each other immediately only in so far as they only touch each other mediately — that is to say, in so far as they are concretely related with each other.

Unclear, however, with regard to the first of these additional determinations of truth or perfection, is how true notions of true or perfect existences and works are possible, given not only their ultimate incommensurability (and hence the sense of this incommensurability), but their individually-conditioned nature, on the one side, and the limitation or conditionality of the knowing individual himself, on the other (the divergence of his notions from those of other individuals). With regard to the second determination, it is not yet apparent what the exact nature of the concrete identity between true or perfect existences and works is, and thus how they are concretely related. Resolution of *both* matters depends upon Goethe's concept of the *life of the world or whole of culture* (pp. 158-188, 372-376). The *existence* of this cultural whole, on the other hand, is already implicit in what has been said concerning true or perfect existences and works, and needs only now to be explicitly asserted.

THE WORLD OF CULTURE AS AN IMMANENT WHOLE

All actions or works, on the basis of the principle of wholeness and in so far as they perfectly correspond to and manifest this principle, are true or perfect, and all individual existences, in so far as they result in the production of such works, are immanently related to each other — that is to say, are commensurate or identical as manifestations of the principle of wholeness, and both identical to and different from each other, with respect to their concrete particular nature (pp. 148-150). These works and existences constitute themselves, in other words, a world (Welt) or whole (Ganzes) — namely, the *world or whole of culture*, or the legacy of culture generally (Überlieferung) *as a whole*:

Der aus der Kindheit aufblickende Mensch findet die Natur nicht etwa rein und nackt um sich her: denn die göttliche Kraft seiner Vorfahren hat eine zweite Welt in die Welt erschaffen. (12 591);

Der Lobgesang der Menschheit ... ist niemals verstummt, und wir ... fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die durch alle Zeiten und Gegen- den verteilten harmonischen Ausströmungen ... vernehmen. (16 340);

Und was nur am Lob des Höchsten stammelt

Ist in Kreis um Kreise dort versammelt. (3 387; p. 150);

... die beiden Welten, denen wir angehören die obere und die untere ...
(17 696; see context, p. 155)

For just as the individual elevates himself (*steigert sich*), exerts, in accordance with the principle of wholeness, the full multiplicity of his inborn and acquired individuality simultaneously, “aus einem Geiste und Guss,” in the creation of a work that is a whole, true or perfect (pp. 61-64), so all true works, all actions perfectly manifesting the spirit, idea, soul, law or rule, the feeling or principle of wholeness, and all individual existences resulting in the production of such works — each with its moment of limitation, conditionality, particularity, and regardless of the temporal moment in which those works are created — are thought by Goethe to form a multiplicity exerted simultaneously or *synchronistically* (i.e., simultaneously, in terms of their essential nature or significance, though not temporally simultaneous), or as one act of “Steigerung,” by the principle wholeness as universal principle, by the *world spirit* (*Weltgeist*) or *world soul* (*Weltseele*), by *God* (*Gott, das Höchste*), as a unified multiplicity or whole, the diverging concrete particularity of each work being thereby compensated for, canceled, and at the same time preserved (“aufgehoben,” in Hegel’s sense). Just as then in the resulting true or perfect action “das Einzelne wie das Ganze” is or appears “aus einem Geiste und Guss ... durchdrungen” (24 759; p. 138 et. al.), so each member of this totality of works and existences “refers to” (*deutet auf*), “points to” (*weist darauf hin*), “announces” (*verkündet*), “prepares for” (*vorbereitet*) or “approaches” (*nähert sich*) the others — that is to say, is concretely related to them in forming an immanently unified whole. The resulting world or whole of culture is for Goethe the *ideal* (*ideelle*) world, a spiritual kingdom (*geistiges Reich*) or world of reason (*vernünftige Welt*)⁴² immanent in the *real* (*reelle*), temporal world, the sphere of *tyche* or *accident* — “eine zweite Welt in der Welt” (12 591), the true reality (*wahre Wirklichkeit*) or the truth in reality:⁴³

⁴² See pp. 463-467, on the relation of reason to the world of culture.

⁴³ The world of culture is only immanent in the real, temporal world, the sphere of *tyche*, since as real, temporally-conditioned or accidental, its true or perfect members are only partially identical, or only concretely *related* to each other (pp. 143-144, 148-150).

Die strenge Grenze doch umgeht gefällig
 Ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt;
 Nicht einsam bleibst du, bildest dich gesellig,
 Und handelst Wohl so, wie ein andrer handelt ... (1 523; pp. 37, 38, 42);

Alle brauchbaren Menschen sollen in Bezug untereinander stehen ... (8 419);

... die echten Menschen aller Zeiten einander voraus verkünden, aufeinander hinweisen, einander vorbereiten. (16 420; p. 149)

... indem es vollkommen sich selbst darstellt, deutet es auf das übrige. (21 286; pp. 142, 149);

... (alle grossen Künstler) nähern sich ... einander in ihren besten Werken. (13 245);

Alles Vollkommene in seiner Art muss über seine Art hinausgehen ... (9 207; p. 150);

... verwandte Manifestationen der grossen Idee, insofern sie durch Menschen zur Erscheinung kommen ..., (wirken) ineinander ... (Sie) stehen in einem unzertrennlichen Bezug ... (9 540; p. 149);

Das Wahre, *mit dem Göttlichen identisch*, ... (schauen wir) nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen ... (17 639; pp. 142, 143, 145, 149);

Weltseele ...

... Weltgeist ...

.....

..., der alles schafft und schuf.

(1 514; the second stanza of the poem "Eins und Alles" is introduced in full on p. 178, and thereafter progressively elucidated in its meaning in the context of the poem as a whole; citations from the third stanza of the poem have been made earlier on pp. 52, 63, 95);

So im Kleinen ewig wie in Grossen
 Wirkt Natur, wirkt Menscheng Geist, und beide
 Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
 Das unsichtbar alle Welt erleuchtet. (3 586; p. 143);

Werdet ihr in jeder Lampe Brennen
 Fromm den Abglanz höhern Lichts erkennen,
 Soll euch nie ein Missgeschick verwehren
 Gottes Thron am Morgen zu verehren.
 Da ist unsers Daseins Kaisersiegel,
 Uns und Engeln reiner Gottesspiegel,
 Und was nur am Lob des Höchsten stammelt
 Ist in Kreis um Kreise dort versammelt.
 (3 387; pp. 143, 150, 151-152);

Der aus der Kindheit aufblickende Mensch findet die Natur nicht etwa rein und nackt um sich her: denn die göttliche Kraft seiner Vorfahren hat eine zweite Welt in die Welt erschaffen. (12 591; p. 151);

... (das) Leben der Welt, das heisst (die) *Wirklichwerdung der Ideen Gottes* (denn das ist die *wahre Wirklichkeit*) ... (22 650 [Goethe's parentheses]);

... die beiden Welten, denen wir angehören, die obere und die untere, ... das Ideelle (und das) Reell(e) ... (17 696; p. 152; context, p. 155);

... es (gibt) keine patriotische Kunst und patriotische Wissenschaft ... Beide gehören wie alles Gute der *ganzen Welt* an (i.e., the real world in its entirety, and the real world as a *whole* — or the ideal world of culture immanent in the real, temporal world), und können nur durch allgemeine freie Wechselwirkung aller zugleich Lebenden in steter Rücksicht auf das, was uns vom Vergangenen übrig und bekannt ist, gefördert werden. (JA 33 277);

Der schwache Faden, der sich aus dem manchmal so breiten *Gewebe des Wissens und der Wissenschaften* durch alle Zeiten ... ununterbrochen fortzieht ... (16 341; context, p. 157);

... im weiten Kunstgefilde
Webt ein Sinn der ewgen Art;
Dieses ist der Sinn der Wahrheit ... (1 537; pp. 63, 139, 142, 149);

Die *vernünftige Welt* ist als ein grosses unsterbliches *Individuum* zu betrachten ... (9 554);

Der Lobgesang der Menschheit, dem die *Gottheit* so gerne zuhören mag, ist niemals verstummt, und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die *durch alle Zeiten und Gegenden verteilten harmonischen Ausströmungen* ... vernehmen. (16 340; p. 151);

Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, ... (fühlt) er sich *in der Welt als in einem grossen, schönen, würdigen und werten Ganzen*. (13 417; pp. 56, 57, 113, 117-118);

Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, hebt doch den Blick forschend und sehnend zum Himmel auf, ... weil er es tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes *geistigen Reiches* sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermögen.

... Wenn man das Treiben und Tun der Menschen seit Jahrtausenden erblickt, so lassen sich einige allgemeine Formeln erkennen (i.e., manifestations of "(der) innern Form ...", die alle Formen in sich begreift" (13 48, pp. 116, 121), the principle of wholeness; or more particularly, general moments of the life of the world (pp. 325-341), or given works, positive or substantive thoughts, ideas, etc., of great worth or significance in the life of the world (pp. 173-175, 315, 349-353, 571-574)) ... (Der) aufmerksame Forscher setzt sich aus solchen Formeln eine Art *Alphabet des Weltgeistes* zusammen. (23 33)

The world or whole of culture is timeless, *unending* (unendlich) or *eternal* (ewig) — first, in the sense that it is a reflection of the *universal* principle of wholeness, God, the spirit or soul of the world, or the principle of wholeness as universally manifested in all actions that are true or perfect; secondly, in the sense that each of these true or perfect actions, as wholes, are unending, consist of a multiplicity of elements all permeated (*durchgedrungen*) with each other (p. 62); thirdly, in the sense that all of its true or perfect members are concretely related to, or permeated with, each other, despite their divergent accidental, real or temporally-determined natures; and finally, in the sense that every individual in his particular temporal sphere, or despite the diverging accidental, limited or conditioned nature of his individuality and existence, partakes of it, depends on it, and contributes to it in his creative activity (which itself is considered to be unending by Goethe (pp. 15-19, 48-49, 52-53, 62-63)):

So im Kleinen *ewig* wie im Grossen
 ... wirkt Menschengeist ...
 ... (als) Abglanz jenes Urlichts droben,
 Das unsichtbar alle Welt erleuchtet. (3 586; pp. 143, 153);

Eine seltsam wilde Zeit hat die Menschen getrennt, auseinander gehalten,
 wo nicht geschieden; daher sei uns höchst erfreulich, was überzeugt, dass
alles Edle, Wohlverknüpfte und Verbundene über die Zeiten hinausreicht ... (21
 453);

Der schwache Faden, der sich aus dem manchmal so breiten Gewebe des
 Wissens und der Wissenschaften *durch alle Zeiten* ... ununterbrochen fort-
 zieht ... (16 341; p. 154);

Wir leben in einer Zeit, wo wir uns täglich mehr angeregt fühlen, die *bei-*
den Welten, denen wir angehören, die obere und die untere, als verbunden
 zu betrachten, das *Ideelle* im *Reellen* anzuerkennen und unser jeweiliges
 Missbehagen mit dem *Endlichen* durch Erhebung ins *Unendliche* zu be-
 schwichtigen. (17 696; pp. 152, 154);

Die vernünftige Welt ist als ein grosses *unsterbliches* Individuum zu be-
 trachten ... (9 554; p. 154);

Der Lobgesang der Menschheit, dem die Gottheit so gerne zuhören mag,
 ist *niemals verstummt*, und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn wir
die durch alle Zeiten ... verteilten harmonischen Ausströmungen ... vernehmen.
 (16 340; pp. 151, 154);

... im weiten Kunstgefilde

Webt ein Sinn der *ewigen Art* ... (1 537; pp. 63, 139, 142, 149, 154);

Die literarische *Welt* hat das eigne, dass in ihr nichts zerstört wird, ohne dass etwas Neues daraus entsteht ... Es bleibt in ihr dadurch ein *ewiges Leben* ... (19 260; on the sense of “zerstört” see the comment to this passage, p. 169);

Wer das *Vergangene* kannte, der wusste das *Künftige*; beides
Schliesst an *heute* sich rein, als *ein Vollendetes*, an.

(1 248; past and future perfect existences and works form with the perfect existences and works of the present *one* perfect, timeless whole, “ein Vollendetes”);

Und was nur am Lob des Höchsten stammelt
Ist in Kreis um Kreise dort versammelt.

.....
Wie sie tagt ihr freudig zu begegnen
Und von dorthier *ewig* euch zu segnen. (3 387; pp. 150, 151-152, 153)

It must be emphasized, however, that the ideal whole of true or perfect actions and existences does not transcend temporality, the real world, the sphere of accident — but is rather *immanent* in the latter. For the world of culture arises only in terms of a multiplicity of concrete, single true or perfect works and existences; and each of these is conditioned or limited, determined by, or differentiated from each other in terms of, temporality or accident. The multiplicity of single true or perfect works and existences forms then a timeless whole, the world of culture, but each retains its unique particularity, is only partially concretely identical with, or only immanently related to, the others; and the whole they form together is an immanent whole — not transcending, but immanent in, the real, temporal world. The world or whole of culture is in this way the universal principle of wholeness, God, the spirit or soul of the world, as eternally manifested in the real, temporal sphere, an atemporal ideal world immanent in the temporal real world; or the law (*Gesetz*, *Regel*) of wholeness (pp. 103-107) as perpetually embodied in history — and thus further, the necessity (*Notwendigkeit*) or lawfulness (*Gesetzmässigkeit*) of history, despite, but necessarily also only in terms of, the moment of temporal differentiation, accident, conditionality or limitation:

Wir leben in einer Zeit, wo wir uns täglich mehr angeregt fühlen, die beiden Welten, denen wir angehören, ... als *verbunden* zu betrachten, das Ideale im Reellen anzuerkennen ... (17 696; pp. 152, 154, 155);

Das *Gewebe dieser Welt* (i.e., the ideal world of culture immanent in this real, temporal world) *ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet ...* (7 75; p. 26);

Die vernünftige Welt ist als ein grosses unsterbliches Individuum zu betrachten, das *unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn macht.* (9 554; partially quoted, pp. 154, 155);

Man mag sich die Bildung und Wirkung der Menschen unter welchen Bedingungen man will denken, so schwanken beide durch Zeiten und Länder, durch Einzelheiten und Massen ...

Gesetz und Zufall greifen ineinander ...

Der schwache Faden, der sich aus dem manchmal so breiten *Gewebe des Wissens und der Wissenschaften durch alle Zeiten ...* ununterbrochen fortzieht, *wird durch Individuen durchgeführt.* (16 341; partially quoted, pp. 26, 105, 154, 155);

Wer die Geschichte recht erkannt hat, dem wird ... klar sein, dass das *Vergeistigen des Körperlichen* (i.e., infusing the sphere of reality, temporality, accident, etc., with the spirit or principle of wholeness) *wie das Verkörpern des Geistigen* (— in the shape of a true or perfect manifestation of that principle that is itself temporally or accidentally determined, etc.) *nicht einen Augenblick geruht ... hat ...* (Stein 7 23; see the additional comments, pp. 169-170);

Wenn man das Treiben der Menschen seit Jahrtausenden überschaut, so erkennt man darin einige, unter mannigfachen Verbrämmungen sich wiederholenden Formeln ... (23 33; p. 154);

Die Geschichte ... hat einen realen und idealen Teil. (9 621);

... was nur am Lob des Höchsten stammelt

(i.e., as limited, conditioned, etc.)

Ist in Kreis um Kreise dort versammelt. (3 387; p. 156 et. al.)

The totality of concretely related true or perfect existences and works thus forms for Goethe an ideal, eternal world of culture immanent in the real or temporal world. But it is still not clear how these existences and works are concretely related; or that relation has so far only been asserted, our understanding of it is still *abstract* — as is consequently also our understanding, not only of the world of culture, but the sphere of reality or real world, etc., as well as the *single* true or perfect existence and work. For thus far it has still only been established that true or perfect existences or works — as particular, concrete limited or conditioned entities *differ* from each other, not how they are simultaneously concretely *identical* to each other, and thus not how they are concretely *related*. And yet, these existences and works must be

concretely related for the world of culture to be concrete, truly immanent in the real, temporal world.⁴⁴

Clarification in this matter depends, as was said on page 151, on Goethe's notion of the *life* of the world of culture, and it is to a consideration of this notion that we must now therefore turn.

THE LIFE OF THE WORLD OF CULTURE

More precisely determined, the world of culture, the whole of true or perfect works and individual existences, in so far as they result in the production of such works, are themselves true or perfect, is unending or eternal (pp. 155-156) with respect to its unending or eternal *life*. This life arises, first of all, out of and in terms of the unending creative life of the *individual* — his lively assimilation of the outer world generally, but of the legacy of culture (Überlieferung) or world of culture in particular, and subsequent expression of that assimilation, along with the remaining multiplicity of his inborn and acquired individuality, acting as a whole in lively fashion, in the creation of a work that is a whole, true or perfect, that has itself life (pp. 14-15, 47-48, 53, 92-96, 98-99, 110, 114-115):

In Lebensfluten, im Tatensturm
 Wall ich auf und ab,
 Webe hin und her!
 Geburt und Grab,
 Ein ewiges Meer,
 Ein wechselnd Weben,
 Ein glühend Leben:
So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid. (5 159);

... die vernünftige Welt sei ... auf ein folgenreiches Tun entschieden angewiesen. (21 802);

⁴⁴ Also still unclear is how the individual can recognize the existence and works of another to be true or perfect in any objective sense, despite their conditioned or limited nature and despite his own individually-conditioned unique notion of truth or perfection (pp. 147-148) — and thus additionally, how he can know that the unified totality of true or perfect existences and works, the world or whole of culture, exists.

Der schwache Faden, der sich aus dem manchmal so breiten Gewebe des Wissens und der Wissenschaften durch alle Zeiten ... ununterbrochen fortzieht, wird durch Individuen durchgeführt. (16 341; pp. 154, 155, 157);

... es ist am Ende doch nur immer das Individuum, das einer ... breiteren Überlieferung Brust und Stirn bieten soll. (16 343);

Und umzuschaffen das Geschaffne,
Damit sichs nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges, lebendiges Tun. (1 514; pp. 52, 53, 63, 95)

For in so far as the individual breathes life into (beseelt, belebt) a particular action or work, makes it a “second self” an actual whole with life, he simultaneously animates (belebt) the world of culture as delivered to him, creatively recreates it (pp. 47-53, 92-96). In this respect, the outer world generally, or the world of culture in particular, lacks life, is unanimated (unbelebt, tot) prior to or abstracted from the individual’s creative act — or requires, as was said above (p. 53), his animation, “damit sichs nicht zum Starren waffne” (1 514: pp. 52, 53, 95):

Was die Geschichte reicht, das Leben gibt,
Sein Busen nimmt es gleich und willig auf:
Das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt
Und sein Gefühl belebt das Unbelebte. (6 218; pp. 53, 95, 114, 117);

Das Geschriebene wie das Getane schrumpft zusammen und wird immer erst wieder was, wenn es aufs neue ins Leben aufgenommen, wieder empfunden, gedacht und gehandelt wird. (19 582; pp. 53, 94);

Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff durch Vermählung mit der Idee zu beleben ... ist die schönste Bürgschaft unseres übersinnlichen Ursprungs. Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht (etc.; see p. 154) ... (23 32);

... sich mit dem Überlieferten völlig bekannt zu machen und dabei noch Kraft und Mut genug (behalten), sein originelles Wesen selbständig auszubilden und das vielfach Aufgenommene nach seiner Weise zu bearbeiten und zu beleben. (16 351; pp. 46, 48, 53, 95);

Der Mensch wirkt alles, was er vermag, ... durch seine Persönlichkeit ... und hier entspringen auch die reinsten Wirkungen. Diese sind es, welche die Welt beleben ... (10 489; pp. 54, 95)

On the other hand, however, it is not as if the individual in Goethe’s view is thoroughly lively, and the world of culture wholly without life, wholly in a depen-

dent position relative to his creative recreation. Nor can the individual's creative act in fact for Goethe be abstracted from the world of culture. This is already indicated in the poem cited above by the apparently paradoxical lines: "Was die Geschichte reicht, das *Leben gibt* / ... sein Gefühl belebt *das Unbelebte*." For the world of culture is a whole of true or perfect works, and each of these works has life, i.e., is capable of stimulating (anregen) or furthering (fördern) the individual in his creative liveliness (pp. 93-94). Abstracted from these works, or from the true or perfect existences of the individuals who produced those works, the individual's development (Bildung) is necessarily incomplete, the ultimate end or purpose of his existence — the creation of a work that is a whole, true or perfect — unfulfilled:

Wie kann sich der Mensch gegen das *Unendliche* stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: Darfst du dich in der Mitte dieser *ewig lebendigen Ordnung* (i.e., the eternal world or whole of culture) auch nur denken, *sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut*. (8 131; pp. 60, 85, 86, 111; and vice versa: the individual cannot find or know this middle point in his soul, cannot act as a whole, unless he sees himself simultaneously (gleichfalls) in the middle of an eternal or unending living order, the world of culture);

Alle Menschen guter Art empfinden bei zunehmender Bildung, dass sie auf der Welt eine doppelte Rolle zu spielen haben, eine *wirkliche* und eine *ideelle*, und *in diesem Gefühl ist der Grund alles Edlen aufzusuchen*. (10 507-508);

Wir leben in einer Zeit. wo wir uns täglich mehr angeregt fühlen, die beiden Welten, denen wir angehören, die obere und die untere, als verbunden zu betrachten, das Ideelle im Reellen anzuerkennen und unser jeweiliges Missbehagen mit dem *Endlichen* durch Erhebung ins *Unendliche* zu beschwichtigen. (17 696; pp. 152, 154, 155, 156; "wir leben in einer Zeit" etc., not in the sense, 'we alone live in an era where ...' etc., but rather: 'the particular temporal moment in which each individual is creatively lively consists of the inextricable relation of ideal and real, necessity and accident, and this moment, as such, animates him (regt an) in his creative life');

Nichts ist zarter als die Vergangenheit;
Rühre sie an wie ein glühend Eisen;
Denn sie wird dir sogleich beweisen,
Du lebst auch in heisser Zeit. (1 628);

... *was eine Spiegelung im Sittlichen* (i.e., a true or perfect reflection of the principle of wholeness (p. 142); on "das Sittliche," see p. 12 (f. 6)) *heissen*

wolle. hat ein jeder schon, wenn auch unbewusst (i.e., prior to pure consciousness, consciousness that a given work, or the existence of the individual producing it, is true or perfect (pp. 211-213), *an sich selbst erfahren und wird, sobald er erst aufmerkt, fassen und begreifen, wieviel er ihr im Leben zu seiner Bildung schuldig geworden.* (14 896-897);

... wiederholte sittliche Spiegelungen das Vergangene nicht allein lebendig erhalten, sondern sogar zu einem höheren Leben emporsteigern ... (14 318; on the higher life (das Höhere), see pp. 554-605);

... jeder möchte etwas leisten und zwar das Rechte, und niemand begreift, dass *das nur geschehen kann, wenn man mit* (i.e., in terms of one's own created whole) *und in* (i.e., relative to the world or whole of culture) *einem Ganzen wirkt.* (Stein 7 75; pp. 55, 57, 68);

... was wären Dichter und bildende Künstler, wenn sie nicht die *Werke aller Jahrhunderte und aller Nationen vor sich hätten, unter welchen sie wie in der auserlesensten Gesellschaft ihr Leben hinbringen und sich bemühen, dieses Kreises würdig zu werden?* (14 173);

Die literarische *Welt* hat das eigne, dass in ihr nichts zerstört wird, ohne dass etwas Neues daraus entsteht, und zwar etwas Neues derselben Art. Es bleibt in ihr dadurch ein *ewiges Leben* ... Das macht ..., dass *alle, die rein darinne leben* (i.e., who participate in the eternal life of the whole of culture in their particular creative lives, who assimilate from this whole and express that assimilation in their ensuing actions), *eine Art von Seligkeit und Selbstgenügsamkeit geniessen, von der man auswärts keinen Begriff hat.* (19 260; partially quoted, p. 156; on "rein" see pp. 211-213);

So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit *lebendiges* Kleid. (5 159; p. 159);

Das Innere, Eigentliche einer Schrift, die uns besonders zusage, zu erforschen, sei ... eines jeden Sache, und dabei vor allen Dingen zu erwägen, wie sie sich zu unserm eignen Innern verhalte, und inwiefern *durch jene Lebenskraft die unsrige erregt* und befruchtet werde ... (10 558; pp. 24, 47, 93);

Eine Idee, wie sie ausgesprochen ist, wird ein wundersames Gemeingut; wer sich ihrer zu bemächtigen weiss, gewinnt ein neues Eigentum, ohne jemanden zu berauben ... Dadurch ... beweist sich eben der *inwohnende kräftig-lebendige Wert* des erworbenen Gutes. (17 756; pp. 46, 93);

... nur durch das äussere Leben (i.e., in the present context, the life of the world of culture) das innere Leben (i.e., of the individual and his works) erregt wird ... (22 298; p. 94)

Thus the true or perfect works of the world of culture, though in one sense requiring the individual's animation and apparently thereby lacking life, in another sense — namely, relative to the individual in his as yet undeveloped (ungebildeten) state, as only latently a whole, or prior to his having actualized the principle of wholeness in

particular actions or works — *have* life; and it is the individual, from this point of view, who is without life, or whose inner life is unanimated (unbelebt).

In fact, *either* of these points of view (the cultural world as unanimated, the individual as lively; that world as having life, the individual as lacking it), taken alone, is an abstraction from Goethe's notion of the life of the world. Or, in other words, only both together, in their dialectical relation, adequately convey that notion (at this nevertheless still abstract point in our analysis of it). The world of culture requires the animation of the individual, and its life consists ultimately only of individually-produced actions or works with life. But the individual requires the lively works of others for his works, depends on the life of the world for his life.

More particularly then, the true or perfect actions or works of others that a given individual is acquainted with,⁴⁵ or the legacy of culture (Überlieferung) that he has experienced and assimilated, as well as the existences of the individuals producing the true or perfect works he is acquainted with, in so far as those individuals assimilated each others' true or perfect works and expressed that assimilation in their own true or perfect works, from small numbers of works and existences to larger and larger multiplicities of them (those comprehended, for example, by a given form of activity (Kunst, Handwerk), the age or era (Zeit, Jahrhundert) in which the individual lives, his nation (Nation, Volk), his location (Ort) in the world, or other ages, nations and locations, in so far as he is acquainted with them),⁴⁶ up to and including the totality of true or perfect works and existences, the world or whole of culture, are unanimated for Goethe relative to *this* individual's creative liveliness in the sense that they provide the basis, the material (Stoff) or elements (Elemente, Element) of his

⁴⁵ The individual does not yet know himself, however, that these works and existences are true or perfect (cf. pp. 206-213 ff.).

⁴⁶ As indicated on pp. 23-26, ages or nations are in Goethe's view 1) wholes, unified multiplicities of immanently related works and existences; thereby 2) conditioned and unconditioned, accidental and necessary, etc.; thus 3) manifestations of the principle of wholeness, moments of the life of the world. His philosophy of history, however, does not fall within the bounds of this work. Ages or nations are treated here only as providing positive particularity of an individual's action, or in connection with the end purpose of the life of the world (pp. 340 (f.86), 377 (f.93), 576-593). It can nevertheless be established that ages or nations are conditioned, accidental, etc., as not yet having been animated by the works an *individual*; unconditioned, necessary, etc., as nevertheless belonging to the life of the world, comprising positive particularity uniting a plurality of *true or perfect* existences and works, and thereby *in so far as* the existences and works entailed by them, and hence they themselves, are true or perfect (cf. p. 576, f.108).

true or perfect act (and hence of his true or perfect existence) — 1) with respect to their *concrete, positive or substantive particularity*, i.e., the particular principles (Grundsätze), thoughts (Gedanken), beliefs, themes, motives, events, conventions, strictures, techniques and so forth that they collectively deal with, entail or represent; or in other words, we might say, 2) with respect to the *concrete identity* of these works and existences *as* particular works and existences, determined in the real or temporal world:^{47, 48}

Ich ehre und liebe das Positive und ruhe selbst darauf, insofern es nämlich von uralters her sich immer mehr betätigt und uns zum wahrhaften Grunde des Lebens und Wirkens dienen mag. (21 825; on (spiritual) love, cf. the footnote to p. 110);

... es täte der Menschheit ein Positives not, das man ihr von Generation zu Generation überlieferte ... (24 238);

Der aus der Kindheit aufblickende Mensch findet ... eine zweite Welt in (der) Welt ... Aufgenötigte Angewohnungen, herkömmliche Gebräuche, beliebte Sitten, ehrwürdige Überlieferungen, schätzbare Denkmale, erspriessliche Gesetze und so mannigfache herrliche Kunsterzeugnisse umzingeln den Menschen dergestalt, dass er nie zu unterscheiden weiss, was ursprünglich und was abgeleitet ist. ... Gegenstände, Fertigkeiten und Gesinnungen (werden) überliefert ... (Der) Hauch von vielem Guten, Vergnüglichen Nützlichen wehet über die Welt (i.e., the world of culture, “(die) zweite Welt in (der) Welt”) ... ehe man seinen Einfluss spürt. (12 591; partially quoted, pp. 151, 154);

Wir leben in einer Zeit, wo so viele Kultur verbreitet ist, dass sie sich gleichsam der Atmosphäre mitgeteilt hat, worin ein junger Mensch atmet. Poetische und philosophische Gedanken leben und regen sich in ihm, mit der Luft seiner Umgebung hat er sie eingesogen ... (24 370; on the sense of “Wir leben in einer Zeit,” see 17 696, p. 160);

... Freude an der Überlieferung ..., indem wir den besten Gedanken schon ausgesprochen, das liebenswürdigste Gefühl schon ausgedrückt finden

⁴⁷ The concrete, substantive particularity reflected in the true or perfect works the individual has assimilated prior to his creative act presuppose the assimilation of that particularity (or of works embodying that particularity) by the individuals who created those works — and hence that particularity as an aspect of their acquired individualities, which they then expressed as a whole in their true or perfect actions, thereby perfecting or making true their existences. In this way, not only the concrete identity of the true or perfect works an individual is acquainted with, but the concrete identity of the existences of the individuals producing those works, form the basis of his creative act. This will become more clear in the following (cf. pp. 166-180).

⁴⁸ In Goethe's view, as we shall see, all works and existences sharing a given substantive or positive particularity are not necessarily true or perfect, but all works and existences that are true or perfect will share elements of substantive or positive particularity with other true or perfect works and existences (cf. pp. 432-444).

(i.e., the feeling or principle of wholeness as expressed in these thoughts). Hierdurch kommen wir zum Anschauen (einer) Übereinstimmung (i.e., the identity or relatedness of the works in which these thoughts are expressed), wozu der Mensch berufen ist ... (8 136);

Wenn man das Treiben und Tun der Menschen seit Jahrtausenden erblickt, so lassen sich einige allgemeine Formeln erkennen, die je und immer eine Zauberkraft über ganze Nationen wie über die einzelnen ausgeübt haben, und diese Formeln, ewig wiederkehrend, ewig unter tausend bunten Verbrämmungen dieselben, sind die geheimnisvolle Mitgabe einer höhern Macht ins Leben. (23 33; pp. 154, 157; see the note, p. 154);

Die ineinander greifenden Menschen- und Zeitalter nötigen uns, eine mehr oder weniger untersuchte Überlieferung gelten zu lassen, um so mehr, als auf der Möglichkeit dieser Überlieferung die Vorzüge des menschlichen Geschlechts beruhen. (16 342);

Es lässt sich bemerken, dass die Erkenntnisse, gleichsam wie ein eingeschlossenes aber lebendiges Wasser, sich nach und nach zu einem gewissen Niveau erheben, dass die schönsten Entdeckungen nicht sowohl durch Menschen als durch die Zeit gemacht worden ... (16 847);

... selbst die besten Sachen (sind) einander (subordiniert) ..., jedes (ist) im Verhältnisse zum andern ...

... Ein Kunstwerk ... hat seine Vollkommenheit ausser sich, ... in gewissen angenommenen Gesetzen (i.e., particular strictures or conventions, norms or techniques, of a given form of activity, its positive particularity), welche ... aus der Natur der Kunst und des Handwerks hergeleitet ... sind ... Es ist viel Tradition bei den Kunstwerken ... (19 45);

Je früher der Mensch gewahr wird dass es ein Handwerk, dass es eine Kunst gibt, die ihm zur geregelten Steigerung seiner natürlichen Anlagen verhelfen, desto glücklicher ist er ... (21 1042; pp. 64, 71-72);

... die Notwendigkeit sicherer Grundsätze in (den) Künsten. ... (Nichts sei) der Willkür des Lernenden zu überlassen ...; das Element worin er wirken soll, ist entschieden gegeben (i.e., in terms of the decided activity of his predecessors (pp. 60-62), and the relations of their works to each other), das Werkzeug das er zu handhaben hat, ist ihm eingehändigt, sogar die Art und Weise wie er sich dessen bedienen soll, ... findet er vorge-schrieben ... (8 271);

Ist (das Genie) ... umgeben von schönen und edlen Gegenständen, in dem Umgange mit guten Menschen aufgewachsen, haben ihn seine Meister das gelehrt, was er zuerst wissen musste, um das übrige leichter zu begreifen, ... wurden seine ersten Handlungen so geleitet, dass er das Gute künftig leichter und bequemer vollbringen kann ..., so wird dieser Mensch ein ... vollkommneres und glücklicheres Leben führen ... (7 129; on "Genie," see pp. 403-406);

... da (das Genie) nach aussen wirkt, so ist es vielfach bedingt, durch Stoff und Zeit ... (17 712; p. 24);

... (jeder Künstler) auf gar vielfache Weise bedingt ist, ... durch Vorgänger und Meister, durch Ort und Zeit, durch Gönner und Besteller. (11 501-502; pp. 24, 27);

... (der Künstler) ist ja ... ein Teil des Publikums, auch er ist in gleichen Jahren und Tagen gebildet, auch er fühlt die gleichen Bedürfnisse, er drängt sich in derselbigen Richtung, und so bewegt er sich glücklich mit der Menge fort, die ihn trägt und die er belebt. (13 147; pp. 23, 53);

Die Menschen sind als Organe ihres Jahrhunderts anzusehen ... (9 623; p. 23);

... (wir) glauben ... aus uns selbst zu handeln, unsre Tätigkeit ... zu wählen; aber freilich, wenn wir es genau ansehen, so sind es nur die Pläne, die Neigungen der Zeit, die wir mit auszuführen genötigt sind. (9 197; p. 23);

Da nun ... unser Individuum, es sei so entschieden als es wolle, doch von der Zeit abhängt, wohin es gesetzt, von dem Ort, wohin es gestellt, so haben diese Zufälligkeiten Einfluss auf das notwendig Gegebene. (JA 40 40; p. 26);

Wann und wo entsteht ein klassischer Nationalautor? Wenn er in der Geschichte seiner Nation grosse Begebenheiten und ihre Folgen in einer glücklichen und bedeutenden *Einheit* vorfindet (on "Folge," cf. pp. 175-177), wenn er in den Gesinnungen seiner Landsleute Grösse, in ihren Empfindungen Tiefe und in ihren Handlungen Stärke (i.e., the strength to perform true or perfect actions of greater worth or significance (pp. 399-405)) und Konsequenz nicht vermisst; wenn er selbst, vom Nationalgeist durchdrungen, durch ein einwohnenden Genie sich fähig fühlt, mit dem Vergangenen wie mit dem Gegenwärtigen zu sympathisieren; ... wenn er viele Materialien gesammelt ... vor sich sieht, und so viel äussere und innere Umstände zusammentreffen, ... dass er ... ein grosses Werk zu übersehen, zu ordnen und in einem Sinne auszuführen fähig ist. ... Eine bedeutende Schrift ist ... nur Folge des Lebens; der Schriftsteller so wenig als der handelnde Mensch bildet die Umstände, unter denen er geboren und unter denen er wirkt. (14 181);

... eine Nation (bespiegelt sich) in (i.e., despite) den Eigentümlichkeiten ihrer Glieder (i.e., in so far as these members, individual works and existences, are mirror images (Spiegelungen) of each other (pp. 142-143)) ... (11 893);

... erzeugen wir jedem Volk, jeder Volksabteilung die Gebühr und Ehre, dass wir ihnen ... einen Charakter zuschreiben, der sich in einem Künstler oder sonst vorzüglichen Manne offenbart. (12 592; p. 25);

Der Dichter wird als Mensch und Bürger sein Vaterland lieben (i.e., with spiritual love (p. 110 (f. 25))) ... (24 509);

... nur der ist Poet, der den Volksglauben besitzt oder sich anzueignen weiss. (14 613)

But now of the true or perfect works and existences that a given individual is acquainted with, some are positively or substantively identical to some with respect to certain positive or substantive elements, but not other elements; others are identical to others with respect to these latter elements, but not with respect to the former or still other positive or substantive elements (etc.); and some of them are not positively or substantively identical at all (though all ultimately share positive or substantive particularity with each other through the mediation of works and existences that the individual is *not* acquainted with, i.e., in terms of the totality of true or perfect works and existences, the world or whole of culture).⁴⁹ In other words, of the true or perfect works and existences that a given individual is acquainted with, there are multiple moments of divergence between them, in addition to the divergence from the others each of them entails as concrete, individually-conditioned or limited particular work and existence, with respect to the positive or substantive particularity some of them share.⁵⁰ It follows that this particular multiplicity of works and existences, as a whole, does not yet constitute a whole, or only latently constitutes a whole. For while all are essentially identical as manifestations of the principle of wholeness, and while some, despite their divergent nature as particular works and existences, are nevertheless concretely related to some with respect to a common positive or substantive particularity, all of *these* works and existences are not yet concretely related to each other.

At the same time, *none* of these works and existences, or the positive particularity uniting some of them, are as yet, prior to the creative act of the individual we are analyzing, actually related to the multiplicity of *his* inborn and acquired individuality — except in terms of his previous assimilation of them, and thus as only latent aspect of his acquired individuality. For the inner life of an individual, the multiplicity of inborn and acquired individuality, daemon and previous experience or assimilation

⁴⁹ For the individual himself, as well as those who produced the true or perfect works he is acquainted with, are limited or conditioned — not only relative to the outer world generally, but in their assimilation of the world of culture in particular (pp. 177-180).

⁵⁰ Or: each of these other individuals has employed positive or substantive particularity of the world of culture in his own, individually-conditioned manner (again, see pp. 177-180).

of the world, is an actual whole, a unified multiplicity, only when he acts as a whole (pp. 58-60) — and *this* individual has not yet acted as a whole.

In both respects, the world or whole of culture, as represented by the works and existences the individual we are analyzing is acquainted with — who in turn is representative of the totality of individuals whose true or perfect works and existences constitute the world of culture — is not yet a whole, or is only latently a whole. For the world of culture arises in terms of the totality of true or perfect works and existences — and *this* individual has not yet created a true or perfect work, and his existence is consequently not yet true or perfect; the totality of true or perfect works and existences are concretely related — but neither are the true or perfect works and existences this individual is acquainted with all concretely related to each other, nor are any of them yet concretely related to his activity and existence.

When, on the other hand, this individual acts as a whole, is creatively lively, he expresses or “pours” the full multiplicity of his inborn and acquired individuality, as a whole, in terms of the multiplicity of a concrete action or work. His action or work is then true or perfect, an actual whole, a unified multiplicity reflecting the actual wholeness of his inner life (pp. 61-62, 65-66). With regard to the true or perfect works and existences this individual is acquainted with, or the elements of positive particularity uniting them, and ultimately the world of culture itself, this means: in his action, he unites (*vereinigt*) or combines (*verknüpft*) — i.e., relates — those works and existences, in so far as he uses the positive principles, themes, conventions, strictures and so forth they severally have in common with each other as material (*Stoff*) for his action; relating these, in turn, to the full multiplicity of his particular inborn and acquired individuality; and so creates something wholly new (*neu*), higher (*höher*), a third thing (*Drittes* (the other two terms being those works and existences, or the positive particularity they have in common, and the multiplicity of his inner life)) — namely, a concrete true or perfect member of the world of culture. The individual in this way animates (*belebt*) those other works and existences, or the substantive particularity they share, recreates them (*verwandelt sie, schafft sie um*), or, in other words, fuses in this way the past (*Vergangenheit, Vergan-*

gene), as obtaining for all of those works, existences, and the use made of that common positive particularity, with the *present* (Gegenwart), what is fitting for *him* to do at the moment (Gehörige des Augenblicks). And only with respect to, or in terms of, *this* animation, is the multiplicity of the true or perfect works and existences the individual is acquainted with, or the positive particularity shared by them, and thus ultimately the world of culture itself, unanimated. Or we might say that in Goethe's view the individual's animating act entails the cancellation, not only of these works, existences and positive elements as divergent from each other, separated, not unified (getrennt, nicht vereinigt, nicht verknüpft), their condition of only latently comprising a whole, of being unanimated or only latently having life — but simultaneously, the cancellation of the individual's own abstract, latent or ununified (nicht vereinigten, nicht verknüpften) relation to them, or these as only unfulfilled conditions of his creative life, as well as the only abstract or latent wholeness, the still ununified multiplicity, of his inner life:

Und *umzuschaffen* das Geschaffene,
Damit sichs nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges, lebendiges Tun.
(1 514; pp. 52, 53, 63, 95, 159);

Was die Geschichte reicht, das Leben gibt,
Sein Busen nimmt es gleich und willig auf:
Das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt
Und sein Gefühl belebt das Unbelebte.
(6 218; pp. 53, 95, 114, 117, 159);

...(das) Lebensprinzip() ...
...Das *Getrennte* sucht sich wieder, und es kann sich wieder finden und *vereinigen* ... (Diese) Vereinigung kann im *höhern Sinne* geschehen, *indem das Getrennte sich zuerst steigert* (i.e., the individual, in so far as he acts as a whole (pp. 63-64)) *und durch die Verbindung der gesteigerten Seiten* (i.e., on the one hand, the individual, when he acts as a whole, and on the other, the true or perfect actions of others, produced in the act of acting as a whole) *ein Drittes, Neues, Höheres, Unerwartetes hervorbringt*. (16 864);

Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff *durch Vermählung mit der Idee zu beleben* ... ist die schönste Bürgschaft unseres übersinnlichen Ursprungs. Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht ..., hebt doch den Blick forschend und sehnd zum Himmel auf (etc.; see p. 154) ...

Wenn man das Treiben und Tun der Menschen seit Jahrtausenden erblickt, so lassen sich einige allgemeine Formeln erkennen (etc.; pp. 154,

157, 164) ... *Wohl übersetzt sich jeder diese Formeln in die ihm eigentümliche Sprache, passt sie auf mannigfache Weise seinen beengten individuellen Zuständen an ... Aber ... der Aufmerksame Forscher setzt sich aus solchen Formeln eine Art Alphabet des Weltgeistes zusammen ...* (23 32-33; pp. 154, 157, 159, 164);

Das, was uns umgibt, erhält dadurch ein Leben. (dass) wir ... es in geistiger (i.e., in accordance with the spirit of wholeness), liebevoller (i.e., with spiritual love (p. 110 (f. 25))), genetischer Verknüpfung (sehen), und durch das Vergegenwärtigen vergangener Zustände wird das augenblickliche Dasein erhöht ... (10 452);

Der Mensch ... ist ... von manchen notwendigen Verhältnisse gebunden (i.e., the relations between essentially equivalent true or perfect manifestations of the principle of wholeness, arising in terms of their (positive or substantive) identity and their divergence from each other within the real or temporal — sphere but as only latent or potential prior to the individual's creative act). Wer diese nicht ... in Liebe umwandeln will, der muss unglücklich werden. (9 541; p. 21);

Was uns irgend Grosses, Schönes, Bedeutendes begegnet, muss nicht erst von aussen her wieder erinnert, gleichsam erjagt werden, es muss sich vielmehr *gleich vom Anfang her in unser Inneres verweben, mit ihm eins werden, ein neueres besseres Ich in uns erzeugen und so ewig bildend in uns fortleben und schaffen*. Es gibt nur ein *ewig Neues, das sich aus den erweiterten Elementen des Vergangenen gestaltet ...* (23 315; partially quoted, pp. 51, 52, 57, 63, 81, 95);

Die literarische Welt hat das eigne, dass in ihr nichts zerstört wird, ohne dass *etwas Neues* daraus entsteht (i.e., the world of culture generally, or the world of literature in particular (pp. 189-199), is “destroyed” in the sense that the individual's new work (Neues) introduces a new order to the true or perfect works and positive particularity of the former, relating these to each other and to the multiplicity of this individual's individuality in a wholly original manner) ... Es bleibt in ihr dadurch ein *ewiges Leben ...* (19 260; pp. 156, 161);

... jeder ... findet es an sich selbst, dass ihm von Zeit zu Zeit bei schon im Allgemeinen bekannten Dingen (i.e., prior to his creative act) etwas *Neues* erfreulich aufgeht, welches denn ganz (ihm) angehört ... (21 763; p. 128);

Das Geschriebene wie das Getane schrumpft zusammen und wird immer erst wieder was, wenn es *aufs neue* ins Leben aufgenommen, wieder empfunden, gedacht und gehandelt wird. (19 582; pp. 53 94, 159);

Wer die Geschichte recht erkannt hat, dem wird ... klar sein, dass das *Vergeistigen des Körperlichen* (i.e., as can now be more properly determined, (cf. p. 157), animation, recreation, in accordance with the spirit of wholeness, of the actions of others and positive particularity uniting them) *wie das Verkörpern des Geistigen* (i.e., in so far as this animation must take the form of a particular action that is a new or higher manifestation of the spirit) *nicht einen Augenblick geruht ... hat* (i.e., in the sense that these two moments have characterized history continuously, as unified in that *one* moment in which particular individuals perform what is fitting

(Gehörige des Augenblicks) and create something new or higher) ... (Stein 7 23; p. 157):

... guter Wille klar und scharf sieht, indem er das, was geleistet worden, willig anerkennt, und es nicht allein für das, was es gelten kann, gelten lässt, sondern ihm noch aus eigener holder Fruchtbarkeit *höhere Bedeutung* ... verleiht. (JA 37 220);

... was ist denn überhaupt Gutes an uns, wenn es nicht die Kraft und Neigung ist, die Mittel der äusseren Welt an uns heranzuziehen und unsern *höheren Zwecken* dienstbar zu machen. (24 768):

... wir durch Standhaftigkeit und Treue in dem gegenwärtigen Zustande, ganz allein der *höheren Stufe* eines folgenden wert und, sie zu betreten, fähig werden, es sei nun hier zeitlich oder dort ewig (i.e., in fact, the individual obtains this higher level both temporally and eternally with his actions (pp. 155-157)). (18 626-627);

Alles, was wir Erfinden, Entdecken *im höheren Sinne* nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles ... Es ist eine *aus dem Innern am Äussern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist* ... (9 572);

Es muss ein grosses Talent kommen, welches sich alles Gute der Zeit so gleich aneignet und dadurch alles übertrifft (i.e., in a work that is higher (höher)). (24 188);

Der Hauptvorzug des Menschen beruht ... nur darauf, inwiefern er den Stoff (i.e., positive or substantive particularity) zu behandeln und zu beherrschen weiss. (16 342);

Wieviel Gegenstände bist du imstande so zu fassen, dass sie aus dir wieder *neu* hervorgeschaffen werden mögen? Das frag dich, ... und verbreite dich, so du kannst, über alle Welt. (13 54; pp. 50, 52);

... was doch alles Schreibens Anfang und Ende ist die Reproduktion der Welt um mich durch die innere Welt, die Alles packt, *verbindet, neuschafft*, knetet und in eigner Form, Manier, wieder hinstellt ... (18 237; pp. 57, 63, 64, 68);

... die Kunst, wie sie sich im *höchsten Künstler* darstellt, *eine so gewaltsam lebendige Form erschafft, dass sie jeden Stoff veredelt und verwandelt*. (Stein 6 298; p. 93);

Der aus der Kindheit aufblickende Mensch findet ... eine zweite Welt in (der) Welt Angewöhnungen, ... Gebräuche, ... Sitten, ... Überlieferungen, ... Denkmale, ... Gesetze und ... Kunsterzeugnisse umzingeln den Menschen ...

De(r) originalen Künstler ... (*bildet*) die Gegenstände um sich her ... zu einem gefugten Ganzen zusammen ... (12 591; pp. 151, 154, 163);

... wiederholte sittliche Spiegelungen das Vergangene nicht allein lebendig erhalten, sondern sogar zu einem höheren Leben emporsteigern ... (14 318; p. 161);

... indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat. Dazu steigert er sich (etc., see p. 63; but the individual's acting as a whole necessarily involves creative recreation of the world of culture in the production of something higher (hoher, erhoben:)) ... (*Indem aber das Kunstwerk) aus den gesamten Kräften sich geistig entwickelt, so nimmt es alles Herrliche, Verehrungs- und Liebenswürdige in sich auf, und erhebt ... den Menschen über sich selbst, schliesst seinen Lebens- und Tatenkreis ab, und vergöttert ihn für die Gegenwart, in der das Vergangene ... begriffen ist.* (13 422; pp. 56, 63)

The individual, acting with creative liveliness, as a whole, has created a true or perfect work, a concrete whole, something new or higher — a work that reflects creative recreation of other true or perfect works and the existences of the individuals producing those works, by means of the concrete positive or substantive particularity uniting them; and his existence is now to that extent also true or perfect. His work has or manifests itself then concrete *relations* (Verhältnisse, Bezüge, eine Verwandtschaft) to those works and between his and those existences, symbolizes thereby not only the principle of wholeness, but the works and existences it is concretely related to (pp. 137-143, 149-151), or these relations are now indwelling or *immanent* in his work. In this way, the individual has made concrete relations between works and existences of the world of culture that were only latent prior to his act, while canceling his own abstract or latent relation to them (pp. 166-167).

But further: whereas the individual himself was not acquainted with and therefore, in a strict sense, did not animate or creatively recreate, the whole of the world of culture, the totality of concretely related true or perfect works and existences (or the substantive particularity uniting them), the works and existences he was acquainted with and did animate and creatively recreate had relations with (or a common substantive particularity with respect to) others he was not acquainted with, and these to others, and so on to infinity. And again: the individual we are analyzing is representative of *all* individuals contributing to or participating in the life of the world. In both respects, it can therefore be said that *this* individual has in effect ultimately animated or recreated the whole of the world of culture, has actualized or made concrete

the heretofore only latent relations between all true or perfect works and existences, or the world of culture as heretofore only latently a whole (p. 167), has in effect symbolized the whole of the world of culture in his single work.

The individual's true or perfect work appears as a manifestation or symbol of the principle of wholeness, but it manifests or symbolizes also concrete relations with other true or perfect works and existences (and ultimately, the whole of culture), on the basis of a common positive or substantive particularity. And it is only in terms of the latter relations, or the latter symbolic significance, that his work is intelligible as true or perfect to others. For were the individual's work, while true or perfect, solely the expression of the wholeness of his unique, particular individuality and existence, i.e., were the particularity of his work wholly divergent from — and therefore not related to — the particularity of other works and existences that an onlooking individual could have experienced, assimilated or become acquainted with in his development in relation to the outer world generally and the world of culture in particular, then no onlooking individual could determine, despite the unique particularity of his individuality and existence, that this work were true or perfect, a concrete manifestation of the principle of wholeness — whereby, conversely, the making of this determination will presuppose that the onlooking individual is acquainted with some or all of the works and existences this true or perfect work is related with (or the substantive particularity underlying them).⁵¹ Thus it is only with respect to its relations (*Verhältnisse*, *Bezüge*, *Verwandtschaft*) to other true or perfect works and existences, or ultimately, to the whole of these works and existences, the world of culture, that the individual's work appears (*erscheint*) true or perfect, a symbol or image of the principle of wholeness; only with respect to other lively works and lively individuals, that his work will have life, will stimulate or further others in their creative lives. In this sense, it is only the relations between his work to the works and existences of others, or ultimately, to the whole of culture, that give the individual's work its

⁵¹ This assumption is justified in the present argument by the fact that the creative individual we are analyzing is representative of all individuals active according to Goethe's ideal of the creative life — and this individual *has* assimilated true or perfect works according to that ideal, for which works his own created work is then representative. For further discussion of this matter, see, however, pp. 432-433.

meaning (Sinn, Bedeutung) or *worth* (Wert), that make possible its *effect* (Wirkung). Or conversely, it is only ultimately the world of culture that lends his action its meaning or worth, that guarantees its effect:

... indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat. Dazu steigert er sich, indem er sich mit allen Vollkommenheiten und Tugenden durchdringt, Wahl, Ordnung, Harmonie und *Bedeutung* aufruft, und sich endlich bis zur Produktion des Kunstwerkes erhebt, das neben seinen übrigen Taten und Werken einen glänzenden Platz einnimmt. Ist es einmal hervorgebracht, *steht es in seiner idealen Wirklichkeit vor der Welt* (i.e., in terms of its effect or meaning within the ideal world of culture immanent in the real, temporal world), *so bringt es eine dauernde Wirkung, es bringt die höchste hervor*: denn indem es aus den gesamten Kräften sich geistig entwickelt, so nimmt es alles Herrliche, Verehrungs- und Liebenswürdige in sich auf, und erhebt ... den Menschen über sich selbst ... (13 422; pp. 56, 63, 171);

... die *bedeutende* Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles ... eine aus dem Innern am Aussern sich entwickelnde Offenbarung ... eine Synthese von Welt und Geist ... (9 572; p. 170);

... genial(e), produktiv(e) und gewaltsam(e) (Menschen) bringen *eine Welt aus sich* hervor ... Gelingt es, dass dasjenige, was sich in ihnen entwickelt, *mit den Ideen des Weltgeistes* zusammentrifft (i.e., “ideas” of the world spirit in the sense that true works are individually specified manifestations of the universal idea or spirit underlying the world of culture (pp. 152-155, 177-180)), so werden Wahrheiten bekannt ... (16 526);

Willst du dich des *Lebens* freuen,
So musst der *Welt* du *Wert* verleihen. (Stein 6 348);

So schätzbar ... auch ein jeder Versuch einzeln betrachtet sein mag, so erhält er doch nur seinen *Wert* durch Vereinigung und Verbindung mit andern. (16 848; Goethe is specifically referring here with “Versuch” to scientific experiments, but the term applies as well in his thinking to the particular actions and acts of assimilation of particular individuals; this fact, as well as the relevance of the passage to the present discussion, is shown in 18 598, p. 136, and 11 818, p. 109);

Alles, was der Mensch natürlich frei ausspricht, sind *Lebensbezüge* ... (3 471);

Die wahre Weisen fragen, wie sich die Sache (i.e., how the true object, “die wahre Sache”) verhalte in sich selbst, und zu den andern Dingen ... (9 592);

... den *Eindruck* ..., den (lebendig existierende Dinge) *sowohl einzeln als in Verbindung mit andern* auf uns machen, wenn es nur aus ihrem vollständigen Dasein entspringt, nennen wir *wahr* ... (16 843; p. 141);

Uns rührt die Erzählung jeder guten Tat, uns rührt das Anschauen jedes harmonischen Gegenstandes; wir fühlen dabei, dass wir nicht ganz in der Fremde sind, wir wännen einer Heimat (i.e., the world of culture) näher zu sein, nach der unser Bestes, Innerstes ungeduldig hinstrebt. (7 453);

Wodurch bewegt er alle Herzen?
Wodurch besiegt er jedes Element?
Ist es der *Einklang* nicht, *der aus dem Busen dringt*
Und in sein Herz die Welt zurückschlingt? (5 146);

Wir wissen von keiner Welt als im Bezug auf den Menschen: wir wollen keine Kunst, als die ein Abdruck dieses Bezugs ist. (9 635);

Alle brauchbaren Menschen sollen in Bezug untereinander stehen ... (8 419; p. 153);

... Bezüge gibt's überall und *Bezüge sind das Leben.* (21 889);

So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.
(5 159; pp. 159, 161. The individual "works" or "effects" the living garment of God (cf. p. 34), the world's spirit or soul (pp. 152-153) — that is to say, manifests or makes concrete the world or whole of culture. And this is simultaneously the effect (Wirkung) of his action, or how its effect is to be conceived. Similarly:);

Und umzuschaffen das Geschaffne,
Damit sichs nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges, lebendiges Tun.
(1 514; pp. 52, 53, 63, 95, 159, 168);

Das Wahre ... (schauen wir) nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen ... (17 639; pp. 142, 143, 145, 149, 153);

Alles was geschieht ist Symbol, und, *indem es vollkommen sich selbst darstellt, deutet es auf das übrige.* (21 286; pp. 142, 149, 153);

Ein Kunstwerk ... hat seine Vollkommenheit ausser sich, ... in gewissen angenommenen Gesetzen ... (19 45; context, p. 164);

... *verwandte Manifestationen der grossen Idee*, insofern sie durch Menschen zur Erscheinung kommen ..., ... *ineinander wirken.* (Sie) ... *stehen in einem unzertrennlichen Bezug* ... (9 540; pp. 149, 153);

... die echten Menschen aller Zeiten einander voraus verkünden, aufeinander hinweisen, einander vorbereiten. (16 420; pp. 149, 153);

... (alle grossen Künstler) nähern sich ... einander in ihren besten Werken. (13 245; p. 153);

Alles Vollkommene in seiner Art muss über seine Art hinausgehen ... (9 207; pp. 150, 153)

The individual, in his animating act, has united the past (Vergangene, Vergangenheit) with the present (Gegenwart) in that moment (Augenblick) in which he created a whole. His action, in its relation to the past works and existences he has animated, refers to (deutet auf) or approaches (nähert sich) them. But through his animation he has also anticipated, prepared for (vorbereitet) or announced (verkündet) the *future* (Zukunft) — namely, in that his work, in terms of the meaning (Bedeutung, Sinn) or worth (Wert) it has for others, its effect, its liveliness, will stimulate them to creatively recreate it, produce themselves new or higher works, further manifestations of the principle of wholeness, thereby themselves making concrete the relations obtaining between, or positive particularity shared by, the true or perfect works and existences of the world of culture, and thus stimulate them to participate in the life of this cultural whole. The individual's creative liveliness and his particular action or work were consequences of the life of the world, but now, in so far as he has enjoyed that "Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist" (13 422), they have themselves *consequences* (Folgen, Konsequenzen), *permanence* (Dauer), in the life of the world. Through or in terms of its relations to other true or perfect actions and existences, in other words, the true action is *fruitful* (fruchtbar), or entails a fructification (Befruchtung) of the future:

... bringt es eine *dauernde Wirkung* ... hervor; denn indem es aus den gesamten Kräften sich geistig entwickelt, so nimmt es alles Herrliche, Verehrungs- und Liebenswürdige in sich auf, und erhebt ... den Menschen über sich selbst, schliesst seinen Lebens- und Tatenkreis ab, und vergöttert ihn für die *Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist*. (13 422; see context, p. 173);

... eine Welt aus sich ..., mit den Ideen des Weltgeistes zusammentreff(end), so werden Wahrheiten bekannt, wovor die Menschen erstaunen und wofür sie jahrhundertlang dankbar zu sein Ursache haben. (16 526; see context, p. 173);

Wann und wo entsteht ein klassischer Nationalautor? Wenn er in der Geschichte seiner Nation grosse Begebenheiten und ihre *Folgen* in einer *bedeutenden Einheit* vorfindet; wenn er in den Gesinnungen ... Grösse, in ihren Empfindungen Tiefe und in ihren Handlungen Stärke und *Konsequenz* nicht vermisst ... (14 181; p. 165. This and the following passage were considered above from the point of view of creating individuals — here, however, from the point of view of future individuals assimilating the true or perfect works of the former.);

Ein Kunstwerk ... hat seine Vollkommenheit ausser sich, das “Beste” in der Idee des Künstlers (i.e., a previous individual who acted in accord with the principle of wholeness), *die folgenden* (i.e., “die Folgen,” the consequences of his action for future individuals, these arising in terms of its relations with other actions, its common positive particularity:) in *gewissen angenommenen Gesetzen* (etc.) ... (19 45; pp. 164, 174);

Wer das Vergangene kannte, der wusste das Künftige; beides
Schliesst an heute sich rein, als ein Vollendetes, an. (1 248; p. 156);

... unsern Zuständen eine gewisse *Folge* ... geben ..., ... uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen ... (21 819; pp. 12 (note), 42; context below, p. 184);

... Entschiedenheit (i.e., acting as a whole (p. 60)) und Folge (ist) ... das Verehrungswürdigste am Menschen. (7 437);

Eine bedeutende Schrift ist ... nur *Folge des Lebens* ... (14 181 p. 165);

... Taten ... die Folge haben und von Dauer sind ... (Es) kommt bloss darauf an, ob ... die Tat lebendig sei und fortzuleben vermöge. (24 674);

... was aus dem Leben entsprang, will wieder lebendig mitgeteilt werden, damit es frisch wieder aufschwelle und in seinen möglichen Knospen und Augen fortwachse. (21 237; p. 93);

... aus dem Leben gegriffen und ins Leben zurückführend ... (21 210; p. 94);

... Leben Lebendiges hervorbringe, ... ein gründliche Befruchtung auf alle Zeiten hinauswirke. (9 525; p. 94);

Was den Menschen umgibt, wirkt nicht allein auf ihn, er wirkt auch wieder zurück auf selbiges, und indem er sich modifizieren lässt, modifiziert er wieder rings um sich her (i.e., his “circle” or whole, his true or perfect modification or creative recreation of the world of culture, has an effect *in terms of*, and a (future) modifying effect on, that larger circle or whole) ... (17 439; p. 20);

Alles, was wir Erfinden, Entdecken im *höheren Sinne* nennen, ist die *bedeutende* Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das, im stillen längst ausgebildet, ... zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. (9 572; pp. 170, 173);

... ein *Aperçu* ..., ... ein Gewahrwerden dessen, was eigentlich den Erscheinungen zum Grunde liegt (i.e., the idea or plan of a true or perfect work (p. 70), in relation to “appearances” of the principle of wholeness, i.e., other true or perfect works, that this work will creatively recreate) ... (Ein) solches Gewahrwerden ist bis ins Unendliche fruchtbar. (16 418);

Alles wahre *Aperçu* kommt aus einer Folge und bringt Folge. Es ist ein Mittelglied einer grossen, produktive aufsteigenden Kette. (9 547. The “chain” is an “aufsteigende Kette” in the sense that each “*Aperçu*,” each

plan of a true or perfect work, and in an extrapolated sense, the finished work itself, is exerted simultaneously or synchronistically by the spirit or soul of the world of culture, forms with other true works a whole, or is a member of that multiplicity expressed as a whole, in *one* act of “Steigerung,” by the spirit or soul of the world; cf. pp. 63-64, 151-155, 583, 592);

Was fruchtbar ist, allein ist wahr ... (1 515);

Wie fruchtbar ist der kleinste Kreis
Wenn man ihn wohl zu pflegen weiss. (1 669; p. 55)

But now the individual in the future regarding this action, contemplating its truth or perfection, its symbolic nature, its meaning or worth, the relations it has and manifests to other members of the world of culture based on their common positive or substantive particularity, and considering the consequence or fruitfulness of this action for his own creative life, necessarily does so in terms of the particularity of *his* inborn daemon and conditioned or limited relations with the outer world generally, and the world of culture in particular — just as the creating individual did in his assimilation before him. Or, in other words, he must now animate or recreate this work, unite or combine it with other true or perfect works and existences, himself make concrete its relations in the world of culture, create something new (*neu*) or higher (*höher*) — but at the same time, must do so in his own manner, in accordance with the fullness of his particular inborn and acquired individuality, or must relate this work to the particularity of his inner life as well. In this sense, he must *struggle* (*kämpfen, ringen*) with the work he has before him, as well as the other true or perfect moments of the world of culture it is related to, for it to have meaning or worth for him; or the meaning or worth it has for him necessarily entails this struggle. This individually-conditioned struggle is not the mere assertion of his particular individuality in the assimilation of a single true or perfect work, however, as necessarily appeared the case prior to our discussion of the creating individual’s animating act as concretization of the relations obtaining between members of the world of culture (pp. 162-175), but the assertion of his individuality *in the context of* his previous acquaintance with and assimilation of the whole of culture or cultural legacy (*Überlieferung*), *in terms of* the concrete relations between moments of this cultural whole based on an identical positive particularity — and thus in this sense is for Goethe a

struggle with the universal principle of the world of culture, the spirit or soul of the world. Conversely, the world of culture, the spirit or soul underlying it (*Weltgeist*, *Weltseele*), “tolerates” — or rather, requires — this struggle; or the meaning or effect of each true or perfect work and existence is in this sense necessarily *many-sided* (*vielseitig*). Individual particularity, conditionality or limitation remain essential to the eternal life of the world:

Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
 Dann mit dem *Weltgeist selbst* zu ringen,
Wird unsrer Kräfte Hochberuf.
 Teilnehmend führen gute Geister
 Gelinde leitend höchste Meister
 (i.e., through their true or perfect actions; see pp. 195-197)
 Zu dem, der alles schafft und schuf.
 Und umzuschaffen das Geschaffne,
 Damit sichs nicht zum Starren waffne,
 Wirkt ewiges, lebendiges Tun.
 (1 514; partially quoted, pp. 52, 53, 63, 95, 153, 159, 168, 174);

In dem ungeheuren Leben der Welt, das heisst in der Wirklichwerdung der Ideen Gottes (denn das ist die wahre Wirklichkeit [Goethe's parentheses]) fällt als ein Peculium für unsere Persönlichkeit ab: das Affirmieren und Negieren, das Vorurteil und die Apprehension, der Hass und die Liebe; und darin besteht das Zeitliche, und Gott hat auf diese Perturbation mitgerechnet und lässt uns gleichsam gebaren. (22 650; p. 154);

... gar vieles nebeneinander bestehen kann und muss, was sich gern wechselseitig verdrängen möchte (i.e., in terms of divergent particularity, limitation or conditionality in the real or temporal sphere); der *Weltgeist* ist tolerant () ... (21 686);

Das Geschriebene wie das Getane ... wird *immer* erst wieder was, wenn es aufs neue ins Leben aufgenommen, wieder empfunden, gedacht und gehandelt wird. (19 582; pp. 53, 94, 159, 169);

Wir stehen mit der Überlieferung beständig im Kampfe, und jene Forderung dass wir die *Erfahrung des Gegenwärtigen* (i.e., “des Gehörigen des Augenblicks” (pp. 168-171)) *auf eigene Autorität* machen sollten, ruft uns gleichfalls zu einem bedenklichen Streit auf. Und doch *fühlt ein Mensch, dem eine originelle Wirksamkeit zuteil geworden, den Beruf, diesen doppelten Kampf persönlich zu bestehen ... Denn es ist am Ende doch nur immer das Individuum, das einer breitem ... Überlieferung Brust und Stirn bieten soll.* (16 343; partially quoted, p. 159);

... die bedeutende Ausübung, Betätigung eines *originalen Wahrheitsgefühles*, das, im stillen längst ausgebildet, ... zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äussern sich entwickelnde Of-

fenbarung ... (,) eine Synthese von Welt und Geist (i.e., the spirit or principle of wholeness as specified in the creative life of this particular individual (pp. 107-108), or in accordance with his particular notion of truth or perfection (pp. 147-148)) ... (9 572; pp. 170, 173, 176);

Der schwache Faden, der sich aus dem manchmal so breiten Gewebe des Wissens und der Wissenschaften durch alle Zeiten ... ununterbrochen fortzieht, wird durch Individuen durchgeführt. Diese werden in einem Jahrhundert wie in dem andern von der besten Art geboren und verhalten sich immer auf dieselbe Weise gegen jedes Jahrhundert, in welchem sie vorkommen. ... (Aber) stellt sich ... nicht ... im Individuum eine Menge von Fehlern der einzelnen Tüchtigkeit entgegen? (i.e., the individual remains limited or conditioned) ... (16 341-342; pp. 154, 155, 157, 159);

Der Mensch wirkt alles, was er vermag, auf den Menschen durch seine Persönlichkeit, ... und hier entspringen auch die reinsten Wirkungen (i.e., as in accord with the pure middle point; on "rein," see also pp. 211-213). Diese sind es, welche die Welt beleben ... (10 489; pp. 54, 95, 159);

... die vernünftige Welt sei ... auf ein folgenreiches Tun entschieden angewiesen (i.e., the world of culture arises in terms of the consequential relations between its members — each of these, in turn, arising when an individual acts with "Entschiedenheit"). Wo nun der menschliche Geist diesen hohen Grundsatz in der Anwendung gewahr wird (i.e., perceives a particular action that is true, and perceives it in its relations to other true actions), so fühlt er sich auf seine Bestimmung zurückgeführt und ermutigt ... (21 802; partially quoted, p. 158);

... mich selbst, nach meiner Weise ... auszubilden, damit ich an dem Unendlichen (i.e., the eternal life of the world), in das wir gesetzt sind, immer reiner und froher Anteil nehmen möge ... (Stein 8 297; p. 46);

Der ... Mensch findet ... eine zweite Welt in (der) Welt ... (etc.; see pp. 163) Er bedient sich der Welt, wie er sie findet, und hat dazu ein vollkommenes Recht.

Den originalen Künstler kann man also denjenigen nennen, welcher die Gegenstände um sich her *nach individueller ... Weise behandelt und zu einem gefügten Ganzen zusammenbildet* ... (12 591; pp. 151, 154, 163, 170);

Ein *entschiedenes Aperçu* (cf. 16 418 and 9 547, p. 176) ist wie eine inokulierte Krankheit anzusehen: *man wird sie nicht los, bis sie durchgekämpft ist.* (16 713);

... sich mit dem Überlieferten völlig bekannt zu machen und dabei noch Kraft und Mut genug (behalten), ... das vielfach Aufgenommene nach seiner Weise zu bearbeiten und zu beleben. (16 351; pp. 46, 48, 53, 95, 159);

Eine Idee, wie sie ausgesprochen ist, wird ein wunderbares Gemeingut; wer sich ihrer zu bemächtigen weiss, ... bedient sich dessen nach eigener Art und Weise folgerecht ... Dadurch ... beweist sich eben der inwohnende kräftig-lebendige Wert des erworbenen Gutes. (17 756; pp. 46, 93, 161);

... ein (wahres) Kunstwerk ... (zwingt den Beschauer), nach eigener Sinnesweise es sich auszulegen und gleichsam ergänzend nachzuschaffen. (23 826; p. 47);

... wahre Kunst ... nötigt uns ..., das Mass zu erkennen, nach dem und zu dem unser Innerstes gebildet ist. (7 554-555; p. 139);

... dies Herrliche hat (die Wahrheit) ..., dass sie uns Blick (i.e., to the outer world) und Brust (i.e., the inner life) öffnet und uns ermutigt, auch in dem Felde, wo wir zu wirken haben, auf gleich Weise umher zu schauen ... (21 739);

*Eine nur ist sie für alle, doch siehet sie jeder verschieden,
Dass es Eines doch bleibt, macht das Verschiedene wahr.*
(2 534; pp. 148, 149);

Erst verborgen, offenbar zu werden,
Offenbar, um wieder sich zu bergen.
(6 442; pp. 137, 146. The individual's individually-conditioned assimilation of the incommensurable true works, the manifest secrets (pp. 137-138, 145-146), of others, is recreatively expressed in his own true work, his own manifest secret)

Summarizing the preceding pages now, it can be said that the eternal life of the ideal world or whole of true or perfect actions and existences arises for Goethe as the unending temporal series in which *one* individual — despite, but necessarily also only in terms of, the particularity of his individuality, the conditioned or limited nature of his existence — assimilates the true or perfect works of this whole, or the true or perfect existences entailed in this whole, through the mediation of those true or perfect works (despite *their* individually-conditioned or limited nature); expresses then that assimilation, along with the entire multiplicity of his inborn and acquired individuality, as a whole, or in accordance with the principle of wholeness, thereby creating a whole, a concrete true or perfect work, and perfecting his existence or making it true; and which work then, or which existence, through the mediation of other true or perfect works and existences, as all manifestations of the principle of wholeness and in terms of their individually-conditioned concrete relations with the world of culture as a whole, is capable of stimulating other individuals: first, to assimilate that work (or the existence expressed as a whole in that work) in *their* own manner, in accordance with the multiplicities of their particular, conditioned and limited inborn and acquired individualities, and in terms of their individually-con-

ditioned assimilation of other true or perfect works; and then secondly, to express that assimilation in the creation of their own true or perfect works, to achieve the perfection of their existences — these works and existences being themselves individually-conditioned, but nevertheless concretely related to the whole of true or perfect works and existences, manifesting that relation in terms of the principle of wholeness, or the principle of wholeness in terms of that relation, thereby stimulating others to assimilate them in their own manner —and so on and so forth.

More generally expressed: in the life of the world for Goethe, the universal (*Allgemeine*) — that is to say:

1. the principle of wholeness as latent in the inner lives of particular individuals, what might be called the *particular universal*;
 2. the ideal world or whole of true or perfect works and existences as only latently or abstractly related, in this sense as only latently or abstractly a whole; hence what might be called the *abstract universal*;
- and in both respects, the universal as unconditioned (*unbedingt*) unlimited (*unbeschränkt, unbegrenzt*), necessary (*notwendig*), only ideal or only an ideal potential;

is specified in the *particular* (*Besondere*), i.e.,

1. the inborn and acquired individuality of a given individual, or the multiplicity of a given action or work, as such, as ununified multiplicity, as only latently a whole;
 2. a multiplicity of individuals, the real world, temporal differentiation;
- and in both respects, the particular as the sphere of *tyche*, accident, conditionality and limitation, immediate existence (*unmittelbares Dasein*), as providing only potentially the foundation for the life of the ideal world of culture;

by means of the concrete *individual* case (*Einzelheit*), i.e., the particular as universal, or as united with the universal, namely:

1. the particular individual who assimilates true or perfect works, who acts as a whole and creates a whole; this whole or true work, in and of itself, and as concretely related to other true works;

2. the ideal world as immanent in the real world, the totality of concrete relations between particular, limited or conditioned true or perfect works as actual, made concrete in each of those works;

— and in both respects, the individual case as the fusion or concrete immanent relation of necessity and accident, unlimitedness and limitation, unconditionality and conditionality, ideality and reality, eternity and temporality, potential and actuality;

— whereby further the two moments here, abstract and particular universal, or these two going through the determinations universal, particular and concrete as the *life* of the particular and abstract universals, are considered by Goethe to be simultaneous, interdependent, each the cause (Ursache) or basis (Grund) of the other (Wirkung), in the *eternal* life of the world, or the life of the world as eternal. In this sense, the life of the world is an end-in-itself (Selbstzweck), simultaneously final, efficient, material and formal cause, simultaneously causa fiendi (the reason or ground of existence) and causa cognoscendi (the reason or ground of truth):⁵²

...(das) Leben der Welt, das heisst ... (die) Wirklichwerdung der Ideen Gottes (denn das ist die wahre Wirklichkeit [Goethe's parentheses]) ... (22 650; pp. 154, 178);

Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen,
Wird unsrer Kräfte Hochberuf.
Teilnehmend führen gute Geister,
Gelinde leitend höchste Meister
Zu dem, der alles schafft und schuf.

Und umzuschaffen das Geschaffne,
Damit sichs nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges, lebendiges Tun.
Und was nicht war, nun will es werden
Zu reinen Sonnen, farbigen Erden;
In keinem Falle darf es ruhn.

Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln;
Nur scheinbar stehts Momente still.
Das Ewige regt sich fort in allen.

(1 514; partially quoted, pp. 52, 53, 63, 95, 153, 159, 168, 174, 178);

⁵² — i.e., for Goethe, the reason or ground of true *actions*, and upon this basis, as we shall see, the reason or ground of true *knowledge* (true knowledge having as its proper object, at least with regard to human existence and activity, only true actions or existences, and arising only when the knowing individual has himself performed a true action (pp. 242-244)).

*Das Wahre war schon längst gefunden,
 Hat edle Geisterschaft verbunden;
 Das alte Wahre, fass es an!*

.

*So fort nun wende dich nach innen:
 Das Zentrum findest du da drinnen,
 Woran kein Edler zweifeln mag.
 Wirst keine Regel da vermissen:
 Denn das selbständige Gewissen
 Ist Sonne deinem Sittentag.*

.

*Mit frischem Blick bemerke freudig
 Und wandle, sicher wie geschmeidig,
 Durch Auen reichbegabter Welt.*

*Geniesse mässig Füll und Segen;
 Vernunft sei überall zugegen,
 Wo Leben sich des Lebens freut.
 Dann ist Vergangenheit beständig,
 Das Künftige voraus lebendig,
 Der Augenblick ist Ewigkeit.*

*Und war es endlich dir gelungen,
 Und bist du vom Gefühl durchdrungen:
 Was fruchtbar ist. allein ist wahr —
 Du prüfst das allgemeine Walten,
 Es wird nach seiner Weise schalten,
 Geselle dich zur kleinsten Schar.*
 (1 515; partially quoted, pp. 77, 105, 107, 183);

*Und es ist das ewig Eine,
 Das sich vielfach offenbart:
 Klein das Grosse, gross das Kleine,
 Alles nach der eignen Art:
 Immer wechselnd, fest sich haltend,
 Nah und fern und fern und nah,
 So gestaltend, umgestaltend —
 Zum Erstaunen bin ich da.*
 (1 516; pp. 144, 146);

... die vernünftige Welt sei ... auf ein folgereiches Tun entschieden angewiesen. Wo nun der menschliche Geist diesen hohen ewigen Grundsatz in der Anwendung gewahr wird. so fühlt er sich auf seine Bestimmung zurückgeführt und ermutigt ... (21 802; pp. 158, 179);

... die Tätigkeiten, in denen das Leben der Welt sich äussert (sind) begrenzt und alle Spezifikationen hartnäckig und zäh ..., (aber es) lässt sich doch die Grenze keiner Tätigkeit genau bestimmen, und die Spezifikationen finden wir auch biegsam und wandelbar (i.e., in terms of the action's unending consequences (Folgen) in the life of the world). (16 401; p. 14);

Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet ... (7 75; p. 26, 157);

Die vernünftige Welt ist als ein grosses unsterbliches Individuum zu betrachten, das unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn macht. (9 554; pp. 154, 155, 157);

...Kunst und Wissenschaft (sind) ... ein Ewiges, in sich selbst Lebendig-Fertiges ..., das im Zeitverlaufe nur Vorzüge und Mängel durcheinander mischt ... (9 628; p. 24);

*Was ihr den Geist der Zeiten heisst
Das ist im Grund der Herren eigener Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.
(5 161);*

Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, dass wir äusserlich bedingt sind, vom ersten Atemzug bis zum letzten; dass uns aber jedoch die höchste Freiheit geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen ... (21 819; pp. 12 (note), 42);

Das Gewebe unseres Lebens und Wirkens bildet sich aus gar verschiedenen Fäden, indem sich Notwendiges und Zufälliges ... durcheinanderschränkt. (14 884; pp. 34, 106);

... die Bildung und Wirkung des Menschen ... Gesetz und Zufall greifen ineinander ... Der ... Faden (des) Gewebe(s) des Wissens und der Wissenschaften ... wird durch Individuen durchgeführt. (16 341; pp. 26, 205, 154, 155, 157, 159, 179);

Wir leben in einer Zeit, wo wir uns ... ange-regt fühlen, die beiden Welten, denen wir an-gehören, die obere und die untere, als ver-bunden zu betrachten ... (17 696; pp. 152, 154, 155, 156, 160);

Eine seltsam wilde Zeit hat die Menschen getrennt, auseinander gehalten, wo nicht geschieden; daher sei uns höchst erfreulich, was überzeugt, dass alles ... Wohlverknüpfte und Verbundene über die Zeiten hinausreicht ... (21 453; p. 155);

Das Allgemeine und Besondere fallen zusammen: das Besondere ist das Allgemeine, unter verschiedenen Bedingungen erscheinend. (9 573; p. 144);

Grundeigenschaft der lebendigen Einheit: sich zu trennen, sich zu vereinen, sich ins Besonderen zu verharren, sich zu verwandeln, sich zu spezifizieren und, wie das Lebendige unter tausend Bedingungen sich dartun mag, hervortreten und zu verschwinden ... (Alle) diese Wirkungen im gleichen Zeitmoment vorgehen ... (Alles) wirkt durcheinander ...; deswegen denn auch das Besondere das sich ereignet, immer als Bild und Gleichnis des Allgemeinsten auftritt. (9 573-574);

... (im) Leben ...: es findet sich *in dem Komplex des Ganzen Notwendiges und Zufälliges*, Vorgesetzt, es und Angeschlossenes ..., wodurch es eine Art von Unendlichkeit erhält ... (21 880; pp. 33, 63, 69, 70, 104, 107);

Das Lebendige hat die Gabe, sich *nach den vielfältigsten Bedingungen äusserer Einflüsse zu bequemen und doch eine gewisse errungene entschiedene Selbständigkeit* (i.e., as concrete individual case) *nicht aufzugeben*. (9 657);

Der Zweck des Lebens

(i.e., 1. of the life of the world,
2. of the creative liveliness of a particular individual,
3. of a lively action or work)

ist das Leben selbst.

(i.e., the life —

(WA IV 11 22; pp. 15, 94. “Leben schafft Leben” (21 411; pp. 15, 94), as well as the four passages 24 74, 21 237, 21 210 and 9 525, pp. 176, are to be considered in the same sense);

1. of particular individuals, of particular actions and works, and hence, of the life of the world itself;
2. of the individual’s lively actions and works, of the works of other individuals, of the world of whole of culture;
3. of other individuals, of other actions and works, and thus of the world of whole of culture)

... das Leben ist die Liebe,
Und *des Lebens Leben Geist*.

(3 356; see the comments to this passage, p. 110 (f. 25));

... das Vergeistigen des Körperlichen wie das Verkörpern des Geistigen nicht einen Augenblick geruht ... (Stein 7 23; pp. 157, 170);

Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
Als dass sich Gott-Natur ihm offenbare?
Wie sie das Feste lässt zu Geist verrinnen,
Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre. (1 522);

Willst du dich des Lebens freuen,
So musst der Welt du Wert verleihen.
(Stein 6 348; p. 173)

Das, was uns umgibt, erhält dadurch ein Leben, (dass) wir ... es in geistiger ... Verknüpfung (sehen) ... (10 452; p. 169);

... was wären Dichter und ... Künstler, wenn sie nicht die Werke aller Jahrhunderte und aller Nationen vor sich hätten, unter welchen sie ... ihr Leben hinbringen und sich bemühen, dieses Kreises würdig zu werden? (14 173; p. 163);

Das Geschriebene wie das Getane schrumpft zusammen und wird immer erst wieder was, wenn es aufs neue ins Leben aufgenommen, wieder empfunden, gedacht und gehandelt wird. (19 582; pp. 53, 94, 159, 169, 178);

... nur durch das äussere Leben (wird) das innere Leben erregt ... (22 298; pp. 94, 161);

... Persönlichkeit, ... hier entspringen ... die reinsten Wirkungen. Diese sind es, welche die Welt beleben ... (10 489; pp. 54, 95, 159, 179);

Verhältnisse nach aussen machen unsere Existenz ... (20 711; pp. 8, 20);

... in der Persönlichkeit liegt doch eigentlich der wahre Grund menschlicher Verhältnisse. (19 576);

Die Kreise des Wahren berühren sich unmittelbar ... (9 656; p. 150)

... der Mensch, der in sich selbst eins und rund ist, kann auch in seinen Werken nur einen gewissen (i.e., a 'particular' whole that is 'certain' (gewiss (cf. pp. 76-77)) Kreis durchlaufen. (15 1044; pp. 43, 46, 55, 65);

Das Wahre ... erscheint nicht unmittelbar ... (9 580; pp. 144, 146, 150);

Nach ewigen, ehren,
Grossen Gesetzen
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden.
(1 325; pp. 140, 144-145);

Ein kleiner Ring
Begrenzt unser Leben,
Und viele Geschlechter
Reihen sich dauernd
An ihres Daseins
Unendliche Kette. (1 324);

... Bezüge gibt's überall und Bezüge sind das Leben. (21 889; p. 174);

Das Wahre ... (schauen wir) nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen ... (17 639; pp. 142, 143, 145, 149, 153, 174);

... alle lebendig existierende Dinge (haben) ihr Verhältnis in sich (i.e., as noted on p. 141, as latent, individually-conditioned form or potential of their relations with the world)...; den Eindruck ..., den sie sowohl einzeln als in Verbindung mit andern auf uns machen, wenn er nur aus ihrem vollständigen Dasein entspringt, nennen wir wahr ... (16 843; pp. 141, 173);

Freut euch des wahren Scheins,
Euch des ernstesten Spieles:
Kein Lebendiges

(i.e., a. an individual or an action or work with life;
b. the life of the world)

ist ein Eins,

(i.e., (1) abstract identity, abstract or unspecified universal)

Immer ist ein Vieles. (1 519; p. 139);	(i.e., (2) particular, conditioned and restricted multiplicity; but as universal united with the particular in the concrete individual instance of life: (3) a particular action that is true (a), or the unified totality of true works (b))
Teilen kann ich nicht das Leben,	(i.e., 1. the life of the world, 2. the life of an individual, 3. the life of actions or works)
Nicht das Innen,	(i.e., 4. the soul or spirit of the world (Weltgeist, Weltseele), 5. inborn individuality, 6. the principle of wholeness underlying an individual's creative life, 7. the principle of wholeness as governing the multiplicity of an action or work, 8. particular inborn and acquired individuality, previous relations with the outer world generally and world of culture in particular, as expressed as a whole in an action or work)
noch das Aussen,	(i.e., 4a. the totality of true works, 5a. acquired individuality, 6a. the multiplicity of an individual's inborn and acquired individuality, his daemon and relations with the world 7a. the multiplicity of an individual's individuality, his relations with the world of culture, as expressed in his work, 8a. the appearance of a work)
Allen	(i.e., 4-8, 4a-8a)
muss das Ganze geben ... (1 670; p. 83);	(i.e., 1a. the totality of true works as expressed in a given work, the world of culture <i>as</i> a whole, 2a. true or perfect individual existence, actual wholeness, 3a. the wholeness or truth of an action or work)

In jedem lebendigen Wesen sind das, was wir Teile nennen, dergestalt unzertrennlich vom Ganzen, dass sie nur in und mit demselben begriffen werden können, und es können weder die Teile zum Mass des Ganzen

noch das Ganze zum Mass der Teile angewendet werden, und so nimmt ... ein eingeschränktes Wesen teil an der Unendlichkeit ... (16 842);

Man hüte sich, Ursache und Wirkung zu verwechseln ... Worauf man aber höchst aufmerksam zu sein Ursache hat, das sind die Korrelate, die Bezüge, die sich als Resultate neben- und zusammenwirkender Tätigkeiten hervortun.

Wirkung und Ursache. Koinzidenz bei allen lebendigen Wesen, so dass man ein lebendiges Wesen nennen kann, bei dem Wirkung und Ursache koinzidiert und, weil der Zweck zwischen Ursache und Wirkung fällt, das seinen Zweck in sich selbst hat. (17 744-745);

Was ist das Allgemeine?

Der einzelne Fall (i.e., as necessarily specified in the concrete individual case).

Was ist das Besondere?

Millionen Fälle (i.e., infinite, unending particular multiplicity, or, when unified with the principle of wholeness, an infinite multiplicity of related individual cases). (9 572);

Die strenge Grenze doch umgeht gefällig
Ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt;
Nicht einsam bleibst du, bildest dich gesellig,
Und handelst wohl so, wie ein andrer handelt ...
Schon hat sich still der Jahre Kreis gerundet,
Die Lampe

- (i.e., 1. the world of culture,
- 2. the multiplicity of the inner life,
- 3. the multiplicity of a given action,
- 4. tyche, accident, conditionality, limitation, temporality,
- 5. the real world)

harret der Flamme,

- (i.e., 1. an action animating, making concrete, the world of culture,
- 2. and 3. the principle of wholeness, acting as a whole
- 4. necessity, unconditionality, unlimitedness, eternity,
- 5. the world of culture)

die entzündet

(i.e., the fusion of universal and particular, ideal and real worlds, necessity and accident, unconditionality and conditionality, unlimitedness and limitation, eternity and temporality — in the concrete that is a whole, true or perfect). (1 523; pp. 36-37, 38, 42, 153)

THE WHOLE COMPRISED OF ALL WORKS WITHIN A PARTICULAR FORM OF ACTIVITY

The starting point of this chapter was the single true or perfect work, the action or work that is a whole, as manifesting the principle of wholeness. From there, the relations of the single true work to other true works were seen to follow; and then the

totality of true works was found to constitute a whole, the ideal world of culture, this whole having life as manifestation of the spirit or soul of the world.

There remain now two further wholes to be considered — namely, the whole formed by all actions or works of a particular form of activity, and the whole comprised by the life and works of the single individual. It is not difficult to see that the existence of these two wholes follows necessarily from the argument of the preceding pages. For if *all* true actions produced by *all* individuals constitute a whole, then all true actions of *one* form of activity or all true actions of *one* individual will comprise a whole as well. On the other hand, though the existence of both wholes is implicit in the foregoing, and though indeed many of the passages indicating their existence have been cited in the above discussions of the single true work and the totality of true works, Goethe has not yet been seen to explicitly assert their existence, or these two wholes have not been shown to be necessary moments of his notion of the life of the world. In making explicit this aspect of his thinking, however, we need only establish here *that* these two wholes exist for him (aside from introducing a few corollary notions, such as that of the master (Meister), that are properly intelligible only at this point in our discussion). For precisely because both wholes are necessary moments of Goethe's thinking on human existence and creativity, or of his notion of the life of the world, the various further determinations of these wholes have for the most part already been considered in a *general* way in the discussions of the true single work, true individual existence, the world of culture. On the other hand, further *specific* determinations of the wholes of *particular* forms of activity (art, poetry, science, etc.), as well as of the lives and works of *particular* individuals (Kant, Schiller, etc.), while implied in Goethe's concrete notions of the world (pp. 255-324), do not fall within the compass of a work seeking to develop his thinking on human existence and activity generally.

Since on the one hand all creatively active individuals must limit themselves to a particular form of activity (pp. 39-40), and since on the other all true or perfect actions and works constitute a whole, the world of culture, it follows, as was said, that all works of a given form of activity), and all existences engaged in the performance

of actions in that form of activity, will, in so far as they are true or perfect, constitute together the whole (Ganzes) of that form of activity, a circle (Kreis) or world (Welt) — its existence and life being then a necessary moment in the life of the ideal world of culture as a whole immanent in the real or temporal world:

Wie Natur im Vielgebilde
Einen Gott nur offenbart,
So im weiten Kunstgefilde
Webt ein Sinn der ewgen Art ... (1 537; pp. 155-156 et. al.);

... es eine allgemeine Weltpoesie gebe und sich nach Umständen hervor-
tue ... (14 549);

Die literarische Welt hat das eigne, dass in ihr nichts zerstört wird, ohne
dass etwas Neues daraus entsteht, und zwar etwas Neues derselben Art. Es
bleibt in ihr dadurch ein ewiges Leben ... (19 260; pp. 156, 161, 169);

... ich (bin) überzeugt ..., es bilde sich eine allgemeine Weltliteratur. (JA
38 97);

... was wären Dichter und bildende Künstler, wenn sie nicht die Werke
aller Jahrhunderte und aller Nationen vor sich hätten, unter welchen sie
wie in der auserlesensten Gesellschaft ihr Leben hinbringen und sich be-
mühen, dieses *Kreises* würdig zu werden? (14 173; pp. 161, 185);

... es (gibt) keine patriotische Kunst und patriotische Wissenschaft ...
Beide gehören wie alles Gute der ganzen Welt an, und können nur durch
allgemeine freie Wechselwirkung aller zugleich Lebenden, in steter Rück-
sicht auf das, was uns vom Vergangenen übrig und bekannt ist, gefördert
werden. (JA 33 277; p. 154);

Der schwache Faden, der sich aus dem manchmal so breiten *Gewebe* ...
der Wissenschaften durch alle Zeiten ... ununterbrochen fortzieht ... (16
341; p. 184 et. al.);

Die Wissenschaften gehn vorwärts nicht im Zirkel, aber in einer Spiral-
linie (i.e., develop in history as *one* act of "Steigerung," the entire past
history of the sciences being exerted as a whole in each successive new
(neu) or higher (höher) scientific work:) — dasselbe kommt wieder, aber
höher und weiter. (HG XV 2, 1964);

Die Geschichte der Wissenschaften ist *eine grosse Fuge* in der die Stimmen
der Völker nach und nach zum Vorschein kommen. (9 569; cf. 16 340, p.
155);

Welch eine Welt von Herrlichkeit liegt in den Wissenschaften ... (22
527);

Die Wissenschaft ist eigentlich das Vorrecht des Menschen; und wenn er
durch sie immer wieder auf den grossen Begriff geleitet wird, dass das al-

les nur ein harmonisches Eins, und er doch auch wieder ein harmonisches Eins sei, so wird dieser grosse Begriff weit reicher und voller ... (JA 39 12);

Das Interesse an (den Wissenschaften) wird im Grunde nur in einer besondern Welt, in der wissenschaftlichen, erregt ... (9 591);

Wer die Geschichte recht erkannt hat, dem wird aus tausend Beispielen klar sein, dass das Vergeistigen des Körperlichen wie das Verkörpern des Geistigen nicht einen Augenblick geruht, sondern immer unter Propheten, Religiösen, Dichtern, Rednern, Künstlern und Kunstgenossen hin und her pulsiert hat, vor- und nachzeitig immer, gleichzeitig oft. (Stein 7 23; pp. 157, 170, 185);

Auf
Glaube Liebe Hoffnung
ruht des Gottbegünstigten Menschen
Religion Kunst Wissenschaft
diese nähren und befriedigen
das Bedürfnis
anzubeten hervorzubringen zu schauen
alle drei sind eins ...
(21 329)

Though not expressly stated by Goethe himself, it follows further that the whole or world of true or perfect works and existences of the same kind of activity is more *concrete* than the ideal whole of all true or perfect works and existences generally. For though moments of differentiation arising from particular individuality, individually-conditioned assimilation of the works of others, restriction and accident (here, the conventions of the given form of activity as positive or outwardly determined, etc.), and the particularity of the individual works themselves, remain, the universal principle of wholeness is in this whole manifested in terms of the more or less identical positive strictures and possibilities of the given form of activity.⁵³

The notion that all true works of a given form of activity comprise an immanent whole is reflected in Goethe's view that all of art or the whole of art (die Kunst), for example, is embodied or represented in the single true work of art, all of poetry (die

⁵³ The possibilities and strictures of a given form of activity vary, it is true, from culture to culture, and within a single culture, with the passing of time. But such variation is in Goethe's view secondary to — and can to a large extent be explained or accounted for in terms of — the inherent constancy of these possibilities as determined by the nature of the medium itself, as well as the nature of human experience and existence generally. This, however, can only be demonstrated in the detailed working out of Goethe's thinking concerning each particular sphere of activity and his philosophy of history.

Poesie) in the single perfect poem, the whole of science or science as a whole (die Wissenschaft) in the exemplary scientific work, and so forth:

... wie die Kunst sich immer ganz in jedem einzelnen Kunstwerk darstellt, so sollte die Wissenschaft sich auch jedesmal ganz in jedem einzelnen Behandelten erweisen. (16 332-333; partially quoted, p. 82);

Wenn man von einem trefflichen Kunstwerke sprechen will, so ist es fast nötig von der ganzen Kunst zu reden, denn es enthält sie ganz, und jeder kann, soviel in seinen Kräften steht, auch das Allgemeine aus einem solchen besondern Fall entwickeln ... (13 162);

In einem jeden guten Gedichte muss die ganze Poesie stecken ... (21 178);

Heinrich der Vierte von Shakespeare: wenn alles verlören wäre, was je, dieser Art geschrieben, zu uns gekommen, so könnte man Poesie und Rhetorik daraus vollkommen wiederherstellen. (9 631);

... wenn die Poesie ganz von der Welt verloren ginge, so könnte man sie aus (Calderons *Der standhafte Prinz*) wieder herstellen. (20 965);

... eigentlich gibt es nur eine Dichtung, die echte, sie gehört weder dem Volke noch dem Adel, weder dem König noch dem Bauer; wer sich als wahrer Mensch fühlt, wird sie ausüben ... (JA 38 55)

Just as the single true work manifests and makes concrete the whole of culture (pp. 167-172), so here the whole of a given form of activity, or this activity as a whole, its inherent possibilities and strictures, its positive or outwardly determined conventions, the common substantive particularity or relations between all true or perfect works of this medium, constitute a whole that is assimilated and creatively recreated, animated (*belebt, beseelt*), formed into something new or higher and simultaneously made concrete, in the individual's single true action or work. In this sense Goethe also writes that if all true or perfect works of a given medium but one were lost, the immanent wholeness of this medium could nevertheless be restored (*entwickelt, wiederhergestellt*) in time — since, on the one hand, this one work, as true or perfect, would represent the wholeness of the given form of activity, would have entailed assimilation creative recreation of a multiplicity of works (now lost), and since, on the other, individuals would assimilate that one true or perfect work in their own individually-conditioned manner, and then express that assimilation in their own

individually-conditioned works (these being then immanently related to each other, or once again forming an immanent whole). Conversely, Goethe asserts that every artist must know or “possess” (*besitzen*) the whole of art, every poet must know or “have” the whole of poetry, etc.:

Nur ein Teil der Kunst kann gelernt werden, der Künstler braucht sie ganz. Wer sie halb kennt, ist immer irre und redet viel (i.e., “words,” abstract notions, prior to the act of acting as a whole (pp. 363-366)); *wer sie ganz besitzt, mag nur tun und redet selten oder spät* (i.e., though the individual has valid knowledge of the whole of culture and the whole of his form of activity subsequent to his creative act, it is ultimately of value only with respect to *future* true or perfect actions (pp. 355-363), when he “uses” it, manifests both wholes again, in new works). (7 533);

Die Kunst bleibt Kunst! Wer sie nicht durchgedacht
Der darf sich keinen Künstler nennen;
Hier hilft das Tappen nichts; eh man was Gutes macht,
Muss man es erst recht sicher kennen. (JA 7 154);

In den Künsten, wer nicht das Beste hat, hat nichts. (19 153);

Niemand gehört als sittlicher Mensch (i.e., as ethical individual generally, abstracted from his activity in a particular form of activity, and hence from the world or whole of this medium) der Welt an ... Hingegen als das, wozu ihn die Natur besonders gebildet, als Mann von Kraft, Tätigkeit, Geist und Talent gehört er der Welt (i.e., the whole of a particular form of activity, and the whole of culture). (15 1059; p. 12 (f. 6));

... was wären Dichter und bildende Künstler, wenn sie nicht die Werke aller Jahrhunderte und aller Nationen vor sich hätten (i.e., as a circle (Kreis), a whole; see the context, p. 190) ... (14 173)

For the true action or work makes concrete the whole of culture generally, but of one form of activity in particular — and both wholes, consequently, are entailed by and represented in the individual’s true or perfect work, and both known, “had” or “possessed” by the individual’s conscious understanding, following or in terms of his acting in accord with the principle of wholeness (pp. 206-245 ff., 330-336).

As the above-quoted passages show, Goethe himself develops his thinking on the wholes comprised by particular forms of activity for the most part only with regard to the arts, science, and to a lesser extent, religion. But it follows from his views on human existence and activity generally, and could be supported by isolated remarks concerning other forms of activity (philosophy, statesmanship, music, etc.),

that in terms of his thought all fields of activity form particular wholes — though themselves related, to be sure, with all other forms of activity in the life of the world, the ideal whole of culture. Thus it can be said that in his view all works of philosophy are immanently related with each other, all of statesmanship is contained in or represented by the single true act of statesmanship, the great musician “possesses” or “has” the whole of music, and so forth.

But now further: that individual who has limited himself (*sich selbst beschränken*) to one form of activity, who knows or “possesses” the whole of this medium, who knows or “has” its fundamental principles (*Grundsätze*), that individual, in other words, who has acted as a whole in terms of that form of activity’s possibilities and strictures, its positive conventions and substantive particularity, the totality of immanently related true or perfect works and existences comprised within it — and who forms, therefore, as will be seen in the following chapter, a consciousness notion (*Begriff*) of the whole of this form of activity, and who in addition, upon *this* basis, is many-sided (*vielseitig*) or cultured (*gebildet*), that is to say, develops conscious notions of the existences and works comprised in other forms of activity, of the common positive particularity uniting them, and of the wholes of these other forms of activity (pp. 346-347), realizes the ideal of an unending development in relation to the *whole* of culture (pp. 347-348), or forms one notion (*den Begriff*) of the life of the world in its totality (pp. 341-346) — is a *master* (*Meister*):

Unser Meister ist derjenige, unter dessen Anleitung wir uns in einer Kunst fortwährend üben und welcher uns, wie wir nach und nach zur Fertigkeit gelangen, stufenweise die Grundsätze mitteilt, nach welchen handelnd wir das ersehnte Ziel am sichersten erreichen. (14 398);

Bei den echten Meistern wird man immer bemerken, dass sie da, wo sie völlig freie Hand hatten, jederzeit günstige Gegenstände wählten und sie mit glücklichem Geiste ausführten. (12 230);

Die Kunst kann niemand fördern als der Meister ... (9 523);

... selbst das geringste Kunstwerk muss der Meister machen, wenn es recht und echt werden soll. (19 174);

... vollendet bringt ein gross gedachtes Meisterwerk erst jene Wirkung hervor, welche der ausserordentliche Geist beabsichtigte: das Ungeheure (i.e., the principle of wholeness as spirit or soul of the world, hence also

the world or whole of culture, the world or whole of a specific kind of activity) fasslich zu machen. (12 518; on “Ungeheure” in the sense indicated here, see 17 175-176, p. 407);

Wenn du kühn im Wagen stehst und vier neue Pferde wild unordentlich sich an deinen Zügeln bäumen, du ihre Kraft lenkst, den austretenden herbei, den aufbäumenden hinabpeitschest, und jagst und lenkst, und wendest, peitschest, hältst, und wieder ausjagst, bis alle sechzehn Füsse in einem Takt ans Ziel tragen —das ist *Meisterschaft*. (18 173-174; p. 60; this passage applies, specifically, to the master’s acting as a whole in terms of the four human mental faculties — but by implication, or in terms of the necessary context of that action, to his creating a whole out of the (latent or unanimated) whole of culture and of his particular form of activity);

Nur ein Teil der Kunst kann gelehrt werden, der Künstler braucht sie ganz. Wer sie halb kennt, ist immer irre und redet viel; wer sie ganz besitzt, mag nur tun und redet selten oder spät ... Die Worte sind gut, sie sind aber nicht das Beste. Das Beste wird nicht deutlich durch Worte. Der Geist, aus dem wir handeln, ist das Höchste. Die Handlung wird nur vom Geiste begriffen und wieder dargestellt. Niemand weiss, was er tut, wenn er recht handelt (i.e., in terms of his acting as a whole unconsciously, or in the sense that his subsequent knowledge only derives from, and is necessarily limited or circumscribed by, that act) ... Des echten Künstlers Lehre schliesst den Sinn auf; denn wo die Worte fehlen, spricht die Tat. Der echte Schüler lernt aus dem Bekannten, das Unbekannte entwickeln, und nähert sich dem *Meister*. (7 533; partially quoted, pp. 75, 91, 107, 110, 111, 128, 130, 193);

So schauet mit bescheidnem Blick
Der ewigen Weberin Meisterstück,
Wie ein Tritt tausend Faden regt,
Die Schifflein hinüber herüber schiessen,
Die Fäden sich begegnend fliessen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.
Das hat sie nicht zusammen gebettelt,
Sie hat’s von Ewigkeit angezettelt;
Damit der ewige Meistermann
Getrost den Eingschlag werfen kann. (16 873);

Ist er in einer löblichen Freiheit, umgeben von schönen und edlen Gegenständen, in dem Umgange mit guten Menschen aufgewachsen, *haben ihn seine Meister das gelehrt, was er zuerst wissen musste. um das übrige leichter zu begreifen*, hat er gelernt, was er nie zu verlernen braucht, wurden seine ersten Handlungen so geleitet, dass er das Gute künftig leichter und bequemer vollbringen kann ..., so wird dieser Mensch ein reineres, vollkommneres und glücklicheres Leben führen, als ein anderer, der seine ersten Jugendkräfte im Widerstand und im Irrtum zugesetzt hat. Es wird so viel von Erziehung gesprochen und geschrieben, und ich sehe nur *wenig Menschen* (i.e., in other words, few masters, or few who have learned from masters), *die den einfachen aber grossen Begriff, der alles andere in sich schliesst, fassen und in die Ausführung übertragen können*. (7 129; partially quoted, p. 164)

Only the master, strictly speaking, is able according to Goethe to educate (bilden erziehen) others, to instruct them in the possibilities and strictures, the fundamental principles and substantive particularity of a given handwork (Handwerk, Kunst) or form of activity, and thereby to make possible knowledge of both the idea, the principle of wholeness, and the one notion (der Begriff) of the life of the world in its totality, to invoke in them knowledge of the whole comprised of this form of activity and the totality of true works of all forms of activity. This he does through his own true or perfect works — or more immediately, in direct personal contact with his pupils (Schülern). This educational influence on others, in turn, is nothing other than the unending fruitfulness, significance or worth of true actions or works considered in the preceding (pp. 175-177; see also pp. 349-353), but as illuminated now by the notion of the master. For it is not only the master's created works, but his teaching in immediate contact with his pupils, that realize Goethe's ideal of actions (Taten) generally, and that are "bis ins Unendliche fruchtbar" (16 418; p. 176) in the life of the world:

Unser Meister ist derjenige, unter dessen Anleitung wir uns in einer Kunst fortwährend üben und welcher uns ... stufenweise die Grundsätze mitteilt ... (14 398; 194);

... haben ihn seine Meister das gelehrt, was er zuerst wissen musste, um das übrige leichter zu begreifen ... (etc., see p. 195; 7 129);

Ein tüchtiger Meister weckt brave Schüler, und ihre Tätigkeit ästet wieder ins Unendliche. (13 439);

... haben gute Meister nichts Angelegentlicheres zu tun, als sich gute Schüler zu bilden, in denen sie ihre Grundsätze und Tätigkeiten fortgesetzt sehen. (24 397);

Was belohnt den Meister? Der zart antwortende Nachklang
Und der *reine Reflex* aus der begegnenden Brust. (2 537);

Willst du dir ... das Beste tun,
So bleib nicht auf dir selber ruhn,
Sondern folg eines Meisters Sinn ... (1 418);

Zwar ist auch von den Toten etwas zu lernen, allein dieses ist, wie es sich zeigt, mehr ein Absehen von Einzelheiten als ein Eindringen in eines Meisters tiefere Art, zu denken und zu verfahren. (24 245);

Am besten ists auch hier, wenn ihr nur Einen hört
Und auf des Meisters Worte schwört. (5 202);

Ein Talent wird nicht geboren, um sich selbst überlassen zu bleiben, sondern sich zur Kunst und guten Meistern zu wenden, die dann etwas aus ihm machen. (24 186);

Erziehung heisst, die Jugend an die Bedingungen gewöhnen, zu den Bedingungen bilden, unter denen man in der Welt überhaupt, sodann aber in besonderen Kreisen (i.e., particular forms of activity) existieren kann. (14 320);

... müsste der höchste Stolz des Kathederlehrers (i.e., or any master generally) sein, die Begriffe so vieler Manifestationen (der Idee) in seinen Schülern dergestalt zum Leben zu bringen, dass sie für alles Gute, Schöne, Grosse, Wahre empfänglich würden, um es mit Freuden aufzufassen, wo es ihnen zur rechten Stunde begegnete. Ohne dass sie es merkten und wussten, wäre somit die Grundidee, woraus alles hervorgeht, in ihnen lebendig geworden. (9 539-540);

Die kunstgemässe Ausbildung einer bedeutenden Naturanlage bewirkt zu haben, bleibt eins unsrer schönsten Gefühle; es ist aber zur laufenden Zeit ein grösseres Verdienst als ehemals, wo noch jeder Anfänger an Schule, Regel, Meisterschaft glaubte und sich der Grammatik seines Faches bescheiden unterwarf ... (21 1036);

Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen,
Wird unsrer Kräfte Hochberuf.
Teilnehmend führen gute Geister
Gelinde leitend höchste Meister
Zu dem, der alles schafft und schuf.
(1 514; pp. 153, 178, 182);

Und war es endlich dir gelungen,
(see preceding context, p. 183)
Und bist du vom Gefühle durchdrungen:
Was fruchtbar ist, allein ist wahr —
Du prüfst das allgemeine Walten,
Es wird nach seiner Weise schalten,
Geselle dich zur kleinsten Schar.
Und wie von alters her, im stillen,
Ein Liebewerk nach eignen Willen
Der Philosoph, der Dichter schuf,
So wirst du schönste Gunst erzielen:
Denn *edlen Seelen vorzufühlen*
Ist wünschenswertester Beruf. (1 515-516)

But again: the master does not “have” or “possess” the whole of his particular sphere of activity — nor does he impart his knowledge to others — in some unconditioned, unrestricted or wholly objective sense. His own actions, in so far as they are

true or perfect, and in so far as he acts in producing them as a whole, utilize the whole of the possibilities of his medium in the context of the whole of its strictures, share common positive or substantive particularity with its true or perfect works, are consequently immanently related to, and in this sense represent, all other works of that medium; and upon this basis he develops and imparts to others his knowledge of the world of culture as a whole, the whole of his sphere of activity, and so forth. But his own works are *only* immanently related to those other works, to the whole of his medium of activity and of all true or perfect works; or his knowledge and teachings are necessarily conditioned and restricted (see pp. 366-376, and pp. 379-395, concerning the ultimate incommensurability of the world of culture). For he acts as a whole only as conditioned and restricted particular individual, only in terms of his particular, individually-conditioned relations with the outer world generally, and with the whole of his form of activity and of the whole of culture in particular. Thus the master “has” or “possesses” the whole of a given form of activity, and imparts it to others, only as determined by his particular individuality, or only in his own manner (*nach seiner Weise*) — just as he knows the world of culture only as conditioned by his particular individuality and existence (pp. 367-368), or knows that the universal principle of wholeness is necessarily specified in terms of his particular creative life (pp. 98, 100, 103, 106, 108, 117, 177-178), and his particular notion of truth (pp. 147-148). And the master’s pupils, or those influenced by his works generally, while dependent upon his education, must assert their particular individualities in their contact with him or assimilation of his works, must struggle against him — just as every individual struggles with the world of culture or the spirit underlying that world (pp. 177-178, and below, pp. 372-374):

Das Schrecklichste für den Schüler ist, dass er sich am Ende doch gegen den Meister wiederherstellen muss. Je kräftiger das ist, was dieser gibt, in desto grösserem Unmut, ja Verzweiflung ist der Empfangende. (9 641);

... selbst vollkommene Vorbilder machen irre, indem sie uns veranlassen, notwendige Bildungsstufen zu überspringen, wodurch wir denn meistens am Ziel vorbei in einen grenzenlosen Irrtum geführt werden. (16 332);

Alles Vortreffliche beschränkt uns für einen Augenblick, indem wir uns demselben nicht gewachsen fühlen; nur insofern wir es nachher in unsere Kultur aufnehmen, es unsern Geist- und Gemütskräften aneignen, wird es uns lieb und wert. (9 536);

... jeder muss sich eigentlich als ein besonderes Wesen bilden ... (24 153; p. 46);

... jeder Mensch ist beschränkt genug, den andern zu seinem Ebenbild erziehen zu wollen. (7 129);

Nur unsere zweideutige, zerstreute Erziehung macht die Menschen ungewiss; sie erregt Wünsche statt Triebe zu beleben, und anstatt den wirklichen Anlagen aufzuhelfen, richtet sie das Streben nach Gegenständen, die so oft mit der Natur, die sich nach ihnen bemüht, nicht übereinstimmen. (7 559)

Even when the master's instruction perfectly conforms to his pupil's particular in-born talents and abilities, and his acquired individuality as developed up to a certain point in time, that instruction cannot be simply passively appropriated by the pupil, but must be put into effect in action; and here too the pupil must struggle against the master's influence, his fear of showing himself to be unworthy or incapable. All of this, however, is known by no one better than the true master himself:

... wenn man an der Erziehung des Menschen etwas tun wolle, müsse man sehen, wohin seine Neigungen und Wünsche gehen. Sodann müsse man ihn in die Lage versetzen, jene sobald als möglich zu befriedigen, diese sobald als möglich zu erreichen, damit der Mensch, wenn er sich geirrt habe, früh genug seinen Irrtum gewahr werde, und wenn er das getroffen hat, was für ihn passt, desto eifriger daran halte und sich desto eifriger fortbilde. (7 451);

Versuche, die eigne Autorität zu fundieren: sie ist überall begründet, wo Meisterschaft ist. (9 617);

Unser Meister ist derjenige, unter dessen Anleitung wir uns in einer Kunst fortwährend üben und welcher uns, wie wir nach und nach zur Fertigkeit gelangen, *stufenweise* die Grundsätze mitteilt (i.e., in accordance with the pupil's particular talents and abilities, and the course of his development), nach welchen handelnd wir das ersehnte Ziel am sichersten (i.e., in terms of the pupil's own certainty or conviction that he has acted as a whole) erreichen. (14 398; pp. 194, 196);

Das lässt sich nicht lernen, man muss es tun, und so lautet wohl der erste und letzte Grundsatz jeder Erziehung. (23 293);

... den Meister kann niemand und den Gesellen nur der Meister meistern. (22 318)

THE WHOLE COMPRISED OF THE ACTIONS AND WORKS OF A SINGLE INDIVIDUAL

A still higher degree of concreteness than that obtaining for the whole of the true works and existences of a given form of activity can be found in the whole of the true actions or works of a single individual. For in this case the class of actions contemplated reflects not only the universal principle of wholeness, the positive strictures and possibilities of the world of culture generally and the form of activity he has limited himself to, but his given inborn daemon — with its particular talents, abilities, peculiarities, manner of thinking (*Vorstellungsart*), and so forth. And, while the individual in his actual existence is constantly developing, his activity unending, his knowledge ever-expanding, these remain governed from within by that unchanging daemon, or by the principle of wholeness as specified in terms of his particular creative life — his acquired individuality, as developed up to a particular point in time, perpetually a function of, or conditioned by, his inborn individuality:

Mein ganzes inneres Wirken erwies sich als eine lebendige Heuristik, welche, eine unbekannte geahnte Regel anerkennend, solche in der Aussenwelt zu finden und in die Aussenwelt einzuführen trachtet. (9 533; pp. 105, 105-106, 107, 134, 135, 136, 138);

... dass ich mich noch täglich nach den besten Überlieferungen und nach der immer lebendigen Naturwahrheit zu bilden strebe und dass ich mich von Versuch zu Versuch (i.e., particular acts of assimilation or particular actions and works; on “Versuch” in this sense, see 11 818, p. 201) leiten lasse, demjenigen, was vor allen unsern Seelen als das Höchste schwebt, ob wir es gleich nie gesehen haben und nicht nennen können (i.e., the principle of wholeness), handelnd und schreibend und lesend immer näher zu kommen. (18 598; pp. 134, 135, 136);

(Meine) Arbeiten sind Erzeugnisse eines Talents, das sich nicht stufenweise entwickelt und auch nicht umherschwärmt, sondern gleichzeitig, aus einem gewissen Mittelpunkt(i.e., the middle point or principle of wholeness as certain, and at the same time, as particular, “my middle point,” the universal principle as specified in terms of my inborn and acquired individuality) sich nach allen Seiten hin versucht und in der Nähe sowohl als in der Ferne zu wirken strebt, manchen eingeschlagenen Weg für immer verlässt, auf andern lange beharrt. (14 256; pp. 133-134, 136);

Alles, was der Mensch natürlich frei ausspricht, sind Lebensbezüge (i.e., “lively” or animated (*belebte*) relations between inner multiplicity and the outer world, both in terms of the individual’s assimilation and his creative activity) ... (3 471; p. 173);

Ich habe in meinem Beruf als Schriftsteller nie gefragt: was will die grosse Masse ...? sondern ich habe immer nur dahin getrachtet, mich selbst einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern und dann immer nur auszusprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte. (24 752; pp. 63, 64, 134, 135, 136);

Wenn man der Nachwelt etwas Brauchbares hinterlassen will, so müssen es Konfessionen sein, man muss sich als Individuum hinstellen wie mans denkt, wie mans meint ... (Stein 8 320);

Was einem jeden Menschen gewöhnlich begegnet, wiederholt sich mehr als man glaubt, weil *seine Natur hiezu die nächste Bestimmung gibt*. Charakter, Individualität, Neigung, Richtung, Örtlichkeit, Umgebungen und Gewohnheiten bilden zusammen ein Ganzes (i.e., the latent wholeness of the individual's acquired individuality, in terms of which he then creates a work that is a whole in actualization of that potential), in welchem jeder Mensch, wie in einem Elemente, in einer Atmosphäre, schwimmt, worin es ihm allein bequem und behaglich ist. Und so finden wir die Menschen, über deren Veränderlichkeit so viele Klage geführt wird, nach vielen Jahren zu unsern Erstaunen unverändert, und nach äussern und innern unendlichen Anregungen unveränderlich. (9 262; partially quoted, pp. 55, 57, 65)

The more the individual in each of his works acts as a whole, actualizes the full multiplicity of his particular inborn and acquired individuality, the totality of his actual existence and development up to a particular moment in time, in accord with the principle of wholeness, the more he elevates himself (*steigert sich*), is creatively lively, the more these works severally will perfectly manifest that principle, will be true, and will, when taken together, themselves constitute an immanent whole (*Ganze, Welt, Kreis*). Or just as the individual's existence necessarily issues in creative actions (pp. 10-13, 15-19, 38-40, 49-53), and is true or perfect when the ensuing particular actions or works are true or perfect (pp. 140-141), so the whole of an individual's existence, or his life and works as a whole, *are* a whole, are true or perfect, to the extent each of those works is true or perfect:

Alles was ... von mir bekannt geworden, sind nur Bruchstücke einer grossen Konfession ... (10 312; cf. Stein 8 320, above);

Der Geist schiesst aus dem Zentrum seine Radien nach der Peripherie; stösst er dort an, so lässt er's auf sich beruhen und treibt wieder neue Versuchslinien aus der Mitte, auf dass er, wenn ihm nicht gegeben ist, seinen Kreis zu überschreiten, er ihn doch möglichst erkennen und ausfüllen möge. (11 818; p. 109. The latent wholeness of an individual's inborn and acquired individuality can be "filled out," i.e., actualized, by the totality of "Versuchslinien," i.e., partic-

ular actions or works; — but only when “der Geist schiesst aus dem Zentrum,” etc., i.e., only when the individual acts in accord with the principle of wholeness. The totality of these “Versuchslinien” then constitute a whole (Kreis), one manifestation of the principle of wholeness in terms of this particular individual’s inborn and acquired individuality);

(Der Mensch) hat den Kreis seiner Vollkommenheit in sich (i.e., as latent unity and totality, both with regard to the single action or work and the totality of his actions or works) *und ich darf nur Augen haben, um zu sehen, so kann ich die Verhältnisse* (i.e., inner and outer multiplicity) *entdecken, ich bin sicher, dass innerhalb eines kleinen Zirkels* (i.e., the actualized wholeness of the single action or work and the totality of these works; — but only in so far as each represents the individual’s acting as a whole, unified inner and outer multiplicity, in accordance with the principle of wholeness) *eine ganze wahre Existenz beschlossen ist* (i.e., the individual’s works, taken severally or together, form a “circle,” a whole, are true, when the individual’s existence is a whole or true — the latter having been “completed” (beschlossen) in these works). (19 45; pp. 140, 145);

... der Mensch, der in sich selbst eins und rund ist (i.e., is a latent whole), *kann auch in seinen Werken nur einen gewissen Kreis* (i.e., a particular whole, and at the same time, a whole that is certain (gewiss): the individual is conscious that he has acted as a whole, and, to the extent all of his works are true or perfect, that the totality of his works forms a whole) *durchlaufen*. (15 1044; pp. 43, 46, 55, 65, 186);

So viel Neues (i.e., actions or works that are new (neu), higher (höher), creative recreations of the world of culture; or acts of assimilation, in so far as these necessarily issue in such actions) *ich finde, find ich doch nichts Unerwartetes, es passt alles und schliesst sich an ...* (18 931, pp. 133, 134, 135);

Mein ganzes inneres Wirken (i.e., as noted on p. 134, in the senses simultaneously: ‘in its entirety’ and ‘as a whole’) *erwies sich als eine lebendige Heuristik, welche, eine unbekannte geahnete Regel anerkennend, solche in der Aussenwelt zu finden und in die Aussenwelt einzuführen trachtet*. (9 533; p. 200)

Each true action or work is a piece of *one* confession, a “Versuchslinie” or radius of *one* circle, a moment in *one* heuristic argument, attaches to (schliesst sich an) or relates to all of the individual’s other actions or works. The totality of these works, in short, forms an immanent whole — where the moment of differentiation arises in terms of the particularity of each action, the possible variety of the form or medium of the individual’s activity (as is very much the case with Goethe), the course of his development in the world with the passing of time. Essentially, however, or with respect to their truth, their relation to each other as constituting a whole, the individu-

al's actions are performed simultaneously, synchronistically, represent one act of individual "Steigerung:"⁵⁴

Ich habe indes meine biographischen Studien wieder vorgenommen, sie dienen mir zur angenehmen Unterhaltung und zu gründlicher Rekapitulation meines Lebens und Wesens und regen mich zu mannigfaltiger Lektüre alter und neuer Schriften an, um mir *meinen Gange synchronistisch, in dem Gang der Umgebung* zu denken. (Stein 6 244; p. 134, 136);

(Meine) Arbeiten sind Erzeugnisse eines Talents, das sich nicht stufenweise entwickelt und auch nicht umherschwärmt, sondern *gleichzeitig, aus einem gewissen Mittelpunkt sich nach allen Seiten hin versucht* ... (14 256; p. 200 et. al.);

... ich habe immer nur dahin getrachtet ..., *den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern* ... (24 752; p. 201 et. al.)

Constructing this whole constitutes the creative life of the individual. For in each of his acts of assimilation and creative actions he is lively, organizes the multiplicity of his inner life and the outer multiplicity confronting him in the world into unified wholeness, or actualizes the latent wholeness of his particular individuality, the full multiplicity of his inborn and acquired individuality at a particular moment in his development, in terms of the outer multiplicity of a particular action or work:

Teilen kann ich nicht das Leben,
Nicht das Innen, noch das Aussen,
Allen muss das Ganze geben, (i.e., the whole of a particular work, and the totality of the individual's works as a whole)
Um mit euch und mir zu hausen. (i.e., "mit euch" in the sense of possible assimilation by others)
Immer hab ich nur geschrieben,
Wie ichs fühle, wie ichs meine,
Und so spalt ich mich, ihr Lieben, (i.e., the individual's works as particular, limited and conditioned elements or moments of the whole of his works; see pp. 29-33)
Und bin immerfort der Eine. (1 670; pp. 33, 83, 134, 135, 136, 187);

Fahr nur fort, nach eurer Weise
Die Welt zu überspinnen!
Ich in meinem lebendigen Kreise
Weiss das Leben zu gewinnen. (1 608);

⁵⁴ Similarly, true or perfect works and existences of the world of culture are held to be exerted synchronistically by the spirit or soul of the world (pp. 152-154). Cf. the related discussions of Goethe's manner of philosophizing, pp. 121-126, 133-136, and the life of the world as immanent in history, pp. 562, 583.

Der ist der glücklichste Mensch, der das Ende seines Lebens mit dem Anfang in Verbindung setzen kann (i.e., who can “close” the “circle,” complete (beschliessen) the whole; cf. 19 45, p. 202). (9 512);

... meines Lebens und Wesens ... synchronistisch, in dem Gange der Umgebung ... (Stein 6 244; context, p. 203);

Mein ganzes inneres Wirken erwies sich als eine lebendige Heuristik ... (9 533; p. 202 et. al.);

Alles, was der Mensch natürlich frei ausspricht, sind Lebensbezüge ... (3 471; pp. 173, 200)

Though the wholeness of the totality of a single individual's true or perfect actions and works is more concrete than the wholeness of all true or perfect works and existences of a given form of activity (which, in turn, was seen to be more concrete than the whole comprised of all true or perfect works and existences generally, the world of culture), it is still partially abstract, not yet fully concrete wholeness, the fully actualized principle of wholeness. Concrete, actual wholeness is rather found for Goethe only ultimately in the single individually-conditioned true or perfect action, as specification simultaneously of the universal (allgemeine) principle of wholeness, the world of culture as a whole, and the whole of that form of activity:

... das Leben ist aufs Besondere angewiesen ... (11 756);

Das Besondere unterliegt ewig dem Allgemeinen; das Allgemeine hat ewig sich dem Besonderen zu fügen. (17 705);

Das Allgemeine und Besondere fallen zusammen: das Besondere ist das Allgemeine, unter verschiedenen Bedingungen erscheinend. (9 573; pp. 144, 184);

... die Tätigkeiten, in denen das Leben der Welt sich äussert, (sind) begrenzt und alle Spezifikationen hartnäckig und zäh ... (16 401; pp. 14, 184);

Das Lebendige hat die Gabe, sich nach den vielfältigsten Bedingungen äusserer Einflüsse zu bequemen und doch eine gewisse errungene unterschiedene Selbständigkeit nicht aufzugeben. (9 657; p. 185);

... die vernünftige Welt sei ... auf ein folgereiches Tun entschieden angewiesen. (21 802; pp. 158, 179, 183);

Willst du dich am Ganzen erquicken,
So musst du das Ganze im Kleinsten erblicken. (1 410);

Wie fruchtbar ist der kleinste Kreis
Wenn man ihn wohl zu pflegen weiss. (1 669; pp. 55, 177);

... nur im Besonderen erkennt man, dass man Verwandte hat ... (11 893);

Dass es dem Menschen selten gegeben ist, in dem einzelnen Falle das Gesetz zu erkennen. Und doch, wenn er es immer in Tausenden erkennt, muss er es ja wieder in jedem einzelnen finden. (9 672-673; pp. 106, 107);

... haben wir diese (Ganzheit) nicht im Allgemeinen ... zu suchen, sondern ... in jedem einzelnen Behandelten ... (16 332-333; pp. 82, 192);

Eine geistige Form wird ... keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt, vorausgesetzt, dass ihr Hervortreten eine wahre Zeugung ... sei. Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende ... (8 497-498; p. 144)

For “nichts ist der Natur gemässer, als dass sie das, was sie im Ganzen intentioniert, durch das Einzelste in Wirksamkeit setzt” (17 155), and this most individual entity (Einzelste) is for Goethe preeminently the individual human being — and through his creative activity, the single true or perfect action or work:

... indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat ... (13 422; pp. 56, 63, 171, 173);

Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt ..., dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern. Denn wozu dient alle Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstrassen, von Kometen und Nebelflecken, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewusst seines Daseins erfreut? (13 417; pp. 56, 57, 76, 77, 113, 117-118, 154)

Und war es endlich dir gelungen,
Und bist du vom Gefühl
durchdrungen:
Was fruchtbar ist, ist wahr
Du prüfst das allgemeine Walten
"Vermächtnis" (I 515)

VI. Knowledge of the Life of the World or Whole of Culture

A. PURITY (REINHEIT), PURE CONSCIOUSNESS

Every individual can — and indeed, in Goethe's view, *must* — be conscious of the life of the world, the immanent whole of true or perfect works and existences continuously made concrete in the particular works of particular individuals. For, on the one hand, his creative life is dependent upon his assimilation of the true or perfect works of the world of culture, his liveliness, upon their life (pp. 160-162), and on the other, the world of culture alone guarantees his actions their meaning or worth (pp. 172-174). Only as concrete manifestation of the immanent relations between the totality of true or perfect works, or as recreative creation of this immanent whole, and hence only in terms of its relations to this totality, will the individual's action be intelligible to others as true or perfect, will it have consequence or be fruitful to their creative lives (pp. 175-177). In both respects, the individual's consciousness or knowledge of the life of the world or whole of culture is that of an *accord* (Einklang, Übereinstimmung) or *harmony* (Harmonie) with the world of culture, "*wozu (er) berufen ist*" (8 136); or the determinations of the individual's creative life considered in the preceding (unending activity, assimilation in one's own manner, acting as a whole, becoming thereby conscious of the principle of wholeness, etc.) necessarily include this further determination:

Ist man treu, das Gegenwärtige (i.e., "das Gehörige des Augenblicks," pp. 11, 17-18, 64, 167-171) festzuhalten, so wird man erst Freude an der Überlieferung haben, indem wir den besten Gedanken schon ausgesprochen, das lebenswürdigste Gefühl (i.e., the principle of wholeness (pp. 112-118)) schon ausgedrückt finden. Hierdurch kommen wir zum Anschauen jener Übereinstimmung, wozu der Mensch berufen ist ... (8 136; pp. 163-164);

... bei einer wahren Harmonie der Gemüter man einander immer wieder begegnet ... (Stein 3 248);

Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden;
Das alte Wahre, fass es an! (1 515; p. 183);

Und es ist das ewig Eine
Das sich vielfach offenbart;

...
... gestaltend, umgestaltend —
Zum Erstaunen bin ich da. (1 516; pp. 144, 146, 183);

An der Mannigfaltigkeit der Welterscheinungen (i.e., the multiplicity of true or perfect works as immanently related appearances of the world or whole of culture) freut sich der Lebemensch (i.e., the creative life of the individual is inseparable from his consciousness of this immanently related multiplicity) ... (21 850);

... wir (sind) doch eigentlich nur dadurch Menschen ..., dass wir unsern Zuständen eine gewisse Folge zu geben trachten ... Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, dass wir äusserlich bedingt sind ...; dass uns aber jedoch die höchste Freiheit übrig geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen ... (21 819; pp. 12 (f. 6), 42, 176, 207);

... jeder möchte etwas leisten und zwar das Rechte ..., das (kann aber) nur geschehen ..., wenn man mit und in einem Ganzen wirkt. (Stein 7 75; pp. 55, 57, 68, 161);

Der Lobgesang der Menschheit, dem die Gottheit so gerne zuhören mag, ist niemals verstummt, und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die durch alle Zeiten und Gegenden verteilten harmonischen Ausströmungen ... vernehmen. (16 340; pp. 151, 154, 155)

Moreover, the moment the individual acts as a whole, according to Goethe, he *will* be conscious or have knowledge of the world of culture. For in acting as a whole, the individual has expressed the multiplicity of his inborn and acquired individuality, his particular daemon and his previous relations with the outer world generally, but with the true or perfect works of others in particular, as a whole, has become thereby conscious of the universal principle of wholeness (pp. 85-91), and thus is now able to recognize that principle, not only as the animating or organizing quality of his inner life and the action or work he has just produced, but of those other true or perfect works as well. Through his acting as a whole, or in terms of his consciousness of the principle of wholeness relative to his own creative life, in other words, the

individual becomes conscious for the first time that the true or perfect works he previously assimilated and has creatively recreated in his own work *are* true or perfect, manifestations of the identical principle of wholeness. And as these works are immanently related in the world or whole of culture, appear true or perfect only in terms of that whole (pp. 172-173), his consciousness of them as true or perfect is already a consciousness *that* the world or whole of culture exists, already knowledge “Wie alles sich zum Ganzen webt, / Eins in dem andern wirkt und lebt” (5 157; pp. 95, 101, 103):

Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat *edle Geisterschaft verbunden*;
Das alte Wahre, fass es an!

.....
Sofort nun wende dich nach innen:
Das Zentrum findest du da drinnen
Woran kein Edler zweifeln mag.

.....
Du prüfst das allgemeine Walten,
Es wird nach seiner Weise schalten
Geselle dich zur kleinsten Schar. (1 515; pp. 105, 107, 183, 197, 207);

Wie kann sich der Mensch gegen das *Unendliche* stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: *Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut?* (8 131; pp. 60, 85, 86, 111, 160; as indicated on p. 160, the word “gleichfalls” points to the fact that when the individual is conscious of this middle point, he will think of himself or know himself “in der Mitte (einer) ewig lebendigen Ordnung”);

... das schöne Gefühl (i.e., the principle of wholeness) ..., dass ... *der Einzelne nur froh und glücklich sein kann, wenn en Mut hat, sich im Ganzen zu fühlen.* (10 425; pp. 56, 113, 116, 117; cf. 10 507-508 on p. 211);

Ist man treu, das Gegenwärtige festzuhalten, so wird man erst Freude an der Überlieferung haben, indem wir den besten Gedanken schon ausgesprochen, *das lebenswürdigste Gefühl schon ausgedrückt finden.* Hierdurch kommen wir zum Anschauen jener Übereinstimmung, wozu der Mensch berufen ist. (8 136; pp. 163-164, 206);

Indem er nun das Verhältnis zu seinesgleichen (i.e., actions and individual existences as immanently related images (Gleichnisse (pp. 142-143)), on the basis of the principle of wholeness and in terms of the world or whole of culture) *und also zur ganzen Menschheit* (i.e., the multiplicity of human life as a whole in the life of the ideal world of culture), *das Verhältnis zu allen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen* (i.e., the immanent

relations between all true or perfect members of the world of culture, arising in so far as each of these is essentially identical as manifestation of the principle of wholeness, and both identical and divergent as participating simultaneously in the real, temporal or accidental sphere), *durchschaut, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit*. (8 171; but conversely: *when the individual "lives in truth," i.e., when his creative life results in actions that are true, or when his existence is true, he will "see through to" or know the relation between true or perfect actions and existences in the life of the world*);

Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, (fühlt) er sich in der Welt als in einem grossen, schönen, würdigen und werten Ganzen ... (13 417; pp. 56, 57, 113, 117-118, 154, 205)

To be sure, the individual's knowledge of the world of culture is not fully developed in that one single moment in which he performs a given true or perfect action, arises only in terms of the particular true or perfect works and existences he is acquainted with and the state of his development generally at the moment of his creative act. It is rather more an *anticipation* (Ahnung) of the world of culture, a *hope* (Hoffnung) concerning his own relation to, and eventual knowledge of, this cultural whole:

Der Mensch ... hebt ... den Blick forschend und sehnend zum Himmel auf, ... weil er es tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei ... In dieser *Ahnung* liegt das Geheimnis des ewigen Fortstrebens ; es ist gleichsam der Hebel unseres Forschens und Sinnens ... (23 32; pp. 154, 168);

Wer an sich erfahren hat, was ein reichhaltiger Gedanke heissen will, er sei nun aus uns selbst entsprungen, oder von andern mitgeteilt und eingepflanzt, wird gestehen, was dadurch für eine leidenschaftliche Bewegung in unserm Geiste hervorgebracht werde, wie wir uns begeistert fühlen, indem wir alles dasjenige in Gesamtheit vorausahnen, was in der Folge sich mehr und mehr entwickelt, wozu das Entwickelte weiter führen soll. (11 414);

... es ist schwer, ja unmöglich, demjenigen, der nicht aus Liebe (i.e., the spiritual love that creates a "second self," a true or perfect work (p. 110, f. 25)) ... sich irgendeiner Betrachtung gewidmet hat und dadurch auch nach und nach zur genauern Erkenntnis ... gelangt ist, auch nur eine Ahnung des zu Unterscheidenden aufzuregen ... (11 752; context, p. 222);

... die Hoffnungen ..., dass die Menschen sich mit allen ihren Kräften (i.e., each acting as a whole), mit Herz und Geist, mit Verstand und Liebe vereinigen und von einander Kenntnis nehmen ... in (einem) allgemeinen ... Weltbund ... (17 771-772);

Hoffnung beschwingt Gedanken, Liebe Hoffnung ... (1 491);

Komm, hebe dich zu höhern Sphären!
Wenn er dich ahnet, folgt er nach.

(5 525; as will be seen in the final chapter, that individual participating in the higher life (das Höhere) of the world of culture is he who assimilates more extensively from it and therefore makes it more concrete, as a whole, in his true or perfect works (pp. 571-574, 584-590); this is then what the other individual here (i.e., Faust) anticipates)

This anticipation or hope, in turn, as necessary moment in the creative life of an individual, takes the conscious form of the idea of an *unending development* (unendliche Ausbildung (cf. pp. 15-18, 52-53)) *in relation to* the world of culture — namely, that he can and must strive to assimilate and creatively recreate ever more true or perfect works and thereby become ever more conscious of the world of culture, ever more knowledgeable of the immanent relations obtaining between true or perfect existences and works in the life of the world, ever more aware “(wie) alles sich zum Ganzen webt,/Eins in dem andern wirkt und lebt”:

In dieser Ahnung liegt das Geheimnis des *ewigen Fortstrebens* ...; es ist gleichsam der Hebel unseres Forschens und Sinnens ... (23 32; p. 209);

... er (wird) ein doppelt Unendliches gewahr, an den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse, an sich selbst aber die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht. (17 11; p. 52);⁵⁵

... ich kein anderes Bestreben kenne, als mich selbst, nach meiner Weise, soviel als möglich auszubilden, damit ich an dem Unendlichen, in das wir gesetzt sind, immer reiner und froher Anteil nehmen möge ... (Stein 8 297; pp. 46, 179);

... die höchste Freiheit ... geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen ...

Dies ist bald gesagt und geschrieben, steht aber auch nur als Aufgabe vor uns, deren Auflösung wir unsre Tage durchaus zu widmen haben. Jeder Morgen ruft zu: das Gehörige zu tun ... (21 819-820; partially quoted, pp. 11, 12 (note), 42, 176, 184, 207);

⁵⁵ This quotation applies specifically to living things generally, nature, and to scientific education. The preceding pages, however, will have sufficiently demonstrated that it reflects also Goethe's views on the creative liveliness of individuals, the life of the world of culture, and thus the education of individuals generally. Far from indicating that this passage is not necessarily relevant in the present context, the passage's particular contextual sense rather suggests the relationship of Goethe's natural philosophical thinking to his philosophy of human existence and creativity.

Alle Menschen guter Art empfinden bei zunehmender Bildung, dass sie auf der Welt eine doppelte Rolle zu spielen haben, eine wirkliche und eine ideelle, und in diesem Gefühl ist der Grund alles Edlen aufzusuchen. (10 507-508; p. 160. The feeling of the principle of wholeness (pp. 112-118) entails a perception (Empfindung) of the ideal role the individual has to play in the (ideal) world of culture, and hence of that world itself. This perception is clearer “bei zunehmender Bildung” — that is to say, the feeling, as consciousness of the principle of wholeness and necessarily also of the world of culture, is the driving form or basis (Grund) of the individual’s development, and through the latter, and in so far as the individual acts in accord with this feeling, of all that is “edel,” i.e., all true or perfect works.)

The individual’s simultaneous consciousness of the principle of wholeness as manifested in his own true or perfect action and the actions of other individuals, his conscious anticipation or hope thereby of the world of culture, the whole of true or perfect existences and works, and his conception of an unending development in relation to — and resulting knowledge of — this cultural whole, his harmony, in other words, in all of these respects with the world of culture — are indicated in Goethe’s thinking by the term *purity* (Reinheit):⁵⁶

Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, (fühlt) er sich in der Welt als in einem grossen, schönen, würdigen und werten Ganzen ..., das harmonische Behagen (gewährt) ihm ein *reines*, freies Entzücken ... (13 417; p. 209 et. al.);

Man kann dasjenige, was man besetzt, nicht *rein* erkennen, bis man das, was andere vor uns besessen, zu erkennen weiss. (16 13-14);

... ein Leben voll Tätigkeit und Übung kaum hinreicht unsre Erkenntnis auf den *höchsten Punkt der Reinheit* zu bringen. Und doch wäre nur diese Sicherheit und Gewissheit, die Dinge für das zu nehmen was sie sind, selbst die besten Sachen einander subordinieren zu können, jedes im Verhältnisse zum andern zu betrachten der grösste Genuss nach dem wir im Kunst- wie im Natur- und Lebenssinne streben sollten ... (19 45);

Wer das Vergangene kannte, der wüsste das Künftige; beides Schliesst an heute sich *rein*, als ein Vollendetes, an. (1 248; pp. 156, 176);

Die literarische Welt hat das eigne, dass in ihr nichts zerstört wird, ohne dass etwas Neues daraus entsteht ... Es bleibt in ihr dadurch ein ewiges Leben ... Das macht ..., dass alle, die *rein darinne leben*, eine Art von

⁵⁶ The term “purity” bears for Goethe not only on the individual’s knowledge of the world of culture, but denotes, as we shall see, a quality of perception (*reines Anschauen*, *reiner Sinn*) acquired in his unending development (pp. 513-515).

Seligkeit und Selbstgenügsamkeit genießen, von der man auswärts keinen Begriff hat. (19 260; pp. 156, 161, 169, 190);

Das Gewebe unseres Lebens und Wirkens bildet sich aus gar verschiedenen Fäden, indem sich *Notwendiges* (i.e., acting in accord with the principle of wholeness) und *Zufälliges* (i.e., accident, limitation, conditionality), *Willkürliches* (i.e., the individual as not acting in accord with the principle of wholeness, not doing his duty (Pflicht), not fulfilling the ideal determinations of his creative life (pp. 410-413)) und *Rein-Gewolltes* ... durcheinanderschränkt. (14 884; pp. 34, 106, 184);

Und nun dring ich aller Orten
Leichter durch die ewgen Kreise,
Die durchdrungen sind vom Worte
Gottes *rein-lebendiger* Weise. (3 398; cf. 1 514, p. 183; 1 325 and 1 324, p. 186, and this poem's fuller context, p. 521);

... ich kein anderes Bestreben kenne, als mich selbst, nach meiner Weise, *soviel als möglich auszubilden. damit ich an dem Unendlichen, in das wir gesetzt sind*, immer *reiner* und *froher Anteil nehmen möge* ... (Stein 8 297; pp. 46, 179, 210);

... die *Verdienste* früherer und mitlebender Männer sorgfältig und *rein anzuerkennen* ... (*ist*) *das sicherste Mittel eigener Bildung* ... (14 796);

Ist (das Genie) ... umgeben von schönen und edlen Gegenständen, in dem Umgange mit guten Menschen aufgewachsen, haben ihn seine Meister das gelehrt, was er zuerst wissen musste, um das übrige leichter zu begreifen, ... wurden seine ersten Handlungen so geleitet, dass er das Gute künftig leichter und bequemer vollbringen kann ..., so wird dieser Mensch ein *reineres*, vollkommneres ... Leben führen ... (7 129; p. 195);

... es besonders ... auf Ausbildung des Subjekts ankommt, dass es so *rein* und tief als möglich die Gegenstände ergreife ... (19 250);

(Der menschliche Geist) ... strebt nach Erfahrung und in ihr nach einer *erweiterten reinern Tätigkeit* ... (16 394; pp. 30-31, 36)

Conversely, the principle of wholeness that the individual is here simultaneously conscious of, both with respect to his own creative development and activity, and the life of the world of culture, is often qualified by Goethe as in this sense ideally pure.⁵⁷ Thus the middle point (pp. 84-92) is a pure middle point:

⁵⁷ In addition, works and existences, as manifesting the principle of wholeness, true or perfect, as related to other true or perfect works and existences, members of the world of culture, and as partaking thereby in the unending life of this cultural whole — are also termed in these respects pure by Goethe, or are considered to have in these respects an aspect of purity attaching to them (as opposed to their impurity in terms of their necessarily limited, individually-conditioned nature (pp. 232-233)).

Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn ... er sich fragt: Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung ... denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen *reinen Mittelpunkt* kreisend, hervortut? (8 131; p. 208 et. al.);

the idea (pp. 100-103), an idea of purity:

... möge die *Idee des Reinen* ... immer lichter in mir werden ... (Erg Bd 2 85; p. 100);

the spirit (pp. 107-112) must be used purely:

... *wie bedeutend* (i.e., in the senses 'important' and 'full of meaning (Bedeutung) in the life of the world' (pp. 172-175)) *es ist, die Grenzen des menschlichen Geistes immer näher kennen zu lernen* (i.e., the limitation (Begrenzung) of particular manifestations of the universal spirit or principle of wholeness in the life of the world), *und dabei immer deutlicher einzusehen, dass man nur desto mehr verrichten kann, je reiner ... man das Organ braucht, das uns überhaupt als Menschen und besonders als individuellen Naturen gegeben ist* (i.e., the pure use (reiner Gebrauch) of that organ entails in an individual's creative life an ever-growing knowledge of those limited manifestations of the spirit, or of the world of culture generally). (19 258; partially quoted, p. 108);

the heart (pp. 113-118) must be found to be pure:

Fahrt fort in unmittelbarer Beachtung der Pflicht des Tages und prüft dabei die *Reinheit eures Herzens* ... Wenn ihr sodann in freier Stunde aufatmet und euch zu erheben Raum findet, *so gewinnt ihr auch gewiss eine richtige Stellung gegen das Erhabene* (i.e., God, the spirit or soul of the world of culture (pp. 152-156, 178-179, 220-222)), *dem wir uns auf jede Weise verehrend hinzugeben, jedes Ereignis mit Ehrfurcht zu betrachten und eine höhere Leitung darin zu erkennen haben.* (8 457)

In the following, we shall refer to the various conscious determinations falling under Goethe's concept of purity, the individual's awareness of the principle of wholeness in relation to his own creative life and works and those of other individuals, the anticipation or hope in — and the idea of an unending development in relation to — the world of culture founded on that awareness, his harmony or accord in these respects with the life of the world, as all preconditions of his eventual knowledge, with the term *pure consciousness*.

B. THE INDIVIDUAL'S NOTIONS (BEGRIFFE)

An analysis of the knowledge of the world of culture deriving from the individual's pure consciousness faces the difficulty that in Goethe's view all of the various particular determinations he makes, at a given moment in his development, are already unconsciously contained in or entailed by his consciousness *that* he has acted as a whole and *that* his own and the other true or perfect works he is acquainted with are true or perfect, i.e., represent merely a conscious working out (Entwicklung), occurring at various levels of abstraction subsequent to his creative act and pure consciousness, of what the individual knows essentially unconsciously, in so far as he acts as a whole. In this respect, the conscious determinations the individual makes of the life of the world are essentially simultaneous for Goethe, inextricably or immanently related, regardless of the degree of their abstraction — and the actual order in which he makes them, or even the extent he does so, is accidental, arbitrary. This applies, moreover, at *every* stage of the individual's development, to all instances of knowledge, individually and then collectively, following all occasions in which he acts as a whole and enjoys pure consciousness. Now whereas this view is mirrored in the form Goethe's own statements of the subject take — namely, in that his utterances concerning knowledge of the life of the world constitute, on the surface at least, a mere plurality with no apparent rational order or connection, *we* must begin somewhere and attempt to detail and analyze Goethe's views rationally, considering first this determination, then a second, and so forth. Such an analysis is attempted in the following — whereby *we* shall begin with certain abstract, preliminary or formal characteristics of the individual's knowledge, then proceed to consider his actual, concrete knowledge of particular moments of the world of culture (given particular works and existences as manifesting the principle of wholeness, for example), and finally treat more general knowledge. But it must be emphasized that the order yet forth here is not Goethe's own, that the sequence of determinations of the individual's knowledge of the life of the world could be reversed, and would still correspond to Goethe's thinking: the individual's general knowledge is just as much a generalization effected by his understanding of his concrete knowledge, as the latter is a

concretization or specification, again realized by his understanding, of the former; and the form of the individual's concrete and general knowledge can just as much be thought to represent an abstraction from the knowledge he has already obtained as it can be considered to precede that knowledge. The important thing, in attempting to grasp Goethe's thinking on knowledge of the world of culture, is to see the totality of these determinations in their simultaneity or interdependence. Hence what follows is merely a possible rational order to Goethe's thoughts on this knowledge, a vehicle used first to develop the plurality of his views, but then to show their underlying simultaneity or interdependence, and thus ultimately, to demonstrate the necessary arbitrariness for Goethe of this order, or any other rational analysis of the individual's knowledge of the world of culture.

Furthermore, it can also be mentioned here, in anticipation of the following, that the difficulty *we* face in analyzing Goethe's views is faced by the individual himself, according to Goethe, in attempting to grasp his knowledge of the world. For the individual can make his conscious determinations only in temporal succession, both following each particular instance where he acts as a whole and has pure consciousness, and then over a series of such instances — and thus makes them only in abstraction from each other, or cannot *consciously* form or hold all of the several determinations emerging from pure consciousness simultaneously. His knowledge is consequently for Goethe, as we shall see, ultimately limited or deficient, “gestaltlos” and “endlos” (10 671; pp. 371, 374, 378, 495), circumscribed both by the incommensurable unconscious nature of the creative acts from which it arises, and by the individual's own limited or conditioned relations to the world of culture (or by the fact that his development in relation to the world of culture is in this sense indeed unending).

These introductory comments having been made, our analysis of the individual's knowledge of the world of culture can begin with an examination of certain determinations of that knowledge following directly from the concept of purity or pure consciousness, as developed in the preceding. Having himself acted as a whole, the individual is simultaneously conscious, as was said, of the principle of wholeness

with respect to his own inner life and the action or work he has produced, and at the same time, of this principle as manifested in the true or perfect works he had previously assimilated, or these works as true or perfect (pp. 207-208). Now on the one side this pure consciousness involves, as was shown earlier, the individual's *conviction* (Überzeugung) or *certainty* (Gewissheit, Sicherheit) *that* he has acted as a whole, has exerted or “poured” the full multiplicity of his inborn and acquired individuality, his daemon and his previous relations with the outer world, in terms of his assimilation of the possibilities and strictures of a given form of activity, into his action or work, has expressed this inner multiplicity, as a whole, in terms of the outer multiplicity of his work (pp. 67-74, 86-92). Or conversely, the individual is conscious that the outer multiplicity of his work, as a whole, manifests, or has a relation to, this inner multiplicity. In this respect, the individual knows himself and knows the outer world generally, or his self-knowledge and knowledge of the outer world is a function of his conviction or certainty that he has acted as a whole, or that his particular action or work has a relation to his inner life as a whole (pp. 78-83). At this point, however, though *we* have seen that the individual's individuality, existence, creative life generally and knowledge of the world are conditioned (bedingt) or limited (begrenzt) by or in terms of the particularity of his individuality, his relations with the world, his creative acts themselves, and the conditioned or limited nature of the world about him, the individual does not yet know himself, his existence, creative life, and the outer world itself, as conditioned or limited — and thus knows both himself and the world only abstractly.

On the other side, the individual's pure consciousness involves the conviction or certainty *that* the other true or perfect works he is acquainted with are true or perfect (pp. 207-208) — that is to say, conviction or certainty with respect to these works and the existence and creative lives of the individuals who produced them, a projection (verstehen aus sich selbst), in other words of the essential determinations of his own existence and creative life, which he is now conscious of in relation to the principle of wholeness and his own created work, onto the existences and creative lives of the individuals who produced those works: the conviction or certainty that they have

acted as wholes, expressed, in accordance with the principle of wholeness, the full multiplicity of their inborn and acquired individualities, given their assimilation of the possibilities and strictures of particular forms of activity, in terms of the outer multiplicity of these works; or that these works are true or perfect because the particular existence of the individuals who produced them was true or perfect, or that, conversely, the truth or perfection of the latter can be deduced from the former; or, finally, the conviction or certainty that his and their works, as well as his and their existences, are images (*Gleichnisse*, *Spiegelungen*) of each other as manifestations of the principle of wholeness:

Alle gesunden Menschen haben die Überzeugung ihres Daseins *und eines* Daseienden um sie her. (9!526; pp. 51, 76; whereby, however, real or proper existence is ideally equivalent for Goethe to true or perfect existence: “Der Begriff vom Dasein und der Vollkommenheit ist ein und eben derselbe” (16 841; p. 140));

Der Mensch erlangt die Gewissheit seines dadurch, dass er das Wesen ausser ihn (i.e., in the present context, particular actions or works, or through his understanding of these works, other individuals) *als seinesgleichen*, *als gesetzlich* (i.e., conforming to the law or principle of wholeness) *anerkennt* (i.e., the certainty of one’s own existence, or that one has acted as a whole, is simultaneous with the certainty of the existence of others, or that they have acted as wholes). (16 912; p. 76);

Wir finden uns genötigt, *der Erfahrung* (i.e., here, the experience of the actions (and existences) of others) *gewisse Ideen* (i.e., the universal idea or principle of wholeness as certain (gewiss) in its particular manifestations in the particular existences and works of particular individuals — the individual himself, and others) *aufzudringen*. (Erg Bd 2 240);

... verstehen heisst, dasjenige, was ein anderer ausgesprochen hat, aus sich selbst entwickeln (i.e., in terms of one’s own creative life, and ultimately, the conviction or certainty of one’s own existence) ... (Stein 7 285);

Der Mensch ... bleibt ... innerlich einem ewigen Schwanken, von aussen einer immer störenden Einwirkung ausgesetzt, bis er ein für allemal den Entschluss fasst, zu erklären, das Rechte sei das, was ihm gemäss ist (i.e., not only as to be assimilated in his own manner (pp. 45-49), but as essentially conforming to his own creative life). (10 508; p. 46);

Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Bewusstsein eigener Gesinnungen und Gedanken, das Erkennen seiner selbst, welches ihm die Einleitung gibt, auch fremde Gemütsarten ... zu erkennen. (14 756);

Man kann dasjenige, was man besitzt (i.e., one's individuality, existence and works), nicht rein erkennen, bis man das, was andere vor uns besitzen, zu erkennen weiss. (16 13-14; p. 211; conversely, when one does have pure consciousness, one will know or recognize both one's own "possessions" and those of others);

Es kommt ... nur darauf an, dass die Menschen sich durch einen dritten (i.e., a "third thing" (Drittes), an action that is a true or perfect creative recreation of other true or perfect actions (pp. 167-171)) begreifen lernen. (18 755);

Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt (i.e., the outer world generally, but the ideal world of culture in particular), die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird ...

Am allerförderlichsten aber sind unsere Nebenmenschen, welche den Vorteil haben, uns mit der Welt aus ihrem Standpunkt zu vergleichen und daher ... Kenntniss von uns zu erlangen ... Ich habe daher in reiferen Jahren grosse Aufmerksamkeit gehegt, inwiefern andere mich wohl erkennen möchten, damit ich in und an ihnen, wie an so viel Spiegeln, über mich selbst und über meine Inneres deutlicher werden könnte. (16 880; partially quoted, pp. 79, 81, 149);

Die Existenzen fremder Menschen sind die besten Spiegel, worin wir die unsrige erkennen können. (18 743; p. 149);

Das Wichtigste bleibt ... das Gleichzeitige (i.e., simultaneous in the world of culture, as images (Gleichnisse) of each other), weil es sich in uns am reinsten abspiegelt, wir uns in ihm. (9 544);

Du gleichst dem Geist, den du begreifst ... (1 159; and conversely, 'you understand the spirit (i.e., a given individual's existence or work as specification of the universal spirit), that you (i.e., in your existence or work) are an image of');

Die schönste Metempsychose ist die, wenn wir uns im andern wieder auftreten sehn. (9 545);

... bei einer wahren Harmonie der Gemüter man einander immer wieder begegnet ... (Stein 3 248; p. 207);

... was eine Spiegelung im Sittlichen heissen wolle, hat ein jeder schon, wenn auch unbewusst (i.e., assimilation of true or perfect images of the principle of wholeness, without knowing that these are true or perfect, prior to pure consciousness), an sich selbst erfahren und wird, sobald er erst aufmerkt, fassen und begreifen, wieviel er ihr im Leben zu seiner Bildung schuldig geworden. (14 896-897; pp. 160-161);

Es ist der Mühe wert, lange zu leben und die mancherlei Pein (i.e., accident, limitation, etc.) zu ertragen, die ein unerforschlich waltendes Geschick in unsere Tage mischt, wenn wir zuletzt über uns selbst durch andere aufgeklärt werden (i.e., and simultaneously: 'when their existence and works are explained through our existence and works'), und das Problem unseres Strebens ... sich in der Klarheit der Wirkungen auflöst, die

wir hervorgebracht haben (i.e., as well as the actions that they have produced). (Stein 7 242);

Dieser schöne Begriff ...

... erfreue dich hoch: die heilige Muse
Bringt harmonisch ihn dir ...

... du schauest ... die liebliche volle Gewissheit.
(1 521; see context, p. 236);

Werdet ihr in jeder Lampe Brennen
Fromm *den Abglanz höhern Lichts erkennen*

...
Da ist unsers Daseins Kaisersiegel,
Uns und Engeln reiner Gottesspiegel ...
(3 387; pp. 143, 150, 153)

As was the case with the certainty or conviction of his own existence, however, the individual's certainty or conviction of these other individuals does not yet entail, at this point in our analysis of his knowledge of the world, real knowledge of them, or is only the abstract beginning of that knowledge: for he does not yet know those individuals and their works in their concrete, particular nature, as limited or conditioned unique moments of the life of the world.

But further: the individual's pure consciousness does though immediately involve conscious awareness of the concrete nature of his work and existence, and those of these other individuals, in one respect — namely, in terms of their shared positive or substantive particularity (pp. 162-167). For the individual himself has created a true or perfect work only in so far as he has been stimulated in his creative life by the true or perfect works of others (pp. 160-162), and his work is true or perfect, or meaningfully appears as true or perfect, only as the creative recreation, animation (*Belebung*, *Beseelung*) or unification (*Vereinigung*) of the true or perfect works of others with respect to their substantive or positive particularity (pp. 167-174). The individual's true or perfect work *must* consequently have to a certain extent this positive or substantive particularity in common with these other works (and they, possibly, with each other); and in being conscious that his and their works and existences are true or perfect, and are members of the world of culture, he *will* therefore be aware of the concrete substantive or positive identity linking them. On the other hand, however,

since he is not yet conscious of the particular limited or conditioned nature of his own existence and work and those of these other individuals, he is aware only of the *identical* use made of this substantive or positive particularity, not of the *diverging*, individually-conditioned use made of it — and thus does not yet *know* the positive or substantive particularity shared by his and their works and existences (or does not yet know his and their works and existences as *related* to each other in terms of it), or knows it only abstractly.

These three initial moments of the individual's knowledge of the life of the world following or entailed by his pure consciousness, his conviction or certainty of his own existence and works and that of other individuals, his awareness of points of concrete positive or substantive identity between them (and thus, in an abstract sense, of their relations to each other), generalized or conceived universally as encompassing the totality of human experience, constitute the individual's *belief* (Glauben) — the belief, namely, that the principle of wholeness, though in itself, or apart from its manifestations in particular human works and existences, unknowable or incommensurable (pp. 87, 89-92, 97, 99, 103, 105-106, 110-111, 115-116), is indeed universal in human experience, and knowable in its manifestations; the belief, in other words, 1) that the principle of wholeness represents the essential moment of the creative life of every individual, regardless of the particularity of his individuality and existence; 2) that it is ideally manifested in every action or work, regardless of the particularity of its appearance; 3) that an ideal, eternal world or whole of immanently related true or perfect actions and existences, immanent in the real, temporal world, thereby has life or exists, and that the life or existence of this world is knowable in terms of the relations between its members, or the effects (Wirkungen), the consequences (Folgen) or fruitfulness (Fruchtbarkeit) of one true or perfect work or existence for other true or perfect works and existences; and 4) that the principle of wholeness, as universal principle, "Weltgeist," "Weltseele," God, underlies — and is knowable as underlying — the life or existence of this ideal cultural whole, the relations between true or perfect works and existences:

Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, hebt doch den Blick forschend und sehnend zum Himmel auf, der sich in unermesslichen Räumen über ihm wölbt, weil er es tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermögen. (23 32; pp. 154, 159, 168, 209);

... trägt uns oft das Leben
Über Menschen-Tun und Weben,
Wie auf unsichtbarem Thron,
Und wir schaun — uns hebt der Glaube! —
In die tiefe Region. (JA 9 261);

... die Überzeugung, dass gar vieles nebeneinander bestehen kann und muss, was sich gern wechselseitig verdrängen möchte (i.e., in terms of the diverging particularity, the limitation or conditionality, of individual existence and actions); der Weltgeist ist (tolerant) ... (21 686; p. 178);

Der Glaube sei ein grosses Gefühl von Sicherheit (i.e., certainty of existence, based on the feeling or principle of wholeness, but as embracing all individuals) *für die Gegenwart und Zukunft* (i.e., in terms of what is fitting at the moment for all particular individuals, and the consequences or fruitfulness of their true actions in the life of the world (pp. 175-177)), *und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergrosses, übermächtiges und unerforschliches Wesen. ... Der Glaube sei ein heiliges Gefäss, in welches ein jeder sein Gefühl, seinen Verstand, seine Einbildungskraft* (i.e., all of his faculties, the whole of his inner life), *so gut als er vermöge, zu opfern bereit stehe* (i.e., and which belief includes the conviction that every individual ideally makes this “sacrifice,” acts continually as a whole, in accordance with the principle of wholeness). (10 671);

Der Glaube an den einigen Gott wirkt immer geisterhebend, indem er den Menschen auf die Einheit seines eignen Innern zurückweist. (3 438);

Wer darf ihn nennen

Und wer bekennen:

Ich glaub Ihn!

(i.e., the universal principle of wholeness is itself unknowable,

Wer empfinden

Und sich unterwinden

Zu sagen: Ich glaub Ihn nicht!

— but knowable in its manifestations:)

Der Allumfasser,

Der Allerhalter,

Fasst und erhält Er nicht

Dich, mich, sich selbst?

(i.e., in the existences and works of all individuals, and:

Wölbt sich der Himmel nicht
dadoben?

Liegt die Erde nicht hier
unten fest? (5 250);

in the life of the world immanent in the
real, temporal world)

Glaube ist Liebe (i.e., spiritual love (p. 110, f. 25)) *zum Unsichtbaren* (i.e., the principle of wholeness as in itself unknowable (cf. “unsichtbarem Thron,” JA 9 261, p. 221)), *Vertrauen aufs Unmögliche* (i.e., the action manifesting the principle of wholeness as ultimately incommensurable, not graspable

by the understanding alone (pp. 67-70, 89-92, 144-146, and below, pp. 376-395)), *Unwahrscheinliche* (i.e., truth or perfection as particular appearance (*Erscheinung*), and yet necessarily also despite the conditionality or limitation of its appearance; hence belief in “das Unwahrscheinende” of appearances.) (9 609);

... *das Einfache* (i.e., the principle of wholeness, or an action or work as manifesting the principle (pp. 137-139; see in particular 21 825 and 9 630, p. 140)) *verbirgt sich im Mannigfaltigen* (i.e., the multiplicity of an action, or of an individual’s individuality and existence, as manifesting the principle of wholeness — but in such a way that this principle is “hidden,” appears as a manifest secret (pp. 137-138)), *und da ist’s. wo bei mir der Glaube eintritt* ... (WA IV 49 250);

Was ist denn Glauben? Die Erzählung einer Begebenheit für wahr halten, was kann mir das helfen? Ich muss mir ihre Wirkungen, ihre Folgen zueignen können (i.e., the individual’s belief leads him to comprehend or know the true or perfect action in terms of its effect, consequences or relations with other true or perfect actions in the life of the world). Dieser zueignende Glaube muss ein eigener, dem natürlichen Menschen ungewöhnlicher Zustand des Gemüts sein. (7 424);

... kannst du glauben, so sollst du begreifen ... (9 566);

... es ist schwer, ja unmöglich, demjenigen, der nicht aus Liebe ... sich irgendeiner Betrachtung gewidmet hat und dadurch auch nach und nach zur genauern Kenntnis und zur Vergleichungsfähigkeit gelangt ist, auch nur eine Ahnung des zu Unterscheidenden aufzuregen, weil denn doch immer zuletzt in solchem Falle an Glauben, an Zutrauen Anspruch gemacht werden muss. (11 752; partially quoted, p. 209);

Auf
Glaube Liebe Hoffnung
ruht des Gottbegünstigten Menschen
Religion Kunst Wissenschaft
diese nähren und befriedigen
das Bedürfnis
anzubeten hervorzubringen zu schauen
alle drei sind eins ... (21 329; p. 191)

This belief is both itself conscious knowledge of the world of culture as a whole, the actual commencement of the individual’s *knowledge* of the world following pure consciousness, and the abstract basis from which all further determinations the individual makes of the life of the world are developed — mediates, in other words, between the initial experience of pure consciousness and the conscious working out of the detailed knowledge implicit in that experience. For here the world of culture is not grasped on the basis of the truth or perfection of only some of its parts or members (i.e., those that this particular individual is acquainted with), but is conceived in

its universality; nor does the individual here merely hope for or anticipate knowledge (pp. 209-210), but his belief consciously comprises essential moments of the life of the world (principle of wholeness, individual activity, manifestations of the principle of wholeness, relations, particularity, incommensurability, etc.). On the other hand, this belief is only the commencement of the totality of the individual's knowledge: for he has not yet filled it out or made it concrete in the knowledge of particular moments of the life of the world, does not yet know the latter in their concrete limitation or conditionality (although consciousness of the general necessity of limitation or conditionality is included in his belief).

More particularly, for *us* having already considered the essential determinations of Goethe's notion of the life of the world, the whole of true or perfect works and existences, the four moments of the individual's belief indicated on page 220 are simultaneous, immanently related, or each of them implies the others. For the individual whose knowledge we are here analyzing, they are simultaneous as well — but only in the sense that these four moments, or this belief as comprised of these four moments, are unconsciously contained in and presupposed by his pure consciousness. Here, however, or subsequent to his pure consciousness and as the abstract beginning of his knowledge of the world of culture, these four moments are conscious, or are contained in his conscious belief. But as only the abstract beginning of that knowledge, as not yet filled out or made concrete in particular knowledge of particular limited or conditioned works and existences, and of the positive or substantive identity linking these works and existences as nevertheless employed in an individually-conditioned or divergent manner, and thus of these as related to each other in the life of the world, the four moments of the individual's belief are not yet consciously integrated as four necessary aspects of one belief in the universality of the principle of wholeness — and thus can have the appearance for the individual at this stage (and for us, as analyzing his knowledge) of constituting four separate articles of belief. This fact, in turn, is reflected in the form Goethe's statements on belief take: none of the passages cited above, abstracted from the whole of Goethe's

writings and from each other in particular, clearly sets forth the four moments of this belief in their necessary interrelation.

In terms then of his conviction or certainty that he and other individuals have acted as whole individuals in the creation of true or perfect works, in making their existence true or perfect, his awareness of an identical concrete substantive or positive particularity linking his and their works and existences, and in concretization of his belief in the universality of the principle of wholeness with respect to these concrete moments of the life of the world, the individual can be said at this point in our analysis of his knowledge — but in anticipation of the only progressive elucidation of the full sense of this term for Goethe emerging in the now following pages — to develop *notions* (Begriffe) with his understanding (Verstand) of these moments, to consciously *comprehend* (begreifen) the objects (Phänomene, Gegenstände, Dinge, Sachen) that are included (inbegriffen) in his pure consciousness:

Begriff ist Summe ... der Erfahrung; (ihn) zu ziehen, wird Verstand ... erfordert. (9 643);

... kannst du glauben, so sollst du begreifen ... (9 566; p. 222)

Das Wahre ...; wir können dem Wunsch nicht entsagen, es ... zu begreifen. (17 639)

Conversely, the individual's notions, at least with respect to Goethe's philosophy of human existence and creative activity, can be provisionally characterized as conscious knowledge pertaining to and deriving from particular moments of the life of the world of culture, the whole of true or perfect works and existences, *as* moments in the life of this ideal cultural whole.⁵⁸

The remainder of this chapter will now be devoted to an examination of these notions, considering them first formally, generally, and then in determination of the

⁵⁸ The individual's notions *derive* from the life of the world, as a whole, in the sense that both the knowing individual and the individuals whose works and existences he comprehends must be stimulated in their creative lives by the true or perfect works and existences of others (and can be so only in terms of the relations of these latter works and existences to still other works and existences, and ultimately, in terms of the whole of the world of culture (pp. 160-162, 171-180), must all act as a whole and recreate the world of culture in true or perfect works, must all have pure consciousness — for this one knowing individual to obtain his knowledge.

various kinds of notions found in Goethe's thinking, next treating the actual notions of the life of the world developed by Goethe, and finally considering the ultimate status of these notions in his philosophy of human existence and activity as a whole. The *formal* nature of the individual's notions is expressed or indicated by Goethe with a variety of contrary terms (ideal-real, unlimited-limited, identical-different, etc.), each pair entailing determinations that must be attached simultaneously to the objects an individual wishes to comprehend (an apparent exception being the form of relation (Verhältnis, Bezug, Beziehung), which, however, includes the contrary determinations identity and difference (pp. 236-237)).⁵⁹ Goethe's use of precisely these terms (as well as other synonymous expressions which can be introduced (or reintroduced) at this point in our discussion) to characterize formally the individual's notions of the life of the world, each being asserted with its opposite in forming a given notion, can be thought to follow, on the one hand, from the nature of the objects those notions are meant to comprehend (true or perfect works and existences, and the positive particularity uniting them, *as* moments of the life of the world), or on the

⁵⁹ Goethe does not always expressly indicate that he is formally characterizing a notion when he is doing so in fact, i.e., does not always use the term "Begriff" in his statements concerning simultaneous ideal and real determination, unlimited and limited determination, etc., of the object that is to be comprehended, nor does he always explicitly indicate that that object is in fact a moment in the life of the world. Moreover, in certain cases he mixes these determinations, speaking, for example, of simultaneous ideal and limited determination, unlimited and real determination, and so forth. Nevertheless, the occasions where he does use the term "Begriff" in conjunction with these simultaneous determinations, and where these objects are explicitly indicated as moments of the life of the world, or at least are implicitly indicated as such, given an understanding of the whole of his thought, suffice, in an immanent-systematical sense, to clarify the occasions where he does not. And the fact that Goethe mixed these terms, far from evidencing rational inconsistency, in fact are rather indications of the underlying or immanent consistency of the whole of his thought on the individual's knowledge of the world (the *apparent* terminological imprecision of certain of his formal characterizations of an individual's notions arising only when these are not considered in relation to the totality of his utterances, as a whole, and as all pertaining, through their interrelations, to the life of the world).

In particular, whereas the first of the contraries cited in the following (ideal, inner, unconditioned, unlimited, identical, etc.) are immediately intelligible as all pertaining to a given object as manifestation of the universal principle of wholeness (das Eine), the second terms (real, outer, conditioned, limited, different, etc.) present a multiplicity of determinations whose relation to each other and to the former is not immediately apparent. But in this way, it could be said, Goethe gives a terminological image (Bild) of what this formal aspect of the individual's notions is meant to comprehend (umfassen, begreifen) — namely, the sphere of appearance, multiplicity (das Mannigfaltige, Vielfache), reality and so forth, in which the life of the ideal world of culture and all of its members is immanent (an image to be sure, which can be comprehended as such only when the reader himself grasps the multiplicity of these terms in their larger immanent-systematic function and significance).

In short, Goethe's statements on the formal nature of the individual's notions constitute another instance where he as it were leaves it to the reader to make a whole of his thinking, or where the whole of his thought is only immanent in the circumstances of its utterance, and where the content and form of his philosophy, and how his thought is expressed and how it is to be understood, are one.

other, from the ideal functioning of the understanding (*Verstand*). As the latter is discussed only in the last chapter in the section dealing with the mental faculties (pp. 478-503), only the former derivation of the formal nature of a notion can be considered here.

Now the ideal world of culture consists for Goethe, as has been seen, of the totality of true or perfect manifestations of the principle of wholeness, true or perfect individual works and existences — each of these being a unified multiplicity (*Einheit*) or whole (*Ganzes*), and thereby identical, unlimited, unconditioned, necessary, as manifestation of that principle; and divergent, limited, conditioned, accidental, as being a concrete particular multiplicity (*Mannigfaltigkeit*) reflecting the particular inborn individuality of a given individual, his particular relations with, or assimilation of, the outer world generally and world of culture in particular, and thus his particular acquired individuality. Moreover, these works and existences, as reflecting assimilation and creative recreation of the world of culture, i.e., of each other, are concretely *related* to each other (as well as reflective of, and in this sense related to, the particular inborn and acquired individualities of the individuals involved); and this relation, in turn, or the positive particularity uniting these works and existences, can be thought to be unconditioned, unlimited, necessary, etc., as bearing on true or perfect works and existences, and conditioned, limited, accidental, as bearing on these latter, in so far as they are themselves conditioned, limited, accidental, etc.; or the substantive particularity uniting true or perfect works and existences, the concrete basis of their relation, can be thought identically (i.e., to have been used identically) or divergently. Further: the totality of concretely related true or perfect works and existences, the ideal world of culture, is immanent in the real or temporal world, the sphere of appearance, particularity, conditionality, limitation or accident generally (since each of these manifestations of the principle of wholeness is a concrete particular multiplicity, conditioned, limited or accidental); and the unending life of the former arises in terms of the perpetual assimilation and creative recreative of the true or perfect works of others, or of the positive particularity uniting them, in this sense, of their concrete relations to each other — and ultimately, through their re-

lations to each other and to still other moments of the life of the world, to the whole of the world of culture — each particular work and existence appearing true or perfect, not only as manifestation of the principle of wholeness, but in terms of its relations with other true or perfect works and existences, or as itself a member of this whole.

Thus Goethe first of all says that the individual forms a notion of true or perfect works and existences, and of the positive particularity they share, by simultaneously attaching to them an *ideal* determination, and a *real, empirical* or *earthly* (irdische) determination:

... alles, was uns umgibt, (hat) eine doppelte Seite, eine ideelle und eine empirische, eine ideelle, insofern es seiner inneren Natur gemäss gesetzlich fortwirkt (i.e., in accordance with the law or principle of wholeness); eine empirische, welche uns in der mannigfaltigsten Abwechslung als unregelt erscheint, und so *müssen wir dasselbe von beiden Seiten betrachten, wenn wir davon richtige Begriffe fassen wollen.* (12 641);

Wir leben in einer Zeit, wo wir ... angeregt fühlen, die beiden Welten, denen wir angehören, die obere und die untere, als *verbunden* zu betrachten, *das Ideelle im Reellen anzuerkennen* ... (17 696; pp. 152, 154, 155, 156, 160, 184);

Wer wagt, ein Herrschendes

(i.e., the principle of wholeness, God, the spirit or soul of the world)

zu leugnen, das

Sich vorbehält, den Ausgang unsrer Taten

Nach seinem einzgen Willen zu bestimmen?

Doch wer hat sich zu seinem hohen Rat

Gesellen dürfen? Wer Gesetz und Regel

(i.e., the law or rule of wholeness),

Wonach es ordnend spricht, erkennen mögen?

Verstand empfangen wir, uns mündig selbst

Im irdischen Element zurechtzufinden

(i.e., the understanding with its notions grasps manifestations of the principle of wholeness as simultaneously real or earthly) ... (6 341; pp. 105, 107)

Or put another way, the individual is said by Goethe to form a notion of these moments of the life of the world by conceiving them as simultaneously having them an *inner* determination (innere Bestimmung, Bestimmung nach innen), and an *outer* determination (äussere Bestimmung, Bestimmung nach aussen):

Der Mensch, indem er alle Dinge auf sich bezieht (i.e., not only in the sense that he assimilates them in his own manner, in accordance with his particular individuality, but in terms of his belief in the universality of the principle of wholeness, or his certainty or conviction that other individuals have acted as whole individuals), *wird dadurch genötigt, alle Dingen eine innere Bestimmung nach aussen zu geben; und es wird ihm dieses um so bequemer, da ein jedes Ding, das leben soll* (i.e., in the present context, the lively individual or the lively action or work), *ohne eine vollkommene Organisation* (i.e., without being perfect, a manifestation of the principle of wholeness in the life of the world) *gar nicht gedacht werden kann.* (17 228; p. 80);

... wir können uns selbst nicht lange als Einheit denken (i.e., a unified multiplicity, a whole), *so finden wir uns zu zwei Ansichten genötigt, und wir betrachten uns einmal als ein Wesen, das in die Sinne fällt* (i.e., in the sphere of appearance, as outwardly determined), *ein andermal als ein anderes, das nur durch den innern Sinn* (i.e., in terms of the principle of wholeness, as inwardly determined, and simultaneously, in accord with the ideal determination of both the outer senses and the inner sense (pp. 503-530)) *oder durch seine Wirkungen bemerkt werden kann.* (17 117; in fact, the determinations of knowledge and activity here are simultaneous: the individual knows himself as a whole only through his activity (durch seine Wirkungen), and knows himself and his actions as appearances, outwardly determined, only in so far as they are inwardly determined, conform to or manifest the principle of wholeness);

Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird (i.e., the “Theorie” or knowledge of the object arises when it is simultaneously considered as inwardly determined, manifesting the principle of wholeness, and outwardly or empirically determined; and this is only possible when the knowing individual “makes himself inwardly identical with the object,” i.e., acts as a whole and becomes conscious of the principle of wholeness, enjoys pure consciousness). (17 723);

Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Bewusstsein eigener Gesinnungen und Gedanken, das Erkennen seiner selbst, welches ihm die Einleitung gibt, auch fremde Gemütsarten *innig* zu erkennen. (14 756; p. 217; not stated in this passage, but rather implied, are the individual’s knowledge of himself as inwardly determined person, and of the outward determination of the attitudes, thoughts, or inner lives and works generally, of these other individuals);

Die wahren Weisen fragen, wie sich die Sache verhalte in sich selbst (i.e., as inwardly determined) und zu andern Dingen (i.e., as outwardly determined, in terms of its relations with other objects (pp. 236-239) ... (9 592; p. 173);

Die grosse Schwierigkeit bei psychologischen Reflexionen ist, dass man immer das *Innere und Äussere* (i.e., in the first instance, inward and outer determination of an individual’s existence and works; and upon this basis, inborn and then acquired individuality (Innere) in relation to the world (Äussere), the multiplicity of an individual’s inborn and acquired individuality (Innere) as reflected in his works (Äussere), etc.) *parallel oder*

vielmehr verflochten betrachten muss. Es ist immerfort ... Einatmen und Ausatmen des lebendigen Wesens; kann man es auch nicht aussprechen, so beobachte man es genau und merke darauf. (9 528);

Es hat sich ... zu allen Zeiten ein Trieb hervorgetan, die lebendigen Bildungen (i.e., again, in the present context, lively individuals and works) als solche zu erkennen, ihre äussern sichtbaren, greiflichen Teile im Zusammenhange zu erfassen, sie als Andeutungen des Innern aufzunehmen und so das Ganze in der Anschauung gewissermassen (i.e., 'in a certain sense,' and 'according to the certainty (Gewissheit) of an individual's existence') zu beherrschen. (17 13; the relevance of this passage from Goethe's "Bildung und Umbildung organischer Naturen" to the living actions of individuals, their creative liveliness and development (Bildung), to their actions as wholes (Ganzen), or these individuals as wholes, is in this case suggested by Goethe himself in the passage's immediate continuation: "Wie nah dieses wissenschaftliche Verlangen mit dem Kunst- und Nachahmungstriebe zusammenhänge, braucht wohl nicht umständlich ausgeführt zu werden." (cf. in this context, 17 11, p. 210));

... bei allem was uns überliefert, besonders aber schriftlich überliefert werde, komme es auf den Grund, auf das *Innere* ... des Werks an; *hier liege das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüstliche, und keine Zeit, keine äussere Einwirkung noch Bedingung könne diesem innern Urwesen etwas anhaben* (i.e., but true or perfect works, or the substantive particularity shared by them, necessarily have also an outer aspect, are conditioned, etc. (in the case of substantive particularity, as being used in an individually-conditioned manner); or this outer aspect is "mit dem Innern verwandt" (see following)) ... *So sei nun Sprache, Dialekt, Eigentümlichkeit, Stil und zuletzt die Schrift als Körper eines jeden geistigen Werks* (i.e., one manifesting the spirit or principle of wholeness) *anzusehn: dieser* (i.e., the outer aspect of the work), *zwar nah genug mit dem Innern verwandt, sei jedoch der Verschlimmerung, dem Verderbnis ausgesetzt:* wie denn überhaupt keine Überlieferung ihrer Natur nach ganz rein gegeben wurde, in der Folge jederzeit vollkommen verständlich sein könnte, jenes wegen Unzulänglichkeit der Organe, durch welche überliefert wird, dieses wegen des Unterschieds der Zeiten, der Orte, besonders aber wegen der Verschiedenheit menschlicher Fähigkeiten und Denkweisen ...

Das Innere, Eigentliche einer Schrift ... zu erforschen, sei daher eines jeden Sache ...; alles Aussere hingegen, ... habe man der Kritik zu überlassen, welche, wenn sie auch imstande sein sollte, das Ganze zu zerstückeln und zu zersplittern (i.e., conceiving the particular multiplicity of a work, or the multiple use made of a given element of substantive particularity, as such, as consisting of divergent moments, or in its outward, limited or conditioned nature — when proceeding in conjunction with the attribution of an inner determination (etc.) to this work or substantive element, this "criticism" being a necessary moment in examining (forschen, ansehen) a true or perfect work or substantive element, in forming a notion of the latter (pp. 330-332); and when not, an error or false (pp. 440-449)), *dennoch niemals dahin gelangen würde, uns den eigentlichen Grund* (i.e., inner determination), *an dem wir festhalten, zu rauben* (i.e., since the individual's notions, his "criticism," arise — or should arise — in terms of his consciousness that this work is true or perfect, or that a given substantive element is employed in true or perfect works; in short, in terms of his pure consciousness, his conviction or belief, his simultaneous inner and outer determination:) ...

Diese (ist eine) aus Glauben und Schauen entsprungene Überzeugung ... (10 558; partially quoted, pp. 24, 93, 131, 161)

Next, a notion of particular moments of the life of the world is considered by Goethe to be formed when the individual conceives them as simultaneously *unconditioned* (unbedingt) and *conditioned* (bedingt), *unlimited* (unbegrenzt, unbeschränkt) and *limited* (begrenzt, beschränkt), *necessary* (notwendig) and *accidental* (zufällig):

Jeder Mensch findet sich von den frühesten Momenten seines Lebens an, erst unbewusst, dann halb, endlich *ganz bewusst*, immerfort *bedingt, begrenzt* in seiner Stellung. (Goethe then proceeds to consider how the individual becomes completely conscious of the conditionality or limitation of his existence, proceeding first with a description of the state of the individual where this conditionality or limitation is not yet conscious, or only “half” conscious:) Weil aber niemand Zweck und Ziel seines Daseins kennt, vielmehr das Geheimnis desselben von höchster Hand verborgen wird (i.e., in so far as he has not created a true or perfect manifestation (offenbares Geheimnis) of the incommensurable universal principle of wholeness, thereby perfecting his existence (Dasein), enjoying pure consciousness), so tastet er nur, greift zu, lässt fahren, steht stille, bewegt sich, zaudert und übereilt sich, und auf wie mancherlei Weise denn alle Irrtümer entstehen, die uns verwirren. ...

Glücklicherweise sind alle diese ... Fragen durch (einen) unaufhaltsam tätigen Lebensgang beantwortet. Fahrt fort in unmittelbarer Beachtung der Pflicht des Tages und Prüft dabei die Reinheit eures Herzens und die Sicherheit eures Geistes. Wenn ihr sodann in freier Stunde aufatmet und euch zu erheben Raum findet (i.e., pure consciousness following the performance of a true or perfect action), *so gewinnt ihr auch gewiss eine richtige Stellung gegen das Erhabene* (i.e., the universal principle of wholeness — and thus also, through pure consciousness, certainty (Sicherheit, Gewissheit), a “richtige Stellung” with respect to oneself in particular, complete consciousness (ganz(es) Bewusst(sein)) of one’s conditioned or limited existence; or the answer (Antwort) to the latter question (Frage)), *dem wir uns auf jede Weise verehrend hinzugeben, jedes Ereignis mit Ehrfurcht zu betrachten und eine höhere Leitung darin zu erkennen haben.* (8 456-457; pp. 5, 22, 26, 35, 213);

... der Mensch (ist) ... zugleich unbedingt und beschränkt ... und ... dieser Widerspruch (sollte) durch alle Kategorien des Daseins sich an ihm manifestieren und ein vollkommenes Bewusstsein (i.e., knowledge of this unconditionality and limitation) *sowie ein entschiedener Wille* (i.e., acting as a whole, the source of this knowledge) *seine Zustände begleiten ...* (10 387; pp. 32, 33, 34, 35);

(Der menschliche Geist) strebt nach Erfahrung und in ihr nach einer erweiterten reinern Tätigkeit ... Wie er vorschreitet, fühlt er immer mehr,

wie er bedingt sei ...: denn ans Wahre ... sind notwendige Bedingungen des Daseins gebunden. (16 394; pp. 30-31, 36, 212);

Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, dass wir äusserlich bedingt sind, vom ersten Atemzug bis zum letzten; dass uns aber jedoch die höchste Freiheit übrig geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst (i.e., as inwardly determined — or unconditioned) dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen (i.e., and which can then — and must be examined (betrachtet)) ... (21 819; pp. 12 (f. 6), 42, 176, 184, 207, 210);

Dass das Bedingte zugleich unbedingt sei. ... (Wir erfahren) es ... alle Tage ... (17 704);

Das reine Phänomen (i.e., the phenomenon or object appearing to pure consciousness) ...

... (Hier) wird ... nach Bedingungen (gefragt), unter welchen die Phänomene erscheinen ... (16 871; fuller context, p 239);

... bedenken, dass jeder Künstler auf gar vielfache Weise bedingt ist, durch sein besonderes Talent, durch Vorgänger und Meister, durch Ort und Zeit, durch Gönner und Besteller. (11 501-502; pp. 24, 27, 165);

... wie bedeutend es ist, die Grenzen des menschlichen Geistes (i.e., the limitation of particular manifestations of the universal spirit in individual existences and works) immer näher kennen zu lernen ... (19 258; p. 213);

Bedenke man ... die wundersame Komplikation der menschlichen Natur, in welcher sich die stärksten Gegensätze vereinigen, Materielles und Geistiges, ... *Beschränktes und Grenzenloses* ... (11 520; p. 33);

... bei aller Unvollständigkeit des Literarwesens, finden wir tausendfältige Wiederholung, woraus hervorgeht, wie beschränkt des Menschen Geist und Schicksal sei. (9 526; p. 5);

... wie ich die Menschen sehe, scheint mir in ihrer Natur immer eine Lücke (i.e., limitation) zu bleiben, die nur durch ein entschieden ausgesprochenes Gesetz (i.e., manifestation of the law or principle of wholeness) ausgefüllt werden kann (i.e., which the individual also “sees” or considers in forming a notion of another). (7 566; pp. 4, 105, 107);

Das Gewebe unseres Lebens und Wirkens bildet sich aus gar verschiedenen Fäden, indem sich Notwendiges und Zufälliges durcheinanderschränkt. (14 884; pp. 34, 106, 184, 212);

Die vernünftige Welt ist als ein grosses unsterbliches Individuum zu betrachten, das *unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich ... über das Zufällige zum Herrn macht.* (9 554; pp. 154, 155, 157, 184);

Man mag sich die Bildung und Wirkung der Menschen unter welchen Bedingungen man will denken, so schwanken beide durch Zeiten und Länder, durch Einzelheiten und Massen ... *Gesetz und Zufall greifen ineinander*, der betrachtende Mensch aber kommt oft in den Fall, beide

miteinander zu verwechseln (i.e., but not always — will not, if he has pure consciousness) ... (16 341; pp. 26, 105, 157, 184);

Indem er nun das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit (i.e., 'humanity generally,' and 'humanity, in so far as it is a whole'), das *Verhältnis zu allen irdischen Umgebungen, notwendigen und Zufälligen* (i.e., these surroundings as simultaneously necessary, in accord with the principle of wholeness, and accidental) *durchschaut*, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit. (8 171; pp. 208-209);

... erkennen ... wie das Merkwürdigste und Grösste von bedeutenden Menschen (i.e., those who have performed true or perfect actions meaningful in the life of the world (pp. 172-174)) unter den sonderbarsten Zuständen und Zufälligkeiten geleistet worden. (21 854)

Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür
Und Gesetz, von Freiheit und Mass ...,
Vorzug und Mangel erfreue dich hoch ...

.....
Keinen höhern Begriff erringt der sittliche Denker,
Keinen der tätige Mann, der dichtende Künstler ...
(1 521; see context, p. 236)

But now further: a work or existence (or the positive particularity uniting works and existences) is also termed *pure* (rein) by Goethe, in so far as it is true or perfect, that is to say, inwardly determined, ideal, unconditioned, necessary, etc. (or concretely unites such works and existences) — and thus, in particular, in so far as it makes possible, and provides the object of, pure consciousness; *impure* (unrein), however, as particular, outwardly determined, real, conditioned or accidental work or existence (or as particular positive element pertaining to particular works and existences, and thus as itself outwardly determined, real, conditioned, and so forth).⁶⁰ It follows that the formal nature of a notion of a given moment in the life of the world is also indicated in Goethe's statements asserting (explicitly or implicitly) the necessity of simultaneous pure and impure determination of such an object:

Das reine Phänomen steht ... als Resultat aller Erfahrungen und Versuche da
(i.e., the knowing individual's own experience and works, and that of

⁶⁰ Just as then conditionality, limitation, accident, etc., are preconditions of all appearances of the unconditioned, unlimited or necessary principle of wholeness, of all truth or perfection, and just as, as we shall see, in this sense falsity is the precondition of truth for Goethe, so impurity is the precondition of purity — or all that is pure is in a certain sense impure (but not vice versa); cf. pp. 427-429.

other individuals; on true or perfect actions as “Versuche,” see pp. 109-110, 134-135, 176 (16 848), 202)... *Um es darzustellen, bestimmt der menschliche Geist das empirisch Wankende, schliesst das Zufällige aus, sondert das Unreine ...*

... (Hier) wird nicht nach Ursachen gefragt, sondern nach Bedingungen, unter welchen die Phänomene erscheinen ... (16 871; p. 231);

... keine Überlieferung (kann) ihrer Natur nach ganz rein gegeben (werden) ... (10 558; see context, p. 229-230);

So wunderbar ist dies Geschlecht gebildet,
So vielfach ist's verschlungen und verknüpft,
Dass keiner in sich selbst, noch mit den andern
Sich rein und unverworren halten kann. (6 196);

Das Gewebe unseres Lebens und Wirkens bildet sich aus gar verschiedenen Fäden, indem sich Notwendiges und Zufälliges, Willkürliches (cf. p. 414) und Rein-Gewolltes ... durcheinanderschränkt. (14 884; see context, p. 231);

Werdet ihr *in jeder Lampe Brennen*
Fromm den Abglanz höhern Lichts erkennen,
Soll euch nie ein Missgeschick verwehren
(i.e., outer determination, conditionality, accident, etc. — or impurity)
Gottes Thron am Morgen zu verehren.

Da ist unsers Daseins Kaisersiegel,
Uns und Engeln *reiner Gottesspiegel,*
Und was nur am Lob des Höchsten stammelt
(i.e., as conditioned, accidental — impure)
Ist in Kreis um Kreise dort versammelt. (3 387; pp. 157, 219 et. al.)

Finally, and more consistently, from the point of view of an explicit systematic expression of his thinking on the individual's knowledge of the life of the world of culture (cf. 225 (f. 29)), the knowing individual is said by Goethe to comprehend a particular moment of this cultural whole, first of all, when he conceives it as simultaneously 1) *identical* (identisch, eins, einerlei, einfach), i.e., a) as a unified multiplicity or whole manifesting the principle of wholeness, and thus also b) as commensurate in this respect with other such manifestations (in the case of positive particularity, as identically expressed in true or perfect works and existences); and as 2) *different* (verschieden) or *divergent* (getrennt, gesondert), i.e., a) as a particular multiplicity (Mannigfaltigkeit, Vielheit) whose (Teile) are different or divergent from each other, and thus also b) as a particular moment in the life of the world differing or diverging, in its particular nature, from other moments (in the case of positive

particularity, as expressed divergently in particular true or perfect works and existences):

Das reine Phänomen steht ... als Resultat aller Erfahrungen und Versuche da ... Um es darzustellen, bestimmt der menschliche Geist das empirisch Wankende, schliesst das Zufällige aus, sondert das Unreine ...
... (Hier) wird ... nach Bedingungen (gefragt), unter welchen die Phänomene erscheinen; es wird ... ihr ewiges Wiederkehren unter tausenderlei Umständen, ihre *Einerleiheit und Veränderlichkeit angeschaut und angenommen, ihre Bestimmtheit anerkannt* ... (16 871; partially quoted, pp. 231, 232, 232-233);

Wir leben in einer Zeit, wo wir uns täglich mehr angeregt fühlen, die beiden Welten, denen wir angehören, die obere und die untere, als verbunden zu betrachten, das Ideelle im Reellen anzuerkennen ...
Nachdem wir uns ... zu dieser Einsicht erhoben, so sind wir nicht mehr in dem Falle, ... die Erfahrung der Idee entgegen zu setzen, wir gewöhnen uns vielmehr die Idee in der Erfahrung aufzusuchen, *überzeugt, ... dass der Mensch in allem was er beginnt, eine Idee verfolge. wobei freilich zu bedenken ist, dass die Idee in ihrem Entspringen und ihrer Richtung vielfach erscheint* ... (17 696, partially quoted, pp. 100, 152, 154, 155, 156, 160, 184, 227);

Unser ganzes Geschäft ist ... die *einfachste Erscheinung* (i.e., "einfach," as manifesting the principle of wholeness; cf. the note to WA IV 49 250, p. 222) *als die mannigfaltigste, die Einheit als Vielheit zu denken.* (17 697);

... das Einfache verbirgt sich im Mannigfaltigen und da ist's, wo bei mir der Glaube eintritt (i.e., this is what produces the individual's belief, in so far as he performs a true or perfect action, a unified multiplicity, a manifest secret; and this form then characterizes the individual's knowledge developed upon the basis of his belief) ... (WA IV 49 250; p. 222);

Sobald wir einen Gegenstand in Beziehung auf sich selbst (i.e., as inwardly determined multiplicity, a whole) ... betrachten ..., so werden wir mit einer ruhigen Aufmerksamkeit uns bald von ihm (i.e., as a whole, unified multiplicity), seinen Teilen ... einen ziemlich deutlichen Begriff machen können. (16 845; see context, p. 235);

Die Lust zum Wissen wird bei dem Menschen zuerst dadurch angeregt, dass er bedeutende Phänomene (i.e., in the present context, meaningful actions or works, actions or works with consequences in the life of the world, or the existence of individuals producing such works (pp. 172-177)) *gewahr wird, die seine Aufmerksamkeit an sich ziehen. Damit nun diese dauernd bleibe, so muss sich eine innigere Teilnehme* (i.e., these actions or existences conceived consciously as manifestations of the principle of wholeness, as inwardly determined) *finden, die uns nach und nach mit den Gegenständen bekannter macht. Alsdann bemerken wir erst eine grosse Mannigfaltigkeit* ... (16 19; continuation below)

Or, in other words, the knowing individual in his notion-forming activity is secondly said to *compare* (vergleichen) particular moments of the life of the world, true or perfect works and existences (or to compare the use made of the positive particularity shared by these works and existences) — that is to say, to *unite* (vereinigen, verbinden, verknüpfen) them (conception of each work or existence as unified multiplicity and as essentially identical with others as manifestation of the principle of wholeness, and of the identical use made of given substantive elements), and simultaneously to *distinguish* or *differentiate* (unterscheiden) them, to *sever* (sondern, trennen) them in this sense (conception of the particular multiplicity of each work or existence, as such, and then of the differing particular nature of each; as well as of the divergent use made of their common positive particularity):

Alsdann bemerken wir erst eine grosse Mannigfaltigkeit, die uns als Menge entgegendringt. Wir sind genötigt, zu sondern, zu unterscheiden und wieder zusammenzustellen, wodurch zuletzt eine Ordnung entsteht die sich mit mehr oder weniger Zufriedenheit übersehen lässt. (16 19);

Sobald wir einen Gegenstand in Beziehung auf sich selbst ... betrachten ..., so werden wir mit einer ruhigen Aufmerksamkeit uns bald von ihm, seinen Teilen ... einen ziemlich deutlichen Begriff machen können. Je weiter wir diese Betrachtungen fortsetzen, je mehr wir Gegenstände untereinander verknüpfen desto mehr üben wir die Beobachtungsgabe, die in uns ist. (16 845; partially quoted, p. 234);

Der Dinge, die wir gewahr werden, ist eine ungeheure Menge ... Seelen, die eine innre Kraft haben (i.e., strength to act as a whole (pp. 399-401), and hence to conceive things in terms of their inward determination), sich auszubreiten, fangen an zu ordnen, um sich die Erkenntnis zu erleichtern, fangen an zu fügen und zu verbinden, um zum Genuss zu gelangen. (16 842);

Dich im Unendlichen zu finden,
(i.e., the eternal, unending world of culture)
Musst unterscheiden und dann verbinden ... (1 524);

... nur (derjenige) allein zu denken vermag, der genugsam getrennt hat, um zu verbinden, genugsam verbunden hat, um wieder trennen zu mögen. (16 925);

Das Wissen beruht auf der Erkenntnis des zu Unterscheidenden ... (9 645);

... es ist schwer, ja unmöglich, demjenigen, der nicht aus Liebe und Leidenschaft sich irgendeiner Betrachtung gewidmet hat und dadurch auch nach und nach zur genauern Kenntnis und zur Vergleichungsfähigkeit

gelangt ist, auch nur eine Ahnung des zu Unterscheidenden aufzuregen, weil denn doch immer zuletzt in solchem Falle an Glauben, an Zutrauen Anspruch gemacht werden muss. (11 752; pp. 209, 222);

Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür
Und Gesetz, von Freiheit und Mass, von beweglicher Ordnung,
Vorzug und Mangel erfreue dich hoch: die heilige Muse
Bringt harmonisch ihn dir, mit sanftem Zwange belehrend.
Keinen höhern Begriff erringt der sittliche Denker,
Keinen der tätige Mann, der dichtende Künstler ...

Freue dich, höchstes Geschöpf der Natur, du fühlst dich fähig,
Ihr den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang,
Nachzudenken. Hier stehe nun still und wende die Blicke
Rückwärts, prüfe, vergleiche, und nimm vom Munde der Muse,
Dass du schauest, nicht schwärmst, die liebliche volle Gewissheit.
(1 521; partially quoted, pp. 219, 232)

But then thirdly, since the three moments thus far considered separately, true or perfect works, true or perfect existences, and moments of concrete positive or substantive particularity uniting these works and existences, are (subjectively) simultaneous or interdependent — that is to say, related — moments of the individual's pure consciousness; and since true or perfect works and existences are in fact (objectively) related to each other in the world of culture, through their common substantive particularity; since, in other words, true or perfect works — in themselves, and as known by a particular individual — are not only *divergent* from each other in terms of their concrete nature, as particular, outwardly determined, real, conditioned, limited, accidental or impure multiplicities (and thus as manifesting not only the principle of wholeness, but particular relations of an individual's inborn individuality to his acquired individuality, of his acquired individuality to the outer world generally and world of culture in particular), and essentially *identical* to each other as manifestations of the principle of wholeness, as unified multiplicities, inwardly determined, unconditioned, unlimited, necessary, pure; but simultaneously identical and divergent, inwardly and outwardly determined, unconditioned and conditioned, unlimited and limited, necessary and accidental, pure and impure, in terms of their concrete nature, i.e., are concretely *related* (verknüpft, verbunden, verflochten, verwandt,

vereinigt) to each other⁶¹ — it follows that the individual is said by Goethe to comprehend particular moments of the life of the world as moments of the life of the world under the form of *relation* (Verhältnis, Bezug, Beziehung, Verwandtschaft) or *consequence* (Folge):

Was ist Kultur anderes als ein höherer Begriff von ... Verhältnissen? (23 485);

Der Mensch ... ist ... von manchen notwendigen Verhältnissen (i.e., as noted on p. 169, relations arising in terms of the ideal necessity of the principle of wholeness) *gebunden. Wer diese nicht kennt oder in Liebe umwandeln will* (i.e., in fact, the individual's transformation, creative recreation, of these relations, his animation of a "second self" through spiritual love, and his knowledge of these relations, are essentially simultaneous or interdependent — even though the latter is temporally subsequent to the former), *der muss unglücklich werden.* (9 541; partially quoted, pp. 21, 169);

Sobald wir einen Gegenstand in Beziehung auf sich selbst und in Verhältnis mit andern betrachten ..., so werden wir mit einer ruhigen Aufmerksamkeit uns bald von ihm, seinen Teilen, seinen Verhältnissen einen ziemlich deutlichen Begriff machen können. Je weiter wir diese Betrachtungen fortsetzen, je mehr wir Gegenstände untereinander verknüpfen, desto mehr über wir die Beobachtungsgabe, die in uns ist. (16 845; partially quoted, pp. 234, 235);

Der Dinge, die wir gewahr werden, ist eine ungeheure Menge; die Verhältnisse derselben, die unsre Seele ergreifen kann, sind äusserst mannigfaltig. Seelen, die eine innre Kraft haben (i.e., as noted on p. 235, the strength to act as a whole, and thus to have pure consciousness, conceive things in terms of their inner determination, etc.), sich auszubreiten,

⁶¹ Not only are the works and existences (i.e., acquired individuality, development in the world, creative life generally, etc.) of a multiplicity of individuals simultaneously identical to and divergent from — i.e., related to — each other, but so are the works and existence of one and the same individual. For the individual is continually developing, i.e., his existence at a particular moment is not wholly identical with, but only related to, his existence at other moments (identical inborn daemon, partially identical acquired individuality, but also divergent acquired individuality through continual assimilation and creative recreation of the world, the true or perfect works of others the positive particularity common to them, etc.). Moreover, the multiplicity of an individual's inborn and acquired individuality at a particular moment of his development, while expressed as a whole in a true or perfect work, is expressed in terms of the particular, concrete multiplicity of that work, and therefore is only related to the latter. These circumstances are then also comprehended under the form of relation, in knowing or forming a notion of this particular individual.

It can also be stressed here that the existence of an individual — in particular, the particular multiplicity of his inborn and acquired individuality — can only be comprehended or known (compared to the existence of other individuals, conceived as identical to and divergent from them, related to them, etc.), in so far as his existence is true or perfect, i.e., only in so far as he has expressed the multiplicity of his inborn and acquired individuality as a whole in the creation of a true or perfect member of the world of culture, and thus only in terms of the *positive or substantive* particularity his work and existence have in common with other members of the world of culture (pp. 242-244).

fangen an zu ordnen, um sich die Erkenntnis zu erleichtern, fangen an zu ... verbinden, um zum Genuss zu gelangen. (16 842; partially quoted, p. 235);

... ein Leben voll Tätigkeit und Übung kaum hinreicht unsre Kenntnis auf den höchsten Punkt der Reinheit zu bringen. Und doch wäre nur diese Sicherheit und Gewissheit, die Dinge für das zu nehmen was sie sind, selbst die besten Sachen einander subordinieren zu können, jedes im Verhältnisse zum andern zu betrachten der grösste Genuss nach dem wir im Kunst- wie im Natur- und Lebenssinne streben sollten ... (19 45; pp. 164, 211);

Habt ihr ... die innern Verhältnisse einer Handlung (i.e., the relations of a work to the creating individual's inborn and acquired individuality (thus also his relations to the outer world generally and world of culture in particular) and to the works of others (thus also the relations of this work or this individual's individuality and existence to the individuality and existence of the individuals creating those other works — as all founded on the principle of wholeness, determined inwardly) *erforscht? Wisst ihr mit Bestimmtheit* (i.e., with the certainty (Gewissheit, Sicherheit — Bestimmtheit) of pure consciousness, with respect to that action's particular nature (Bestimmtheit)) *die Ursachen zu entwickeln warum sie geschah, warum sie geschehen musste?* (4 425);

Indem er ... *das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen* (i.e., outer surroundings as simultaneously necessary and accidental, but thereby related in the life of the world; or the relations between things in the life of the world as presenting both a necessary and accidental aspect) *durchschaut, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit.* (8 171; pp. 208-209, 232);

Das geringste Produkt der Natur hat den Kreis seiner Vollkommenheit in sich (i.e., in the present context, the outer whole (Kreis) of an individual, his true or perfect work or existence, as inwardly determined, in accord with the principle of wholeness), *und ich darf nur Augen haben, um zu sehen, so kann ich die Verhältnisse entdecken* (i.e., the relations implied by, or obtaining for, this true or perfect work or existence) *ich bin sicher* (i.e., has certainty (Sicherheit, Gewissheit) or conviction (Überzeugung)), *dass innerhalb eines kleinen Zirkels* (i.e., in the present context, a particular action or work that is a whole) *eine ganze wahre Existenz beschlossen ist.* (19 45; pp. 140, 145, 202; as to this passage's pertinence to the perfection or truth of individual actions and existence, and thus to the individual's knowledge of the relations obtaining for particular actions and existences, see 1 325, 19 84 and 12 391, p. 140; 16 843, p. 141);

Wir können das Ganze (i.e., the whole action or work, the wholeness of an individual producing such a work, the world or whole of actions and existences that are wholes) *einteilen* (i.e., conscious separation of the parts or moments of these wholes, establishment of the multiplicities organized in them into wholeness — but as severed from each other, conceived in their particularity). *Dies gibt Verhältnisse* (i.e., between the parts of the whole work, between the various aspects of the creating individual's inborn and

acquired individuality, between his work and his individuality, and between a plurality of works and existences in the life of the world). (16 906);

Das Wahre...: wir schauen es ... in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir ... können dem Wunsch nicht entsagen, es ... zu begreifen. (17 639; pp. 186, 224 et. al.);

Lasse uns von Morgen zum Abend das Gehörige tun und gebe uns klare *Begriffe von den Folgen der Dinge* (i.e., the individual's performing what is fitting at a particular moment and his notions of the consequences (Folgen) of works and existences in the life of the world are simultaneous, interdependent in his pure consciousness; hence Goethe continues:) ... Möge die Idee des Reinen ... immer lichter in mir werden. (Erg Bd 2 85; pp. 100, 213);

... (meine) Art ..., die mich nötigt, alle (Phänomene) in einer *gewissen Folge* der Entwicklung zu betrachten und die Übergänge vor- und rückwärts aufmerksam zu begleiten. Denn dadurch gelangte ich ganz allein zur lebendigen Übersicht, aus welcher ein Begriff sich bildet ... (17 717);

... (der) Begriff vom Neben- und Miteinander ... (i.e., the notion of the relations or consequences of particular moments of the life of the world; cf. in this regard, for example, the passage quoted above: "Worauf man ... höchst aufmerksam zu sein Ursache hat, das sind die Korrelate, die Bezüge, die sich als Resultate neben- und zusammenwirkender Tätigkeiten hervortun." (17 744; p. 188)). (19 462; fuller context, p. 357);

Das reine Phänomen steht ... als Resultat aller Erfahrungen und Versuche da ... Um es darzustellen, bestimmt der menschliche Geist das empirisch Wankende, schliesst das Zufällige aus, sondert das Unreine ... (Hier) wird ... nach Bedingungen (gefragt), unter welchen die Phänomene erscheinen; es wird ihre konsequente Folge, ihr ewiges Wiederkehren unter tausenderlei Umständen, ihre Einerleiheit und Veränderlichkeit angeschaut und angenommen, ihre Bestimmtheit anerkannt und durch den menschlichen Geist wieder bestimmt.

Eigentlich möchte diese Arbeit nicht spekulative genannt werden, denn es sind am Ende doch nur, wie mich dünkt, die praktischen und sich selbst rektifizierenden Operationen des gemeinen Menschenverstandes, der sich in einer höhern Sphäre (i.e., the world of culture; see pp. 479-486, 497-498) zu üben wagt. (16 871; pp. 231, 232-233, 234)

Now since the life of the world of culture arises for Goethe 1) in terms of the true or perfect works and existence of *one* actually existing individual, as entailing the assimilation and creative recreation of the true or perfect works and existences of other actually existing individuals, or of the positive particularity common to them, but then 2) includes for this single individual in his unending development an ever-growing multiplicity of assimilated and creatively recreated particular true or perfect

works and existences, and 3) is believed and finally known by that individual to embrace the works and existences of all possible individuals, in so far as their works and existences are true or perfect; or since that individual's pure consciousness, while 1) pertaining to his own works and existence and those particular true or perfect works and existences he is acquainted with at a particular moment in his development, nevertheless 2) includes the belief, anticipation or hope in the *whole* of the world of culture, as encompassing all particular true or perfect works and existences, the idea of an unending development in relation to, and eventual knowledge of, this cultural whole — it follows that we can distinguish three *kinds or categories of notions* in Goethe's thought:⁶²

concrete notions pertaining to the individual's own individuality, existence and works, and that of an at first limited number of other particular individuals, as well as to the relations between these other individuals to each other and to the knowing individual; and then to an ever-growing multiplicity of particular, actually existing individuals, works, and relations between them (notions of particular kinds of activity, particular historical eras or nations, particular positive elements, etc.): pp. 245-324;

general notions such as that of the principle of wholeness, truth, life, human existences, conditionality and unconditionality, etc., arising in so far as the knowing individual subtracts the moment of concrete actual particularity from his concrete notions, or in so far as he generalizes his concrete notions;⁶³ and pertaining to all possible individual works and existences and relations between them in the life of the world: pp. 325-341;⁶⁴

and *the notion* (der Begriff), or the notion of all notions (Der Begriff der Begriffe, der Begriff des Begriffes), i.e., the notion held by all possible actually existing individuals and embracing all their concrete and general notions — the notion of the life of the world of culture: pp. 341-346.

⁶² The antithesis to each of these three kinds of notions, to these as true or living notions (pp. 354-363), is for Goethe a false or abstract notion (pp. 440-449).

⁶³ Given the simultaneity or interdependence of all the individual's notions in Goethe's thinking, however, it is just as valid to say that his concrete notions represent the concrete application to particular cases of general notions of the life of the world.

⁶⁴ While the moment of particularity, hence conditionality, limitation, accident, divergence, etc., is thus subtracted from the objects of the individual's general notions, these being themselves rather moments of the life of the world he forms a general notion of, all the individual's general notions are also held under the form of identity-difference or relation (and thus in an expanded sense, of inward-outward determination, unconditionality-conditionality, necessity-accident, etc.): namely, in so far as each general notion refers to a particular — and in this sense, divergent, limited (etc.) — moment of a plurality of immanently related general moments pertaining to the life of the world, or as all included under the notion (der Begriff) of the life of the world (pp. 241-242, 341-346).

It must be emphasized, however, that these three categories are not explicitly set forth as such or developed by Goethe himself. Rather, it is argued, they are *implied* by his philosophy of human existence and creative activity generally, his expressed views on the world of culture and on individual knowledge of the life of this cultural whole, his own notions or judgements of particular individual works and existences, and of the relations between them, and in particular, by the manifold use of the term “Begriff” in his thought.

Furthermore, with respect to the multiplicity of concrete and general notions formed by a given individual, it must also once again be stressed that they are in Goethe’s view essentially simultaneous, interdependent, immanently related as pertaining to the life of the world — subjectively, as contained in, or following from, his pure consciousness, his belief, anticipation and hope, and as ultimately constituting together, or contained under, *one* notion (den Begriff); objectively, as pertaining to objects that are in fact inextricably related with each other in the life of the world. Thus, for example, the individual’s notion of himself is inextricable from his knowledge of other individuals; but his knowledge of both himself and these other individuals is possible only in terms of the notions he forms of his and their true or perfect works, and hence only in terms of a notion of the common positive or substantive particularity his and their works share with each other (each of these moments being understood or comprehended under the form of identity-difference, relation, or inner-outer determination, purity-impurity, etc.). These concrete notions, in turn, lead to (epistemologically speaking) or derive from (logically speaking) — that is to say, are simultaneous or inextricable from — one general notion of human existence, one general notion of truth or perfection, one general notion of common positive particularity, etc., in terms of which they, the concrete notions, are related under the form of identity and difference (identical, as falling under this general notion, but different, with respect to their particular nature). The general notions that the individual forms, on the other hand, as pertaining to general moments of the life of the world, are themselves also formed and held under the form of identity-difference or relation (and in this sense, of unconditionality-conditionality,

purity-impurity, etc.):⁶⁵ as distinct moments (difference) of a plurality of moments (relation) constituting (epistemologically speaking) or deriving from (logically speaking) one notion (den Begriff) of the life of the world (identity). This, we might say, is the dialectic of Goethe's notion (Dialektik des Begriffes / Dialektik der Begriffe): the assertion of one particular concrete or general notion involves always, or can be made only in terms of, is therefore limited or conditioned with respect to, the totality of concrete and general notions that the individual forms in his knowledge of the world, or as all constituting or contained under one notion (den Begriff).

Finally, it must also be emphasized that all the individual's notions pertain only, strictly speaking, to the life of the world of culture, i.e., to concrete, particular works and existences that are related to each other as members of this whole, true or perfect, and to general moments of the life of the world encompassing all possible immanently related true or perfect works and existences. A given knowing individual's concrete and general notions are strictly speaking only possible, in other words, when *both* he himself and those whose particular works and existences he is acquainted with have been stimulated by the world of culture in their creative lives, have assimilated and creatively recreated it, acting as whole individuals, perfecting their existences, in the performance of true or perfect actions, unified multiplicities, wholes, that are thereby related to each other, members of the world of culture. For only then will this knowing individual have pure consciousness, belief, anticipation or hope in the life of the world, and will he be able to grasp his and their works and existences, and relations between them under the forms of unconditionality-conditionality, necessity-accident, relation, etc. Or in short, true notions pertain for Goethe, strictly speaking, only to true objects, and only in so far as a given knowing individual's existence is true, entails activity in accord with the principle of wholeness.⁶⁶ Conversely, when the knowing individual himself and the individuals

⁶⁵ Cf. p. 240 (f.64), and pp. 339-341 below.

⁶⁶ In this way, Goethe maintains the gnoseological immanence of the ideal world while nevertheless upholding its ontological transcendence (as opposed, as will be seen in Appendix III, to the philosophies of Kant and Fichte in the former respect, Hegel, in the latter, and Schelling, in both respects simultaneously) — while at the same time upholding a true primacy of practical reason (which, of

whose works and existences he is acquainted with have not assimilated the world of culture, recreated it in true or perfect works, perfected their existences, acted in accord with the principle of wholeness, and so forth, this individual 1) will not become conscious of the unconditioned, necessary, universal principle of wholeness in terms of the wholeness, the truth or perfection, of his and their works and existences and relations between them, despite the moments of conditionality, accident, divergent particularity attaching to the latter; 2) he will be able to grasp *neither* the *full* multiplicity of his own particular existence, his inborn and acquired individuality, daemon and previous experience of, or relations with, the world, the multiplicity of his particular works, the multiple relations between his existence and works, *nor* that of these other individuals — since prior to his and their acting as whole individuals, these multiplicities are not yet wholes, or only latent wholes, not yet actual unified multiplicities), but instead will grasp only this or that aspect of his and their existences and works, will not know any of them in their totality, i.e., will conceive each of them imperfectly, abstractly,⁶⁷ have only an accidental knowledge (these objects being themselves only accidental, not yet necessary as actual wholes, manifestations of the principle of wholeness); and 3) he will be unable to conceive the totality of relations *between* his existence and works and their existences and works (or a common positive particularity underlying those relations), will grasp them only imperfectly, in abstraction from each other, have only an accidental knowledge of them (since the existences and works of these other individuals have not all been related to each other and to the existence of the knowing individual in the form of a true or perfect work, in accord with the necessity of the principle of wholeness, or since those relations are only latent, accidental, prior to that act). Such existences and works, in short, those of the knowing individual himself and of those other individuals, can be known in a strict sense only as the latent or possible capacity to have become related members of the world of culture,

the philosophers considered in the Introduction only Kant was found to maintain, but with the ideal world being then for Kant gnoseologically transcendent (pp. 376-379)).

See, however, the discussion of the *ultimate* incommensurability of the ideal world to the knowing individual, pp. 376-379.

⁶⁷ On abstractions in Goethe's thinking, see pp. 363-366, 447-449, 490-492.

or only in terms of particular limited or conditioned multiplicities not yet organized into actual wholeness, and thus not knowable in their totality. And as in this way no valid concrete notions of these particular existences, works and relations between them are possible, it follows also that no general notions, founded on these concrete cases, but embracing all possible existences, works and relations between them, are possible.

On the other hand, it is possible to form concrete notions of the existences and works of these other individuals in a broader sense, so long as the knowing individual has been stimulated by and recreated the true or perfect works of *still other individuals*, acted as a whole, performed a true or perfect action himself, perfected his existence, and thereby formed concrete notions of the truth or perfection of the existence and works of this second group of other individuals, as well as general notions, such as that of truth or perfection, of the life of the world — namely, concrete notions of the existence and works of the first group of other individuals as wholly or partially *not* reflecting assimilation of the world of culture and its creative recreation, not entailing the act of acting as a whole and the creation of a whole, not being true or perfect, *not* related with true or perfect members of the world of culture — that is to say, as being wholly or partially *false* (falsch) or in *error* (irrtümlich). As we, however, have not yet considered how it is possible for Goethe that given individuals will not perfect their existences, perform true or perfect actions, etc., this broader sense, as well as Goethe's general notion of falsity or error, will not be pursued further in our analysis of the individual's knowledge of the life of the world — even though we shall later see that falsity or error for Goethe entails nothing other than activity in opposition to, or conceptual negation of, any or all of the determinations involved in his notion of truth or perfection (pp. 425-426 ff.). And although a number of passages cited in illustration of Goethe's concrete notions of particular moments of the world of culture should more properly be considered, in whole or in part, to reflect his notion of falsity or error (i.e., to assert that the objects involved are to a greater or lesser extent *not* moments of the life of the world), they can simply be understood, in the case of wholly false works and existences, as falling under his gen-

eral notion of truth or perfection, by way of conversion and negation (and thus to indirectly illustrate the strict sense given here to the individual's concrete knowledge); or in the case of partially false works and existences, as showing true or perfect works and existences to be simultaneously limited or conditioned — i.e., false or in error, falsity being explicitly set forth as condition of truth by Goethe, all true or perfect works and existences being comprehended as simultaneously in a sense false (yet in such a way that all false works and existences are not necessarily simultaneously in a sense true or perfect), just as conditionality the condition of unconditionality, accident the condition of necessity, and so forth.⁶⁸

I. CONCRETE NOTIONS

A number of further preliminary remarks are necessary in particular with regard to the individual's concrete notions of the life of the world — first concerning the question how, given their inherent nature and the form they take in Goethe's thought, they *could* be treated in a work dealing with Goethe's philosophy of human existence and activity *generally*, and then whether they *should* in fact be considered here.

For first of all, it would appear that, strictly speaking, *none* of Goethe's concrete notions belongs here, since, on the one hand, they are all the concrete notions of one particular actually existing individual, with a particular limited or conditioned in-born and acquired individuality, living in a particular historical era, influenced by particular other individuals and outer circumstances generally, with only a limited, individually-conditioned assimilation of the world of culture, etc. — namely, the notions of Goethe himself. On the other hand, these notions all refer only to particular concrete objects of the world of culture, given limited or conditioned individual existences, works and relations between them. Hence Goethe's concrete notions, if they are to be dealt with at all in the present work, can only be cited as *examples* of the kinds of concrete notions every individual must and will form in his knowledge

⁶⁸ See pp. 428-431.

of the world. And yet even then they would appear to remain foreign to a work seeking to develop Goethe's views of human existence and activity — and thereby human knowledge — *generally*.

Secondly, Goethe himself only rarely gives in a single statement a concrete notion in the strict sense developed in the preceding, even when a plurality of his statements will at least tend to suggest such a notion. Rather, he can generally be observed, on one occasion to tend to speak more or solely of the limitation, conditionality, outward determination and so forth of a given work, individual or relation between works and individuals, on another, of their lack of limitation, unconditioned nature, inward determination, etc. Here, once again, in other words, we observe that the manner of Goethe's philosophizing is occasional in nature, or that his thinking is only immanent in his utterances generally. Hence if Goethe's statements on a given subject should be treated at all in the present work, it will generally be necessary to unite a plurality of statements on that subject — that is to say, in this way to conceive the whole of his utterances on that subject as constituting an immanent whole within the larger whole of his thinking on human existence and activity generally, or as constituting one immanent notion of that subject.

But thirdly, it is beyond the limits of *this* work to make that immanent wholeness or that one immanent notion of a given subject systematically explicit, as it is attempting to do with his thought concerning human existence and activity generally. Hence aside from ordering his several statements on given subjects together and thereby *suggesting* their unity, and from the introductory comments made to Goethe's notions of Kant (pp. 264-265), Hegel (p. 261), German philosophy from Kant to Hegel (pp. 323-324) and Germany (pp. 309-310), if Goethe's concrete notions do in fact belong in this Dissertation, establishment of their immanent wholeness, or the one notion reflected in them, will have to be left with the reader.

Fourthly, it will be evident to anyone acquainted with the enormous range of Goethe's utterances concerning concrete individual existences, works and their relations, that the *totality* of these notions cannot be considered in the present work. Hence if his concrete notions should be dealt with here, it will be necessary to do so

in the form of an only *representative sampling* — whereby the criteria of selection would itself then need justification.

But now, given these limitations, *should* Goethe's concrete notions of the life of the world in fact be treated at all in this Dissertation? This question must be answered affirmatively — in terms of a) the Dissertation's underlying thesis, b) Goethe's philosophy itself, c) the unique position of his thought within the movement of German idealism generally, and in terms of d) the possible significance or relevance of his philosophy to the contemporary world.

a) The underlying thesis of the Dissertation is that the *totality* of Goethe's philosophical thought constitutes one immanent whole (Thesis, p. xl), and its proper thesis, that his thinking on human existence and activity generally comprises an immanent whole within the larger whole of the totality of his thought, was more narrowly determined as constituting the germinal center or starting point for Goethe of the multiplicity of his thinking, and thereby as providing the starting points from which Goethe's thought, in its totality, could be developed (Thesis, pp. xliv-xlv). And in fact, Goethe's concrete notions of the life of the world do represent (immanently) the concrete application or specification of his philosophy of human existence and activity generally, as we shall see, thereby as showing (immanently) the consistency or unity of the totality of his thought, suggesting, if not demonstrating, the Dissertation's underlying thesis, while in this context supplying (immanently) the starting points from which his thinking in selected topics of traditional philosophy (philosophy of art, philosophy of science, philosophy of history, etc.) could later be developed.

b) In terms of the content of Goethe's philosophy itself, and in partial anticipation of various doctrines yet to be considered, an individual's culture (Bildung, Kultur) for Goethe includes, as will be seen in the following (pp. 346-347), general notions or one notion (der Begriff) of the world of culture, as well as concrete notions. But the former are only true, living (lebendig) or valid in terms of the latter, must be specified or exemplified in the latter, or are ideally inextricably related to the latter (pp. 354-360). In particular, Goethe holds that the more concrete notions an

individual has, the more his general notions or the one notion he forms of the world of culture will be true or valid (pp. 346-347). Conversely, a general notion of the world abstracted in the knowing individual's experience from all concrete notions of the world, even if it is on the surface identical to a valid notion formed by another knowing individual, but in his case as related to a plurality of concrete notions, is in Goethe's view for that former individual not true, living or valid, but rather abstract, dead, false (pp. 363-365, 447-449). Hence to simply confine ourselves here to his general notions of the world of culture would entail abstraction or error in his mind, and would tend to foster an abstract or erroneous conception of his philosophy in the reader.

Moreover, the individual's culture generally, or the extent to which his general notions or the one notion of the world are substantiated in concrete notions, determines for Goethe the extent of the worth or significance of his actions in the life of the world, the possibility of qualitative differentiation of otherwise commensurate true or perfect works (pp. 349-353, 571-574). Conversely, all conscious knowledge of the world is deemed *ultimately* inadequate by Goethe, the life of the world, ultimately incommensurable, the individual's approximate knowledge only of value in so far as he expresses that knowledge, along with the full multiplicity of his inborn and acquired individuality, in future true or perfect works (pp. 360-362, 376-395). That is to say, in both respects Goethe maintains a true primacy of practical reason over theoretical reason, or activity over knowledge, in his thought — and his notion of culture is inextricable from activity of the knowing individual in accord with the principle of wholeness, or from this primacy of practical reason. These doctrines, too, would remain abstract or erroneous in terms of Goethe's philosophy, did the reader not have a concrete sense of *Goethe's* culture. For the reader can only appreciate the asserted primacy of activity over knowledge and ultimate incommensurability of the life of the world, if he has first a sense of the depth of Goethe's culture, all the more so since this conscious knowledge nevertheless remains for him a necessary moment in the differentiation of true or perfect existences and works.

c) With respect to the relation of Goethe's philosophy to the philosophies of German idealism generally, as represented in Appendix III by the systems of Kant, Fichte, Schelling and Hegel, it can be observed here, in anticipation of the argument of that Appendix, that none of his idealistic contemporaries forms truly concrete notions of the ideal world. Only Kant of the philosophers considered maintains a true primacy of practical reason over theoretical reason, or of activity over knowledge, but this primacy is not associated with knowledge of concrete individual existences, works and relations between them, as it is in Goethe's thought. Indeed, this is impossible for Kant, given his absolute separation of ideal and real worlds. Or the primacy of practical reason or activity in Kant's thinking is purchased at the expense of abstraction in his knowledge of the ideal world. Conversely, the general notions of the ideal world formed by Kant, Fichte, Schelling and Hegel, to the extent they fail to grasp the concrete, individual case, and particularly those of the latter three, given the primacy in their thought of knowledge over activity, are — from Goethe's point of view — deficient in their abstraction. To be sure, not only Kant, but Fichte and Schelling, maintain moments of ultimate incommensurability attaching to the ideal world. But this occurs in the case of Fichte and Schelling in conjunction with the sustained primacy of conscious knowledge over activity, not, as with Kant — and Goethe — in conjunction with the primacy of practical reason.

It is true that Hegel appears to systematically embrace concrete cases in his determination of the ideal world, but he does so in a manner in which the ontological difference between the ideal world and the real world is dissolved, and thus not in a manner achieving true concreteness for the ideal world. Goethe alone of the philosophers German idealism expresses and thereby establishes with his concrete notions an ontological *relation* of real world to ideal world, their difference as well as their identity, that is to say, shows the ideal world as concrete, true multiplicity of moments immanent in the real or empirical world, each concrete member of the ideal world constituting a whole according to the universal idea and the multiplicity of its manifested relations to other moments of the ideal world, but in terms as well of the multiplicity of its real or empirical individually-conditioned or limited nature. The form of Goe-

the's thought, in other words, is consistently that of a true multiplicity, not simply the form of a triad of moments, where one moment is real and the other, ideal, and where the nature of objects considered consists of the synthesis of real and ideal moments (but with abstraction for Goethe of the true multiplicity in fact entailed by both the given real and ideal moments). Hence while Hegel consistently embraces the concrete real or empirical sphere according to the idea in his system, from the particular individual existence and work to the most general relation of peoples, works, and cultures in world history, the concrete case is a disappearing moment in Hegel's system, manifests the idea ultimately only *despite* its real or empirical nature, or not in such a way that its real nature is really maintained or preserved (*aufgehoben*) in its ideal nature. Or the form of Hegel's comprehension is always dialectical, threefold, an abstraction from the true multiplicities involved in the concrete case. To be sure, Hegel does grasp the real or empirical sphere in relation to the concrete individual existence and work in the sense that the latter is conceived as exemplifying or manifesting the particular real or empirical nature of a given real or empirical nation, people, culture or times. But on the one hand, the individually-determined limited or conditioned nature of the particular existence or work remains thereby of no significance; and on the other hand, the particular real or empirical nature of given nations, peoples, cultures or times is conceived only dialectically, is not preserved in the dialectical process of world history embracing all nations, peoples, cultures or times according to Hegel's idea of history, is itself a disappearing moment in the historical process. Hegel does manage, it is true, through the ideally developed relationship of forms of activity (art, religion, philosophy, etc.), to introduce as it were a retrograde element in the overall dialectical process of world history: religion is "higher" than art, philosophy "higher" than religion, for example, hence it is possible to find the highest works of art, i.e., those most perfectly manifesting the idea of art, in an earlier historical period (ancient Greece), whereas the highest of philosophies is found only as culmination of the process of world history. But this doctrine is set forth at the cost of Hegel's assertion that, for the contemporary world, art and religion are no longer fully adequate forms of the idea's expression or manifestation.

In Goethe's philosophy, conversely, world history as such is not conceived as governed by the idea, but rather all peoples, nations, cultures and times are thought to be one simultaneous or synchronistic manifestation of the universal idea or world spirit — *in terms of* their concrete real or empirical nature, and more particularly, in terms of these as real multiplicities, and as themselves constituting a true multiplicity in the life of the ideal world (cf. p. 162 (f. 46)). Furthermore, there is no hierarchy of forms of activity determined according to Goethe's idea: each is a commensurate manifestation of the idea in terms of its empirical nature, or each is simultaneously real and ideal, necessary and accidental, unconditioned and conditioned, etc. Similarly, the concrete individual existence and work, the concrete individual nation, people, culture or times are manifestations of the idea, wholes, only in terms of the real multiplicity of their real or empirical nature, and as such, identical or commensurate to all other true existences, works, nations, peoples, cultures and times; or there is no hierarchy with respect to these according to Goethe's idea. There is then as we shall see in the discussion of the higher life (*das Höhere* (pp. 554-605)), differentiation of particular works, existences and nations, cultures or times in Goethe's thought (though not of forms of activity). But this does not concern their possible degree of truth or perfection, a greater or less adequate manifestation of the idea or principle of wholeness, but rather their greater lesser concrete relations with the totality of particular moments of the world of culture, or the world of culture as one synchronistic or simultaneous — i.e., “anti-chronological” — manifestation of the universal principle of wholeness, and is in any case always for Goethe an essentially *individually* determined differentiation of worth or significance.

In all of these respects, and throughout his thinking, the ideal is never served from the real for Goethe, and their union is always comprehended as true multiplicity (though abstractly expressed then in the dualistic forms of the understanding (pp. 227-239, 487-492). Goethe's thinking, in short, is not *ontological* (or is ontological, but not chronological), but rather, as it were, “*onto-centric*,” with always a plurality of circles conceived as synchronistically or simultaneously exerted by the universal middle point, the world spirit, God. And the differentiation of his thought arises “*onto-cen-*

trically” in terms of the world of culture as a whole, as eternal (ewig, unendlich), past, present and future — and yet concrete, immanent in the real or empirical world.

In the historical context of his philosophizing, Goethe’s concrete notions therefore are not only significant for presenting in their immanent form an image (Bild) of the ideal world in its relation to the real world, another instance of the correspondence of form and content in his thought, thereby also the concretization or specification of his philosophy of human existence and activity generally — but in particular, and assuming the reader is acquainted with the objects of Goethe’s notions, for effectively establishing the ideal world’s concrete existence, i.e., for maintaining the difference between ideal and real worlds, but also their relation, or the ideal world as immanent in the real world; and thereby for their determination of the ideal world as true multiplicity of parts or members, where each of these constitutes a whole that is also a true multiplicity, and so on, down to the most concrete member of the world of culture, the single true or perfect individual work and moment of existence. On the other hand, his concrete notions effectively guard against a linear, *ontological* or rationally systematic conception of history, show the world spirit as synchronistically or simultaneously manifested throughout it.

d) With respect to the significance and relevance of Goethe’s thought for the contemporary reader, and to the extent he is acquainted with the objects of Goethe’s concrete notions, these notions provide the point at which his philosophy of human existence and creative activity generally can become concrete, intelligible, related to his experience of the world, his previously formed concrete and general notions of the ideal world. In particular, the concrete notions can make Goethe’s philosophy concrete, intelligible, related to the reader’s experience in *Goethe’s* sense of these words: namely, as stimulating him to make a whole of Goethe’s only immanently related utterances, and to do so in his own manner, to judge Goethe’s judgements in terms of his particular inborn and acquired individuality, or in fruitful struggle (Kampf, Ringen) *with Goethe*, and ultimately, to express that assimilation or the notions he subsequently forms of the life of the world in his own future true or perfect actions and works, philosophical and otherwise, and thereby participate in

the life of the world. And it is precisely the only immanent form of Goethe's concrete notions, the fact that their wholeness is not explicitly developed by Goethe or by us, the "open-endedness" of the Dissertation in this respect, that can allow, according to Goethe's philosophy, this fruitful confrontation with his philosophy to take place.

Furthermore then, it is the vast range or extent of Goethe's culture, as represented in only a sampling of his concrete notions, that can stimulate the *contemporary* reader to widen the range or extent of his own culture — whether (from Goethe's point of view) to form more many-sided notions of the ideal world, to have the one notion (*der Begriff*) of the world substantiated in a greater plurality of concrete notions, thus to participate in the life of the world in a higher sense (pp. 559-574), or simply to become aware that something like what Goethe calls the world of culture may exist today for him, too. For, given the extraordinary extent of Goethe's own culture, the objects of his notions that the reader is acquainted with and formed a notion of *will* emerge for him as related to objects that he is not yet acquainted with or formed a notion of. With Goethe's concrete notions, therefore, and in the context of his general philosophy of the life of the world, the reader can then feel or anticipate (*ahnen*) — in terms of his own experience and knowledge — "wie ein Schlag tausend Verbindungen schlägt" (16 873; p. 195). And even if one sets aside the question whether something like Goethe's world of culture can be said to exist: the works, existences and relations between them of the objects designated by his concrete notions, along with those since Goethe's time, have determined historically the forms, if not the substance, if not wholly, then at least in part, of the contemporary world. From this point of view, Goethe's concrete notions can be of value in helping to make those relations, as "mere" historical ones, more conscious — while also demonstrating that Goethe's philosophy, but as "mere" historical philosophy, was indeed an immanently consistent whole. But if the reader himself *feels* or *anticipates* "wie ein Schlag tausend Verbindungen schlägt," if he feels *inspired* (*ermutigt*) to participate with his own future actions in what Goethe terms the life of the world, he will then have evidence that that world may indeed exist for him, and that Goethe's philosophy may not simply be of historical interest.

Summarizing the preceding argument, it can be said that a reader could *know* Goethe's philosophy of human existence and creative activity generally without a consideration of his concrete notions, but he could not — again, in terms of Goethe's thought — *comprehend* it without them.

To this general assertion it could be objected finally that a given reader might not accept Goethe's notion of comprehension (*Begriff des Begriffs*), might decline to comprehend Goethe's philosophy in Goethe's sense of comprehension, might, for example, reject the doctrine that general notions of an ideal world must be confirmed or substantiated in a plurality of concrete notions, have their worth or value only in that relation, or that ultimately both concrete and general notions have their worth or value only in relation to activity in accord with the principle of wholeness, or with a primacy of activity over knowledge (pp. 356-363). From this of view, the following pages devoted to Goethe's concrete notions, the application of his general philosophy of human existence and activity to concrete cases, can simply be regarded as a kind of *Aus Makariens* (i.e., Goethe's) *Archiv* (Introduction, pp. xxx-xxxiv), which the reader can consult and pass over at will — according to his interests, knowledge and experience, and with the above "historical" considerations as their justification.

In any case, the *criteria of selection* for our sampling of Goethe's concrete notions follows for us from the preceding. That is to say, statements must be chosen which, on the one hand, tend to clearly indicate the concrete application of his general philosophy of human existence and activity, and/or which, on the other hand, tend to refer to individuals, works and relations between them of general interest and import, i.e., which a given reader will tend to be acquainted with.

These preliminary considerations having been made, it can therefore be said that the individual at this point in his knowledge of the life of the world, following pure consciousness, in accord with his conviction or certainty, his anticipation, hope and belief in the world of culture, and in the form of simultaneous inner and outer determination, ideal and real, unconditioned and conditioned, necessary and

accidental, unlimited and limited determination of these objects, forms concrete notions of:

1) the existence, inborn and acquired individuality, daemon and relations with the world, the creative life generally, as a whole, of particular, actually-existing individuals:⁶⁹

Aristotle:

Aristoteles ... steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das übrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmässiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato, einem Obelisk, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht. (16 346-347);

Ich habe die Dichtkunst des Aristoteles wieder mit dem grössten Vergnügen durchgelesen, es ist eine schöne Sache um den Verstand in seiner höchsten Erscheinung (cf. pp. 492-493, on greater development of the understanding) ... (20 343);

Die Vollendung des Kunstwerks in sich selbst ist die ewige unerlässliche Forderung! Aristoteles, der das Vollkommenste vor sich hatte, soll an den Effekt gedacht haben! welch ein Jammer! ... Es ist über alle Begriffe was dieser Mann erblickte, sah, schaute, bemerkte, beobachtete, dabei aber freilich im Erklären sich übereilte. (21 731)

⁶⁹ As an aid to the reader, an index of the concrete notions treated in the following may be inserted at this point:

- | | |
|--|---------|
| 1) the existence, inborn and acquired individuality, daemon and relations with the world, the creative life generally, as a whole, of particular, actually-existing individuals | 225-279 |
| including: Kant | 264-268 |
| Hegel | 261-263 |
| 2) his own individuality, existence and creative life generally, or as a whole | 279-282 |
| 3) particular actions or works of those other individuals | 282-288 |
| including: Kant's works | 283-284 |
| 4) his own particular actions or works | 288-292 |
| 5) the relations between the individual's own individuality, existence, creative life generally and particular works, and that of these other individuals, as well as of these with each other, and of his and their relations with positive or substantive elements uniting greater numbers of individual existences and works — that pertaining to particular forms of activity, for example, or to given ages or nations, or to multiple forms of activity ages or nations, great ideas or beliefs, etc. | 292-296 |
| 6a) concrete notions of the possibilities, strictures, conventions, forms, techniques and purposes or ultimate significance of particular forms of activity, or of these forms of activity generally, as a whole | 296-308 |
| including: philosophy | 306-308 |
| 6b) concrete notions of particular peoples or nations (Völker, Nationen), locations (Orten), and temporal eras (Zeiten, Jahrhunderte) | 309-315 |
| 6c) concrete notions of particular religions, intellectual movements, great ideas of thoughts, mythologies, seminal literary works, and so forth, arising through the actions of one individual or a number of individuals, positively or substantively uniting — that is to say, of worth, meaning or significance to, fruitful for, creatively recreated by — multiplicities of individuals in multiple forms of activity, nations and temporal eras in the life of the world | 315-324 |
| including: German idealism from Kant to Hegel | 323-324 |

Bach:

... dort war mir zuerst, bei vollkommener Gemütsruhe und ohne äussere Zerstreuung ein Begriff von (dem) Grossmeister (Bach) geworden. Ich sprach mir's aus: als wenn die ewige Harmonie sich mit sich selbst unterhielte, wie sich's etwa in Gottes Busen, kurz vor der Weltschöpfung, möchte zugetragen haben. (Ves 221)⁷⁰

Bacon, Francis:

Baco lebte zu einer Zeit, wo der Bürgerstand durch die Magna charta bereits grosse Vorrechte in England erlangt hatte. Die erlangte Freiheit der Meere, die Jury oder die Geschwornengerichte vollendeten diesen heitern Anfang. Es war fast unmöglich, dass bei so günstigen Umständen die Wissenschaften zurückbleiben und nicht auch einen freien Aufschwung nehmen sollten. Im Baco nahmen sie denselben wirklich. Dieser sinnige Mönch, ebensoweit vom Aberglauben, als vom Unglauben entfernt, hat alles in der Idee, nur nicht in der Wirklichkeit gehabt. Die ganze Magie der Natur ist ihm, im schönsten Sinne des Worts, aufgegangen. Er sah alles, was kommen musste, die Sonnenmikroskope, die Uhren, die Camera obscura, die Projektionen des Schattens; kurz, aus der Erscheinung des einzigen Mannes könnte man abnehmen, was für Fortschritte das Volk, zu dem er gehörte, im Gebiete der Erfindungen, Künste und Wissenschaften zu machen berufen war. (22 541)

Beethoven:

Zusammengefasster, energischer, inniger habe ich noch keinen Künstler gesehen. Ich begreife recht gut, wie er gegen die Welt wunderlich stehn muss. (19 665)

Brahe, Tycho de:

... ein grosser Mathematiker, vermochte sich nur halb von dem alten System loszulösen, das wenigstens den Sinnen gemäss war, das er aber aus Rechthaberei durch ein kompliziertes Uhrwerk ersetzen wollte, das weder den Sinnen zu schauen noch den Gedanken zu erreichen war. (9 661)

Brentano:

Zuletzt warf er sich in die Frömmigkeit, wie denn überhaupt die von Natur Verschnittenen nachher gern überfromm werden, wenn sie endlich eingesehen haben, dass sie anderswo zu kurz kamen ... (23 795)

Bruno:

Zu allgemeiner Betrachtung und Erhebung des Geistes eigneten sich die Schriften des Jordanus Brunus von Nola, aber freilich das gediegene Gold und Silber aus der Masse jener so unglaublich begabten Erzgänge auszuschneiden und unter den Hammer zu bringen, erfordert fast mehr als menschliche Kräfte vermögen (i.e., cannot easily be conceived as a whole, true or perfect), und ein jeder dem ein ähnlicher Trieb eingeboren ist, tut besser, sich unmittelbar an die Natur zu wenden,

⁷⁰ Hegel uses more or less the same image in the *Wissenschaft der Logik*:

Die Logik ist ... als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedanken zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass *dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.* (I/5, p. 44)

For Goethe, truth is never without a covering (Hülle; pp. 17-18), i.e., each moment of the ideal world of culture is simultaneously conditioned and unconditioned, limited and unlimited, accidental and necessary, finite and infinite — or the ideal world is immanent in the real world. Truth, or for Goethe “die ewige Harmonie,” i.e., wholeness, is always concrete, never “an und für sich,” but always “für andere,” in relation to others, an appearance (Erscheinung) for and with others of the universal principle of wholeness; and what is pure (rein) is an instance of this simultaneity, this immanence, this concreteness and relatedness of appearances of the principle of wholeness in the life of the world. In particular, the understanding (Verstand), and what for Goethe is the logic of the understanding, are one-sided moments of the inner life and thus one-sided moments of the ideal world (pp. 479-480, 489-493) — or, in and of themselves, a covering (Hülle) without a content (Inhalt).

als sich mit den Gangarten vielleicht mit Schlakkenhalden, vergangener Jahrhunderte (i.e., Bruno's assimilation of the world of culture — hence outward determination, etc. of his writings) herumzumühen. (11 857)

Burns:

Wodurch ist er gross, als dass die alten wieder seiner Vorfahren im Munde des Volkes lebten, dass sie ihm sozusagen bei der Wiege gesungen wurden, dass er als Knabe unter ihnen heranwuchs, und die hohe Vortrefflichkeit dieser Muster sich ihm so einlebte, dass er darin eine lebendige Basis hatte, worauf er weiter schreiten konnte. (24 631)

Byron:

Ich konnte als Repräsentanten der neuesten poetischen Zeit niemanden gebrauchen (i.e., in *Faust* II, Act Three, "Schattiger Hain") als (Byron), der ohne Frage das grösste Talent des Jahrhunderts anzusehen ist. Und dann, Byron ist nicht antik und ist nicht romantisch, sondern er ist wie der gegenwärtige Tag selbst. ... Auch passte er übrigens ganz wegen seines unbefriedigten Naturells und seiner kriegertischen Tendenz, woran er in Missolonghi zu Grunde ging. (24 256);

Lord Byron ist zu betrachten: als Mensch, als Engländer und als grosses Talent. Seine guten Eigenschaften sind vorzüglich vom Menschen herzuleiten; seine schlimmen, dass er ein Engländer und ein Peer von England war; und sein Talent ist inkommensurabel. (24 148);

Er hatte den Gipfel seiner schöpferischen Kraft erreicht, und was er auch in der Folge noch gemacht haben würde, so hätte er doch die seinem Talent gezogenen Grenzen nicht erweitern können. In dem unbegreiflichen Gedicht seines Jüngsten Gerichts hat er das Äusserste getan, was er zu tun fähig war. (24 557);

Seinem stets ins Ungebremszte strebenden Naturell steht ... die Einschränkung, die er sich durch Beobachtung der drei Einheiten auflegte, sehr wohl. Hätte er sich doch auch im Sittlichen so zu begrenzen gewusst! Dass er dieses nicht konnte, war sein Verderben, und es lässt sich sehr wohl sagen, dass er an seiner Zügellosigkeit zu Grunde gegangen ist. (24 147)

Calderon:

Bei Calderon finden Sie dieselbe theatralische Vollkommenheit (i.e., as in Molière). Seine Stücke sind durchaus brettebrecht, es ist in ihnen kein Zug, der nicht für die beabsichtigte Wirkung kalkuliert wäre. Calderon ist dasjenige Genie, was zugleich den grössten Verstand hatte. (24 180);

Der herrliche Calderon hat so viel Konventionelles, dass einem redlichen Beobachter schwer wird, das grosse Talent des Dichters durch die Theateretikette durchzuerkennen. (9 599);

... (Goethe) bewundert mehr das wollüstige Farbenspiel, als die Charakteristik Calderons, in der er weit unter Shakespeare steht. In den Intrigenstücken sei er besonders Meister ... (22 772)

Chodowiecki:

Chodowiecki ist ein sehr respektabler und wir sagen idealer Künstler. Seine guten Werke zeugen durchaus von Geist und Geschmack. Mehr Ideales war in dem Kreise, in dem er arbeitet, nicht zu fordern. (9 641)

Corneille:

Eine tiefe innere Selbständigkeit ist der Grund aller seiner Charaktere, Stärke des Geistes in allen Situationen ist das Liebste, was er schildert. (8 592-593);

Von Corneille ging eine Wirkung aus, die fähig war, Helden-seelen zu bilden. Das war etwas für Napoleon, der ein Heldenvolk nötig hatte; weshalb er denn von Corneille sagte, das, wenn er noch lebte, er ihm zum Fürsten machen würde. (24 616)

Cuvier:

Cuvier, der grosse Naturkenner, ist bewundernswürdig durch seine Darstellung und seinen Stil. Niemand exponiert ein Faktum besser als er. Allein er besitzt fast gar keine Philosophie. (24 713-714)

Dante:

Bei Anerkennung des grossen Geistes- und Gemütseigenschaften Dantes werden wir in Würdigung seiner Werke sehr gefördert, wenn wir im Auge behalten, dass gerade zu seiner Zeit, wo auch Giotto lebte, die bildende Kunst in ihrer natürlichen Kraft wieder hervortrat. Dieser sinnlich-bildlich bedeutendwirkende Genius (i.e., that of his times (cf. p. 576 (f. 108))) beherrschte auch ihn. (14 862)

Dante erscheint uns gross, aber er hatte eine Kultur von Jahrhunderten hinter sich ... (24 298);

Er fasste die Gegenstände so deutlich ins Auge seiner Einbildungskraft (i.e., as a result of continued acting as a whole, performance of true actions (pp. 544-545)), dass er sie scharf umrissen wiedergeben konnte; deshalb wir denn das Abstruseste und Seltsamste gleichsam nach der Natur gezeichnet vor uns sehen. (14 862);

... sprach Goethe von Dante mit aller Ehrfurcht, wobei es mir merkwürdig war, dass ihm das Wort Talent nicht genügte, sondern dass er ihn eine Natur nannte, als womit er ein Umfassenderes, Ahnungsvolleres, tiefer und weiter um sich Blickendes auszudrücken zu wollen schien. (24 129)

Descartes:

Das Leben dieses vorzüglichen Mannes wie auch seine Lehre wird kaum begreiflich, wenn man sich ihn nicht immer zugleich als französischen Edelmann denkt. Die Vorteile seiner Geburt kommen ihm von Jugend auf zustatten. ...

Als Hof-, Welt- und Kriegsmann bildet er seinen geselligen sittlichen Charakter auf höchste aus. In Absicht auf Betragen erinnere man sich, dass er Zeitgenosse, Freund und Korrespondent des hyperbolisch-komplimentösen Balzac war ... Ausserordentlich zart behandelt er seine mitlebenden, Freunde, Studiengenossen, ja sogar seine Gegner. Reizbar und voll Ehrgefühl entweicht er allen Gelegenheiten, sich zu kompromittieren; er beharrt im hergebrachten Schicklichen und weiss zugleich seine Eigentümlichkeit auszubilden, zu erhalten und durchzuführen. Daher seine Ergebenheit unter die Aussprüche der Kirche, sein Zaudern, als Schriftsteller hervortreten, seine Angstlichkeit bei den Schicksalen Galileis, sein Suchen der Einsamkeit und zugleich seine ununterbrochne Geselligkeit durch Briefe.

Seine Avantagen als Edelmann nutzt er in jüngern und mittlern Jahren; ... er scheut weder Mühe noch Aufwand noch Gefahr, um nur alles mit Augen zu sehen, um mit seinesgleichen, die sich jedoch in ganz anderm Sinne in der Welt herumtummeln, an den merkwürdigsten Ereignissen seiner Zeit ehrenvoll teilzunehmen. Wie man nun dieses Aufsuchen einer unendlichen Empirie an ihm verulamisch nennen könnte, so zeigt sich an dem stets wiederholten Versuch der Rückkehr in sich selbst, in der Ausbildung seiner Originalität und Produktionskraft ein glückliches Gegengewicht. Er wird müde, mathematische Probleme aufzugeben und aufzulösen, weil er sieht, dass dabei nichts herauskommt; er wendet sich gegen die Natur und gibt sich im einzelnen viele Mühe; doch mochte ihm als Naturforscher manches entgegenstehen. Er scheint nicht ruhig und liebevoll an den Gegenständen zu verweilen ...; er greift sie als auflösbare Probleme mit einiger Hast an ...

Dann scheint es ihm auch an Einbildungskraft und an Erhebung (i.e., "Steigerung," acting as a whole (pp. 63-64)) zu fehlen. Er findet keine geistigen lebendigen Symbole, um sich und andern schwer auszusprechende Erscheinungen anzunähern. Er bedient sich, um das Unfassliche, ja das Unbegreifliche zu erklären, der krudesten sinnlichen Gleichnisse. So sind seine verschiedenen Materien, seine Wirbel, seine Schrauben, Haken und Zacken niederziehend für den Geist, und wenn dergleichen Vorstellungsarten mit Beifall aufgenommen wurden, so zeigt sich daraus, dass eben das Roheste, Ungeschickteste der Menge das Gemässeste bleibt. (16 438-439)

Dürer:

Albrecht Dürern förderte ein höchst innigstes realistisches Anschauen, ein lebenswürdiges menschliches Mitgefühl aller gegenwärtigen Zuständen; ihm schadete eine trübe, form- und bodenlose Phantasie (i.e., as not developed in relation to the world of culture (pp. 546-548)). (9 636);

Dürer würde ein ganz anderer Künstler geworden sein, wenn er in Italien gelebt hätte ... (23 537);

... ich verehere täglich mehr die mit Gold und Silber nicht zu bezahlende Arbeit des Menschen, der, wenn man ihn recht im Innersten erkennen lernt, an Wahrheit, Erhabenheit und selbst Grazie nur die ersten Italiener zu seinesgleichen hat. (18 487)

Fichte:

Er ist der grösste neuere Scholastiker — zum Poeten wird man geboren, aber zum Philosophen kann man sich machen wenn man irgend eine Idee zur transzendenten, fixen macht. (22 266);

... Fichte fasste vorzugsweise das Subjekt auf: daher stammt sein Ich und Nicht-Ich, womit man in spekulativer Hinsicht nicht viel anfangen kann. Seine Subjektivität kommt aber auf einer andern Seite herrlich zum Vorschein, nämlich in seinem Patriotismus. Wie gross sind die Reden an die deutsche Nation! Da war er an der Stelle, das Subjekt hervorzuheben. (23 492);

Fichte hat mir den zweiten Teil seines Naturrechts geschickt, ich habe aus der Mitte heraus einiges gelesen und finde vieles auf eine beifallswürdige Art deduziert, doch scheinen mir praktischem Skeptiker bei manchen Stellen die empirischen Einflüsse noch stark einzuwirken. Es geht mir hier, wie ich neulich von den Beobachtungen sagt: nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche. Ich mag mich stellen, wie ich will, so sehe ich in vielen berühmten Axiomen nur die Aussprüche einer Individualität, und gerade das, was am allgemein-

sten als wahr anerkannt wird, ist gewöhnlich nur ein Vorurteil der Masse, die unter gewissen Zeitbedingungen steht, und die man ebensogut als ein Individuum ansehen kann. (20 574-575; p. 4)

Gleim:

In Besitz einer zwar dunkeln, aber einträglichen Stelle, wohnhaft an einem wohlgelegenen, nicht allzugrossen, durch militärische, bürgerliche, literarische Betriebsamkeit belebten Orte, von wo die Einkünfte einer grossen und reichen Stiftung ausgingen, nicht ohne dass ein Teil derselben zum Vorteil des Platzes zurückblieb, fühlte (Gleim) einen lebhaften produktiven Trieb in sich, der jedoch bei aller Stärke ihm nicht ganz genügte, deswegen er sich einem andern vielleicht mächtigeren Triebe hingab, dem nämlich, andere etwas hervorzubringen zu machen. Beide Tätigkeiten flochten sich während seines ganzen langen Leben unablässig durcheinander. (10 438-439; see the passages continuation, p. 270);

Dem allgemeinen deutschen Wesen war Gleim durch seine Gedichte am meisten verwandt, worin er als ein vorzüglich liebender und liebenswürdiger Mann erscheint. Seine Poesie, von der technischen Seite besehen, ist rhythmisch, nicht melodisch, weshalb er sich denn auch meistens freier Silbenmasse bedient; und so gewähren Vers und Reim, Brief und Abhandlung, durcheinander verschlungen, den Ausdruck eines gemüthlichen Menschenverstandes innerhalb einer wohlgesinnten Beschränkung. (11 781-782)

Günther, Johann Christian:

Ein entschiedenes Talent, begabt mit Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Gedächtnis, Gabe des Fassens und Vergegenwärtigens, fruchtbar im höchsten Grade, rhythmischbequem, geistreich, witzig und dabei vielfach unterrichtet; genug er besass alles, was dazu gehört, im Leben ein zweites Leben durch Poesie hervorzubringen, und zwar in dem gemeinen wirklichen Leben. ... Er wusste sich (aber) nicht zu zähmen, und so zerrann ihm sein Leben wie sein Dichten. (10 292)

Hamann:

... dieses würdigen einflussreichen Mannes zu gedenken, der uns damals ein ebenso grosses Geheimnis war, als er es immer dem Vaterlande geblieben ist. Seine Sokratischen Denkwürdigkeiten erregten Aufsehen, und waren solchen Personen besonders lieb, die sich mit dem blendenden Zeitgeiste nicht vertragen konnte. Man ahnete hier einen tiefdenkenden gründlichen Mann, der, mit der offenbaren Welt und Literatur genau bekannt, doch auch noch etwas Geheimes, Unerforschliches gelten liess, und sich darüber auf eine ganz eigne Weise aussprach. (10 561);

Das Prinzip, auf welches die sämtlichen Äusserungen Hamanns sich zurückführen lassen, ist dieses: "Alles was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, muss aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles vereinzelt ist verwerflich." ... (etc.; see pp. 126-127) Kann man sich nun in der Tiefe nicht zu ihm gesellen, auf den Höhen nicht mit ihm wandeln (i.e., conceive his works as a whole, true or perfect, members of the (higher (höhere)) world of culture (cf. pp. 554-605)), der Gestalten, die ihm vorschweben, sich nicht bemächtigen, aus einer unendlich ausgebreiteten Literatur nicht gerade den Sinn einer nur ange-deuteten Stelle herausfinden, so wird es um uns nur trüber und dunkler, je mehr wir ihn studieren, und diese Finsternis wird mit den Jahren (i.e., to coming generations) immer zunehmen, weil seine Anspielungen auf bestimmte, im Leben und in der Literatur augenblicklich herrschende Eigenheiten vorzüglich gerichtet waren (i.e., *all* true or perfect actions are incommensurable, as is ultimately, as we shall see, the world of culture itself (pp. 376-395) — that is to say, because the relations between members of the world of culture can never be fully grasped, or because all notions of these relations are necessarily imperfect or inadequate (pp. 366-376); but Hamann's works are particularly difficult to comprehend — first, because their relations to the world of culture are only hinted at (by Goethe's standards!); and second, because they continually refer to, or are related to (vorzüglich gerichtet auf), a plurality of works and substantive moments of the life of the world a) in their predominantly outwardly conditioned or temporally limited aspects, and/or b) these works and moments as generally not having a high degree of worth or significance in the life of the world of culture as a whole (pp. 574-575)). ...

... Mir scheint er in Lebens- und Freundschaftsverhältnissen höchst klar gewesen zu sein und die Bezüge der Menschen untereinander und auf ihn sehr richtig gefühlt zu haben. Alle Briefe, die ich von ihm sah, waren vortrefflich und viel deutlicher als seine Schriften, weil hier der Bezug auf Zeit und Umstände sowie auf persönliche Verhältnisse klarer hervortrat. (10 564; context, pp. 126-127);

Hamann sei zu seiner Zeit der hellste Kopf gewesen und habe wohl gewusst, was er wolle. Aber er habe immer biblische Sprüche und Stellen aus den Alten wie Masken vorgehalten er sei dadurch vielen dunkel und mystisch erschienen. (23 318)

Haydn:⁷¹

Dass sein Vater ein Wagenbauer ... gewesen, die Harfe gespielt und das Mütterchen dazu gesungen habe, ist bekannt genug; dass aber die guten Eltern in diesem ihrem Joseph ein Rad in die Welt setzen sollten, das durch folgende Zeiten unaufhaltsam fortrollen werde, durften sie wohl schwerlich dabei gehahnet haben.

So schläft das Saatkorn einer noch unbekannten süßen Frucht in der Nachbarschaft der Nabe eines Rademachers; wie denn die alte Natur fort und fort überall Neues und Dauerndes hervorbringt: denn die Wirkung unseres Freundes geht seit sechzig und mehr Jahren wie ein Silberfaden durch die Kunstgeschichte; sie hat sich in tausend Äste verbreitet ...

Bleibt unsrer heutigen Musse nicht so viel Zeit, solch ein tätiges schönes Leben vollständiger vorzulegen, so bemerken wir, dass ja vieles davon gedruckt zu lesen sei; und wer ist von uns so jung, dass er nicht durch des Mannes Herrlichkeit belebt und erquickt worden wäre. Die beste Geschichte dieses Kunstherrn und Meisters steht in unserm Busen eingedrückt. Hier aber werde ... erinnert, dass wir in Haydn nicht etwa ein vorzügliches Nachbild, sondern ein echtes Originalgenie vor uns haben, das sich nach Form und Gehalt aus seiner Vorzeit wie ein Phönix erhebt.

Zwar gehörte der Zustand der Musik in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts keineswegs zu den geringern, alle Provinzen des festen Landes erfreuten sich unschätzbaren Talente; aber die Kunst überhaupt war von ihrem Ursprung entfernt und in ihren Teilen zertrennt, es waren Künste geworden in der Mehrzahl, und ein Rangstreit unter ihnen ward selbst von Philosophen begünstigt, welche berufen sind, Geistiges in Reih und Glied zu stellen.

... (Auf) dem vaterländischen Boden fand (Haydn) keinen Wirkungskreis, den er in der Fremde suchen und ... finden musste. ... Genug, eine deutsche Musik war da, mächtig, edel, tief, gross, doch unbekannt mit sich selber und fremd in ihren Formen.

⁷¹ The following passages, excerpted from the essay "Joseph Haydn's Schöpfung" (14 131-136), represent a clear concrete notion of Haydn's life and works (as inwardly and outwardly determined, unconditioned and conditioned, etc.; or as constituting an immanent whole and represented in particular works that are immanent wholes [e.g., at the close of the essay, where the "Schöpfung" is judged to be not only the summit of Haydn's works, but "die Krone der musikalischen Werke seiner Zeit;" 14 136]), a notion that is developed in far greater detail than is usual for Goethe.

But in fact this essay is not a work, strictly speaking, by Goethe himself, but rather his friend, Karl Friedrich Zelter, whose original article Goethe only edited before including it in *Über Kunst und Altertum* (Band V, Heft 3; 1826).

"Joseph Haydn's Schöpfung" is nevertheless cited here, first, as a particularly detailed case of the application of Goethe's philosophy of human existence and activity to the comprehension of another individual's life and works; and then in this context, secondly, as illustration of Goethe's practice in his later years of publishing texts of others — often verbatim, and occasionally without reference to the author — that he approved of; and since, thirdly, this practice itself is a function of Goethe's view that every creative individual develops himself in accord with the principle of wholeness by assimilating and creatively recreating the thoughts or works of others (such cases as the present one of approving "appropriation" of the thoughts of others not representing for Goethe true creative recreation in the form of one's own self-subsisting works, but, as could be shown, a preliminary phase of that process).

Cf. pp. 45-49, 177-178 and in particular the following passages:

Ich habe alles, was ich gesehen, gehört, beobachtet, gesammelt und verwertet. Meine Werke haben von tausend verschiedenen Personen Nahrung gezogen; ... alle kamen und boten mir ihre Gedanken, Fähigkeiten, ihre Hoffnung, ihre Art zu sein, an; ich habe oft geerntete, wo andere gesät hatten, mein Werk ist das eines Sammelwesens, und es trägt den Namen Goethe. (Bied 661);

Man spricht immer von Originalität, allein was will das sagen! Sowie wir geboren werden, fängt die Welt an, auf uns zu wirken ... Und überall! was können wir denn unser Eigenes nennen als die Energie, die Kraft, das Wollen (i.e., the energy, strength or will to create a whole; pp. 399-401). Wenn ich sagen könnte, was ich alles grossen Vorgängern und Mitlebenden schuldig geworden, so bliebe nicht viel übrig. (24 158-159; p. 20);

... es passt alles und schliesst sich an, weil ich ... nichts will als die Wahrheit ... (18 931)

Endlich erscheint unangemeldet, auf der Grenze zweier Nationen, in der Krippe einer Stellmacherwerkstatt, das auf Erden geborne neue Wunderkind, das unsere Kunst von dem Gängelbände und fremden Formenwesen erlösen soll ...

... (Der) Grundakkord seines ganzen Genius kein geringerer sei als der sichere Ausdruck einer freien, klaren, keusch geborenen Seele ... (Seine) Werke sind eine ideale Sprache der Wahrheit, in ihren Teilen notwendig zusammenhängend und lebendig. ...

... (Sowohl) sein öffentliches, als auch sein einsames kunstgeschmücktes Leben (war) dem angegebenen Sinne seiner Werke gemäss ... (14 132-135)

Hegel:

[Goethe's expressed judgements on — or notion of — Hegel and his philosophy take the form of an extremely subtle, and often ironic, mixture of approbation and rejection. This is due, we might say, 1) to the fact that many of his statements were made *to* Hegel, or in Hegel's presence, or in any case to the background of Goethe's continuing personal relationship with Hegel (which from Hegel's side included a high estimation of Goethe's life and works generally, and of their (implicit or "naive") philosophical significance in particular (as well as warmly appreciated support of his *Farbenlehre*); 2) to the fact that Hegel was only in the process of developing and publishing his philosophy during the later years of Goethe's life; 3) to the obvious originality and importance of Hegel's thought, which, conversely, Goethe's own interests did not induce or permit him to attempt to consider and evaluate in detail; and finally, 4) to those aspects of Hegel's thinking that Goethe approved of. Now whereas a systematic differentiation of Goethe's thought from Hegel's (from the former's point of view) can obviously not be attempted here, the judgement or notion of Hegel emerging from the following statements, when taking into account the preceding four considerations, might be summarized in this manner: whereas Goethe felt that his thought corresponded to Hegel's in many of its fundamental ideas and concerns (21 775-776), despite differences in individuality, development and forms of activity; whereas he admitted the range and depth of Hegel's empirical knowledge (23 490-491); whereas he felt stimulated in direct personal (or living (*lebendige*)) contact with Hegel, and in particular, by Hegel's thinking when presented by him orally (21 775-776); and whereas he left open the question whether Hegel's *works* as such (as opposed to the fundamental ideas expressed in them) were or could be known by others generally to be true or perfect, manifestations of the principle of wholeness, simultaneously inwardly and outwardly determined, etc. (21 420: "es tut freilich not"; 23 483: "wenn"); what Goethe rejected was Hegel's system, not so much owing to ultimate deficiencies in the empirical data (historical, scientific, etc.) encompassed by that system, by this form of outer determination, limitation, etc. of Hegel's works, which he also recognized (20 946, 23 490-491), but the *systematic form* itself, as well as the dialectic of the understanding necessary to achieve this form — first of all, as requiring from Hegel, and encouraging in others, a one-sided overemphasis of the understanding at the expense of the other mental faculties, failure to act as a whole, or acting as a whole only with this limitation (21 420-421, 24 602, 24 669-670, 21 1008, 22 421); secondly, as not being capable of grasping the concrete, individual manifestation of the idea, or the world of ideas as concretely manifested in the real or empirical world in the individual case, the ideal world as immanent in the real world (21 449, 23 490-491; 21 1008 and 9 583-584 with regard to idealism generally); thereby thirdly, in the system's apparent pretension at grasping the empirical world, the outer world generally and the ideal world, the world of culture, in particular, its object (*Objekt*), with objective, unconditioned or unlimited universal validity (23 483), as not encouraging the concrete, particular onlooking individual to himself "provide the object" (21 1008) in his understanding of Hegel's thought, i.e., to assimilate and creatively recreate it in terms of *his* previous experience and assimilation of the world, the multiplicity of his particular inborn and acquired individuality; or in other words, in all three preceding respects simultaneously, the systematic form as not generally stimulating the creative lives of others, encouraging them to act as a whole, perform a true or perfect action, experience pure consciousness, form upon this basis true or living notions, think practically, each in his own manner (21 420-421, 24 602, 24 669-670, 21 1008) — participate, in short, in the life of the world, and thus as not having life, being abstract or an inadequate source of education (*Bildung*)]⁷²

⁷² Once again, however, Goethe left open the question whether to his mind Hegel's philosophy nevertheless was true or perfect, *despite* its systematic or dialectical form — assuming, that is, that the individual regarding Hegel's philosophy were stimulated in his creative life and development *by other sources*, his previous assimilation of the world of culture generally, and the world of philosophy, apart from Hegel, in particular.

On Goethe's relation to Hegel, see also p. 265 and f. 76, p. 267, Goethe's utterances with regard to philosophy generally, pp. 306-308, 323-324, as well as then the detailed argument of Appendix III.

Hegels Gegenwart ... war mir von grosser Bedeutung und Erquickung ... (Die) Unterhaltung mit (Hegel) musste den Wunsch erregen, längere Zeit mit ihm zusammen zu bleiben: denn was bei gedruckten Mitteilungen eines solchen Mannes uns unklar und abstrus erscheint, weil wir solches nicht unmittelbar unserem Bedürfnis aneignen können, das wird im lebendigen Gespräch alsobald unser Eigentum, weil wir gewahr werden, dass wir in den Grundgedanken und Gesinnungen mit ihm übereinstimmen und man also in beiderseitigem Entwickeln und Aufschliessen sich gar wohl annähern und vereinigen könne. (21 775-776);

Fahren Sie (i.e., Hegel) fort, an meiner Art die Naturgegenstände zu behandeln kräftigen Teil zu nehmen, wie Sie bisher getan. Es ist hier die Rede nicht von einer durchzusetzenden Meinung, sondern von einer mitzuteilenden Methode, deren sich ein jeder, als eines Werkzeugs, nach seiner Art, bedienen möge. Mit Freuden hör ich von manchen Orten her, dass Ihre Bemühung, junge Männer nachzubilden, die besten Früchte bringt; es tut freilich not, dass in dieser wunderlichen Zeit irgendwo aus einem Mittelpunkt (i.e., in accord with the principle of wholeness) eine Lehre sich verbreite, woraus theoretisch und praktisch ein Leben zu fördern sei. Die hohlen Köpfe wird man freilich nicht hindern, sich in vagen Vorstellungen und tönenden Wortschällen zu ergehen; die guten Köpfe jedoch sind auch übel daran, denn, indem sie falsche Methoden gewähren, in die man sie von Jugend auf verstrickte, ziehen sie sich auf sich selbst zurück, werden abstrus oder transzendieren. Möge sich Ihr Verdienst ... um Welt und Nachwelt, durch die schönsten Wirkungen immerfort belohnt sehen. (21 420-421);

Ihre (i.e., Hegel's) literarischen Blätter lese ich mit grossem Anteil, ob ich gleich, wie Sie, meine Gesinnungen und Ansichten kennend, sich leicht vorstellen werden, hie und da den Kopf schüttelte. Diese gerühmte Heutognosie sehen wir schon seit geraumer Zeit nur auf Selbstqual und Selbstvernichtung hinauslaufen, ohne dass auch nur der mindeste praktische Lebensvorteil daraus hervorgegangen wäre. (21 752);

... tut es mir leid, dass ein ohne Zweifel kräftig geborener Mensch ... wie Hinrichs, durch die Hegelsche Philosophie so zugerichtet worden, dass ein unbefangenes natürliches Anschauen und Denken bei ihm ausgetrieben und eine künstliche und schwerfällige Art und Weise sowohl des Denkens wie des Ausdrucks ihm nach und nach angebildet worden, so dass wir in seinem Buch auf Stellen geraten, wo unser Verstand durchaus stille steht und man nicht mehr weiss, was man liest. (24 602);

Hegel ist hier, den Goethe persönlich sehr hoch schätzt, wenn auch einige seiner Philosophie entsprossene Früchte ihm nicht sonderlich munden wollen. ...

(Das Gespräch) wendete sich ... auf das Wesen der Dialektik. Es ist im Grunde nichts weiter, sagte Hegel, als der geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist, der jedem Menschen inwohnt und welche Gabe sich gross erweist in Unterscheidung des Wahren vom Falschen.

"Wenn nur," fiel Goethe ein, "solche geistigen Künste und Gewandtheiten nicht häufig gemissbraucht und dazu verwendet wurden, um das Falsche wahr und das Wahre falsch zu machen!" Der gleichen geschieht wohl, erwiderte Hegel; aber nur von Leuten, die geistig krank sind.

"Da lobe ich mir," sagte Goethe, "das Studium der Natur, das eine solche Krankheit nicht aufkommen lässt. Denn hier haben wir es mit dem unendlich und ewig Wahren zu tun, das jeden, der nicht durchaus rein und ehrlich bei Beobachtung und Behandlung ... verfährt, sogleich als unzulänglich verwirft. Auch bin ich gewiss, dass mancher dialektisch Kranke im Studium der Natur eine wohlthätige Heilung finden könnte." (24 669-670);

Dem Absoluten empfiehlt sich schönstens zu freundlicher Aufnahme das Urphänomen (21 449; note accompanying Goethe's present of a yellow-colored drinking glass illustrating a phenomenon of the *Farbenlehre*; while indicating the possibility of an eventual union between his thought and Hegel's, Goethe is directing Hegel's attention to the concrete individual case as manifestation of the idea, as "eine vor unserm äussern und innern Sinn" — *nicht* — "verschwindende Einheit" (9 584 below));

Wo Objekt und Subjekt sich berühren, da ist Leben; *wenn* Hegel mit seiner Identitätsphilosophie sich mitten zwischen Objekt und Subjekt hineinstellt und diesen Platz behauptet (i.e., in terms of the middle point, (Mittelpunkt), the principle of wholeness), so wollen wir ihn loben. (23 492);

(Die Natur) wirkt ewig lebendig, überflüssig und verschwenderisch, damit das Unendliche immerfort gegenwärtig sei, weil nichts verharren kann. Damit glaube ich sogar mich der Hegelischen Philosophie zu nähren, welche mich übrigens anzieht und abstösst ... (21 996; on the sense of this criticism of Hegel, see the brief differentiation of Goethe's thought from Hegel's at the close of the introductory comments to the Kant statements, p. 265);

Ich mag nicht Näheres von der Hegelschen Philosophie wissen, wiewohl Hegel selbst mir ziemlich zusagt ... (Es) kann wohl eklektische Philosophen, aber keine eklektische Philosophie geben (i.e., each philosophy reflects the manifold development of a given philosopher (i.e., is, as such, "eclectic") and, even when it is a whole, true or perfect (i.e., as such, "not eclectic"), remains the individually-conditioned or limited philosophy of this particular philosopher:) ... Die Sache ist so gewaltig schwer,

sonst hätten die guten Menschen sich nicht seit Jahrtausenden so damit abgequält. Und sie werden es nie ganz treffen. (23 483; once again, see the differentiation of Goethe from Hegel attempted on p. 265);

(Goethe) meinte, wenn die Philosophie es sich zur Pflicht mache, auch auf die Sachen und Gegenstände, welche sie behandelt, Rücksicht zu nehmen, so dürfte sie um so wirksamer werden, je mehr sie freilich auch mit den Empirikern zu tun bekomme; nur werde immer die Frage entstehen, ob es zugleich möglich sei, ein grosser Forscher und Beobachter und auch ein bedeutender Verallgemeinerer und Zusammenfasser zu sein. ... Er traue Hegel zwar sehr viele Kenntnisse in der Natur wie in der Geschichte zu, ob aber seine philosophischen Gedanken sich nicht immer nach den neuen Entdeckungen, die man doch stets machen würde, modifizieren müssten und dadurch selber ihr Kategorisches verlören, könne er zu fragen doch nicht unterlassen. (23 490-491);

Ich danke der kritischen und idealistischen Philosophie, dass sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat, das ist ein ungeheurer Gewinn; sie kommt aber nie zum Objekt (i.e., a concrete manifestation of the idea — first, in terms of the knowing individual's own concrete true or perfect works, then, following pure consciousness, in terms of subsequent knowledge of the ideal world as concretely manifested in the real world (concrete notions) and of the ideal world generally (general notions)), dieses müssen wir ... zugeben, um am unwandelbaren Verhältnis zu ihm die Freude des Lebens zu geniessen. (21 1008; cf. in this context 23 816-177, pertaining to philosophy generally (p. 306-307);

Man kann den Idealisten ... neuer Zeit nicht verargen, wenn sie so lebhaft auf Beherrschung des Einen dringen, woher alles entspringt und worauf alles wieder zurückzuführen wäre. Denn freilich ist das belebende und ordnende Prinzip in der Erscheinung dergestalt bedrängt, dass es sich kaum zu retten weiss. Allein wir verkürzen uns an der andern Seite wieder, wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserm äussern und innern Sinn verschwindende Einheit zurückdrängen. (9 583-584);

Den Verstandesphilosophen begegnet's und muss es begegnen, dass sie undeutlich aus gar zu grosser Liebe zur Deutlichkeit schreiben. Indem sie für jede Enunziation die Quelle oder ihr Acheminement nachweisen wollen, von dem Orte an, wo sie ins Raisonement eingreift, bis zu ihrem Ursprünge, auf welchem Wege wieder anderes acheminiert und einläuft, geht es ihnen wie dem, der einen Fluss von seiner Mündung an aufwärts verfolgt, und so immer auf einfallende Bäche und Flösschen stösst, die sich wieder verzweigen, so dass er am Ende ganz vom Wege abkommt und in Deverticulis logiert. Beispiele geben Kant, auch Hegel. (22 421);

Bei Hegeln ist mir der Gedanke gekommen: ob man ihm nicht durch das Technische der Redekunst, einen grossen Vorteil schaffen könne. Er ist ein ganz vortrefflicher Mensch; aber es steht seinen Äusserungen gar zu viel entgegen. (20 946);

Hegel hat ... eine Rezension über Hamann geschrieben, die ich ... sehr loben muss. Hegels Urteile als Kritiker (i.e., not as system-builder) sind immer gut gewesen. (24 318);

... Hegel zieht ... die christliche Religion in die Philosophie herein, die doch nichts darin zu tun hat ... (Der) Philosoph (bedarf) nicht das Ansehen der Religion, um gewisse Lehren zu beweisen ... (24 307; cf. again the comments on Hegel, p. 265)

Herder:

Herder konnte allerliebste einnehmend und geistreich sein, aber ebenso leicht eine verdriessliche Seite hervorkehren. Dieses Anziehen und Abstossen haben zwar alle Menschen ihrer Natur nach ... Was Herdern betrifft, so schrieb sich das Übergewicht seines widersprechenden, bitteren, bissigen Humors gewiss von seinem Übel (i.e., his eye ailment) und den daraus entspringenden Leiden her. (10 443-444);

Herdern selbst müsse man vieles wegen seiner steten Kränklichkeit zugute halten; leider habe er die Reizbarkeit und Bitterkeit im Urteil, die ihm von Jugend auf angeklebt, ins Alter hinübergetragen. ... Je mehr man Herdern geliebt, je mehr habe man sich von ihm entfernt halten müssen, um ihn nicht totzuschlagen. (23 128);

(Er hatte) schönen und grossen Eigenschaften, ... ausgebreiteten Kenntnisse, ... tiefen Einsichten ... (10 444);

Was in einem solchen Geiste für eine Bewegung, was in einer solchen Natur für eine Gärung müsse gewesen sein, lässt sich weder fassen noch darstellen. Gross aber war gewiss das eingehüllte Streben, wie man leicht eingestehen wird, wenn man bedenkt, wie viele Jahre nachher, und was er alles gewirkt und geleistet hat. (10 445);

... eines edlern Herzens und weitem Geistes ist nicht wohl ein Mensch. (18 756);

Herder war von Natur weich und zart, sein Streben mächtig und gross. Er mochte daher wirken oder gegenwirken, so geschah es immer mit einer gewissen Hast und Ungeduld; sodann war er mehr von dialektischen als konstruktivem Geiste. ... Man kam nicht zu ihm, ohne sich seiner Milde zu erfreuen, man ging nicht von ihm, ohne verletzt zu sein. (12 624-625);

... so geht's allen, wenn wir unsere Eigenheit ... am unrechten Ort ... durchsetzen. ... So schadet dem Herder jetzt seine Eigenheit. Niemand wird es glauben, aber Zartheit und Nachgiebigkeit ist

seine Eigenheit, und nun leidet er darunter. Hätte er gefühlt, wer er ist und wie ihm manquiert worden, er hätte von Augsburg aus sich nicht so gütig betragen. Und daher kommt's manchmal, dass er hernach am unrechten Ort gegen Menschen das Rauhe hervorkehrt. (22 176)

Hugo, Victor:

Er ist ein schönes Talent, aber ganz in der unselig-romantischen Richtung seiner Zeit befangen, wodurch er denn neben dem Schönen auch das Allerunerträglichste und Hässlichste darzustellen verführt wird. (24 759-760);

Victor Hugo ist (ein) entschiedenes poetisches Talent, nur geht er auf einem Weges wo er den völligen reinen Gebrauch desselben (i.e., in relation to the world or whole of culture) wohl schwerlich finden wird. (21 855)

Humboldt, Alexander:

Was ist das für ein Mann? — Ich kenne ihn so lange, und doch bin ich von neuem über ihn in Erstaunen. Man kann sagen, er hat an Erkenntnissen und lebendigem Wissen (i.e., true, living knowledge of the life of the world (pp. 354-363)) nicht seinesgleichen. Und eine Vielseitigkeit (pp. 348-353), wie sie mir gleichfalls noch nicht vorgekommen ist! Wohin man rührt, er ist überall zu Hause und überschüttet uns mit geistigen Schätzen. Er gleicht einem Brunnen mit vielen Röhren, wo man überall nur Gefäße unterzuhalten braucht und wo es uns immer erquicklich und unerschöpflich entgegenströmt. (24 185-186)

Iffland:

Iffland hätte uns bis an sein Ende gewiss erfreuliche Werke geliefert, wenn er sich bei Zeiten zu frischen, jungen Männern gesellt und sich dadurch aus seiner immer mehr sich verdüsternden Lebensansicht in Gesellschaft glücklicher Jugend gerettet hätte. (14 122);

Ifflands Schauspiele haben alle zwei Hauptfehler. 1. Alle moralische Besserung wird in seinen Stücken von aussen herein, nicht von innen heraus bewirkt. Daher das Gewaltsame, unwahrscheinlich Zusammengedrangte und Überhäufte in seinen Stücken ... 2. Er setzt überall Natur und Kultur in einen falschen Kontrast. Kultur ist immer die Quelle aller moralischen Verdorbenheit ... Dies ist ein ganz falscher Gesichtspunkt, ... da vielmehr das Geschäft eines Schauspieldichters in unserm Zeitalter sein sollte, zu zeigen, wie die Kultur von Auswuchsen gereinigt, veredelt und liebenswürdig gemacht werden könne. (22 245-246)

Kant:

[The notion or judgement of Kant emerging from these statements, as well as from Goethe's remarks on Kant's works (pp. 283-284, indicated here with *), can be summarized as follows: Kant's critical philosophy, in an act of self-limitation (Selbstbegrenzung, Selbstbeschränkung), grasped the conditionality or limitation of human experience, human activity and knowledge, i.e., severed the incommensurable, unconditioned or unlimited principle of wholeness in itself (= Ding an sich) from its conditioned or limited appearances in nature or the outer world generally and the sphere of human activity and knowledge in particular, severed, in other words, the ideal world from the real world, conceived, that is to say, manifestations of the universal principle or the ideal world to be incommensurable to human knowledge — while nevertheless implying (andeuten) or presupposing throughout his system, but as matter of belief (Glauben) or certainty (Gewissheit), the relation of principle of wholeness or ideal world to the real world, or the latter as limited or conditioned manifestation of the former (as particularly reflected for Goethe in Kant's idea of a divine intellectual perception (16 878, *16 875-876) and the primacy in Kant of moral or ethical activity according to the idea and as constituting an ideal moral or ethical world (16 878, 23 32-33)). Kant's thought thereby made possible a purer conception of the universal principle, as well as of human experience, activity and knowledge (both of nature or the outer world and of the sphere of human activity, the ideal world of culture (9 650, 16 877-878, 24 371, 22 291, 22 798, *12 344)), and was in consequence unendingly fruitful (unendlich fruchtbar) for human culture generally and all particular fields of activity, overturning as it did received positive doctrines, thoughts, conventions, forms, etc. in their conditioned or limited aspects (13 440, 24 248, 23 492), and thus freeing mankind from them, enabling a new beginning (Neues), new true or perfect actions unencumbered by the former received positive forms in their conditioned or limited aspect, actions performed in accord with the principle of wholeness or spirit or soul of the world of culture (=Ding an sich, Gott), and in this way elevating the subject (Subjekt), the acting individual, at the expense of the object (Objekt), i.e., the outer world generally and world of culture in its received or positive form in particular (Bied 376, 16 874-875, 16 866, 16 877-878, 23 32-33). This is the overall practical effect (Wirkung) of Kant's philosophy generally, and of his practical, moral or ethical philosophy in particular — the primacy of activity (Handeln, Tun) over knowledge

(Wissen) in its relation to the principle of wholeness (Weltgeist, Weltseele; Gott, Ding an sich), at least for Kant in the moral or ethical sphere as matter of belief (Glauben), and the incommensurability of the ideal world (but for Goethe only its *ultimate* incommensurability),⁷³ representing major correspondences in the thinking of both men (16 877-879, *16 875-876)).

On the other hand, having separated the principle of wholeness from its manifestations, or “Ding an sich” from its appearances, having freed the individual to act in accord with this principle, Kant himself did not in Goethe’s view reunite what he had separated; did not grasp the principle of wholeness as immanent in its concrete manifestations; did not conceive inherited positive forms as simultaneously limited and unlimited, conditioned and unconditioned; did not comprehend the nature of the creative act, the act of acting as a whole in any given form of activity, as in accord with the principle of wholeness, neither in those concrete historical cases where particular individuals had done so, nor in a universal manner appropriate to all such cases; conceived only moral or ethical human activity as proceeding in accord with the idea, but not as entailing the act of acting as a whole or the wholeness of the inner life, and not as knowable as reflecting the idea, but only as matter of belief; did not then hold a relation between acting in accord with the universal principle, i.e., performing true actions, and obtaining true (albeit ultimately limited or conditioned) knowledge of its manifestations;⁷⁴ did not construe intellectual perception, or in Goethe’s language, pure consciousness, to be not only possible, but concretely real, and thereby integrated with the whole of his thought — and more particularly, as following only from the performance of true actions. Kant, in short, retained the separation in his system between ideal and real worlds, moral or ethical activity and other forms of activity, knowledge and belief — or conceived the universal principle itself, its manifestations in nature or the outer world generally and human culture in particular, human activity generally and moral or ethical activity in particular, as well as human knowledge, abstractly (16 877-879, 22 379-380, 22 469-470, 21 1008, 16 874-875, *20 666, *24 218, *19 358-359, as well as 16 866-868, pp. 294-295; cf. also 13 439-440, p. 307, 4 124, p. 308).

To these general limitations or deficiencies follow other detailed objections: to the systematic form employed by Kant (22 421, 16 874 (see also the introduction to Hegel, p. 267 (f. 76), and pp. 129-132, 307-308, 323, 461, 468-470 with regard to the systematic form generally); to Kant’s neglect of the imagination (21 210-211); to the fact that Kant did not provide critiques of the senses and understanding (8 320-321, 24 318 (for Goethe’s “critiques” of the four faculties, see pp. 455-553)).

Kant’s philosophy in all of these respects, we might say further, was then the starting point for both Hegel and Goethe. For both attempted to grasp the principle of wholeness as immanent in its concrete manifestations, in nature or the outer world generally, and in human experience and the world of culture in particular; or both sought to comprehend natural and historical-cultural phenomena as simultaneously conditioned and unconditioned, limited and unlimited, etc. But Hegel did this in the systematic form (with consequent overemphasis for Goethe of the understanding and, in keeping with Christian eschatological dogma, as consisting of a linear progression of ever greater truth or perfection, as well as of a hierarchy of kinds of activity culminating in philosophy (the final philosophical system capping then both the linear series of events and the hierarchy of kinds of activity, being relatively unconditioned, or relatively more true or perfect). Goethe adapted a non-systematic form, or immanent-systematic form, reverting always back to concrete cases, concrete events and phenomena and concrete instances of knowing — this form of philosophizing corresponding then to the content of his thought, there being for him 1) no hierarchy of kinds of activity, 2) no case in which a true or perfect work is not conditioned etc., or in which conditionality, and so forth are eliminated (qualitative differentiation between true or perfect actions instead arising in terms of the extent in which a work manifests or makes concrete the whole of the world of culture (pp. 162 (f. 46), 251, 571-574, 584-590), 3) essentially no linear progression, no end or beginning of history, but rather an eternal now (Augenblick), or eternally repeated present (Gegenwart), in which the relations between true or perfect existences and works stretching both into the past and into the future, the heaven (Himmel) of the world of culture where all true or perfect existences and works are organized in a circle of circles (3 387, p. 233; 1 324, 1 325, 9 656, p. 186), are wholly present.]

Die strenge Mässigkeit ... Kants ... forderte eine Philosophie, die diesen seinen angeborenen Neigung gemäss war. Leset sein Leben, und ihr werdet bald finden, wie artig er seinen Stoizismus, der eigentlich mit den gesellschaftlichen Verhältnissen einen schneidenden Gegensatz bildete, die Scharfe nahm, ihr zurechtlegte und mit der Welt ins Gleichgewicht setzte. (23 817);

⁷³ On the ultimate incommensurability of the world of culture for Goethe, see pp. 376-395.

⁷⁴ On the ultimate limitation or conditionality of the individual’s knowledge of the world of culture, see pp. 366-376.

Skeptizismus, Kantischer, oder Kritizismus, konnte nur aus den Religionssekten entstehen, aus dem Protestantismus, wo jeder sich recht gab und dem andern nicht, ohne zu wissen, dass sie alle bloss subjektiv urteilten. (22 544);

Wir sehen diese Philosophie als ein Phänomen an, dem man auch seine Zeit lassen muss, weil alles seine Zeit hat. (22 210);

Kant beschränkt sich mit Vorsatz in einem gewissen Kreis und deutet ironisch immer darüber hinaus. (9 650);

Kant hat unstreitig am meisten genützt, indem er die Grenzen zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig sei, und dass er die unauflösbaren Probleme liegen liess. (24 371);

... Bedingtheit des Menschen auf seine Vorstellungsart; wie Kant sehr richtig mit Antinomie ... ausdrückt ... (22 798);

Als ich die Kantische lehre, wo nicht zu durchdringen, doch möglichst zu nutzen suchte, wollte mir manchmal dünken, der köstliche Mann verfare schalkhaft ironisch, indem er bald das Erkenntnisvermögen aufs engste einzuschränken bemüht schien, bald über die Grenzen, die er selbst gezogen hatte, mit einem Seitenwink hinausdeutete. ... (Er) beschränkt ... seinen Denkenden auf eine reflektierende diskursive Urteilkraft, untersagt ihm eine bestimmende ganz und gar. Sodann aber, nachdem er uns genugsam in die Enge getrieben, ja zur Verzweiflung gebracht, entschliesst er sich zu den liberalsten Äusserungen und überlässt uns, welchen Gebrauch wir von der Freiheit machen wollen, die er einigermassen zugesteht. In diesem Sinne war mir folgende Stelle höchst bedeutend:

“Wir können uns einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom synthetisch Allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen als eines solchen, zum Besondern geht, das ist, von dem Ganzen zu den Teilen. — Hierbei ist gar nicht nötig zu beweisen, dass ein solcher intellectus archetypus möglich sei, sondern nur, dass wir in der Dagegenhaltung unseres diskursiven, der Bildung bedürftigen Verstandes (intellectus ectypus) und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee eines intellectus archetypus geführt werden, diesen auch keinen Widerspruch enthalte” [*Kritik der Urteilkraft*: VIII, p. 525].

Zwar scheint der Verfasser hier auf einen göttlichen Verstand zu deuten, allein wenn wir ja im Sittlichen, durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen: so dürfte es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, dass wir uns, durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten. Hatte ich doch erst unbewusst und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche ... rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturgemässe Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das Abenteuer der Vernunft ... mutig zu bestehen ... (16 877-879);

Die Kantische Philosophie, welche das Subjekt so hoch erhebt, indem sie es einzuengen scheint ... (16 866);

Ob (die Leute, welche von den Dingen an sich sprechen) gleich von den Dingen an sich nichts sagen können, eben weil es Dinge an sich, das heisst ausser Bezug auf uns und wir auf sie sind, und sie alles, was wir von den Dingen sagen, für unsere Vorstellungsart halten (wobei nur zu bemerken ist, dass es nicht bloss Vorstellungsart sein kann, sondern das Ding in unsrer Vorstellungsart, von ihr bekleidet (Goethe's parentheses)), so leuchtet doch daraus so viel ein, dass sie mit uns einig sind, dass, was der Mensch von den Dingen aussagt, nicht ihre ganze Natur erschöpft, dass sie dieses Ausgesagte nicht nur allein, einzig, sondern noch viel mehr und anderes sind. Und das ist doch wahr; denn man entdeckt täglich mehr Relationen der Dinge zu uns, empfindet ihnen immer noch etwas ab. Das heisst, die Dinge sind unendlich. Das wissen wir ja. Mit einem Worte: der Mensch spricht das Objekt nicht ganz aus. *Aber was er davon ausspricht, das ist ein Reales*, wäre es auch nur seine Idiosynkrasie, das heisst der Bezug, den es auf ihn allein hat. Wäre das nicht, wer sollte den Bezug aussprechen? *Der Mensch ist in dem Augenblicke, als er das Objekt ausspricht, unter und über ihm, Mensch und Gott in einer Natur vermittelt. Wir sollten nicht von Dingen an sich reden, sondern von dem Einen an sich.* Dinge sind nur nach menschlicher Ansicht, die ein Verschiedenes und Mehreres setzt. Es ist alles nur Eins; aber von diesem Einen an sich zu reden, wer vermag es? (22 469-470);

Kants System ist nicht umgestossen. Dieses System oder vielmehr diese Methode besteht darin, Subjekt und Objekt zu unterscheiden; das Ich, das von einer beurteilten Sache urteilt mit dieser Überlegung, das bin doch immer ich, der urteilt. Wie also die Subjekte oder Prinzipien des Urteils immer verschieden sind, so werden doch ganz einfach auch die Urteile verschieden sein. Die Methode Kants ist ein Prinzip der Humanität und Toleranz. (Bied 376);⁷⁵

⁷⁵ In the preceding passage, Goethe reunites what Kant separated: the (acting and knowing) individual subject and the principle of wholeness (Ding an sich, Eine an sich), as something real (Reales), concrete. This real or concrete relationship is then further determined in the present passage in line

Kants Kritik der reinen Vernunft war schon längst erschienen, sie lag aber völlig ausserhalb meines Kreises. Ich wohnte jedoch manchem Gespräch darüber bei, und mit einiger Aufmerksamkeit konnte ich bemerken, dass die alte Hauptfrage sich erneure, wieviel unser Selbst und wieviel die Aussenwelt zu unserm geistigen Dasein beitrage. Ich hatte beide niemals gesondert, und wenn ich nach meiner Weise über Gegenstände philosophierte, so tat ich es mit unbewusster Naivetät (i.e., 'following the act of acting unconsciously as a whole, through pure consciousness' (cf. the discussion of sense perception in Goethe's thought, pp. 503-530), and at the same time, 'independently of academic or traditional philosophy') und glaubte wirklich, ich sähe meine Meinungen vor Augen. Sobald aber jener Streit zur Sprache kam, *mochte ich mich gern auf diejenige Seite stellen, welche dem Menschen am meisten Ehre macht, und gab allen Freuden vollkommen Beifall, die mit Kant behaupteten: wenn gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung angehe, so entspringe sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.* Die Erkenntnisse a priori liess ich mir auch gefallen, so wie die synthetischen Urteile a priori: denn hatte ich doch in meinem ganzen Leben (i.e., 'the whole of his life' and 'his life as a whole'), dichtend und beobachtend, synthetisch und dann wieder analytisch verfahren: die Systole und Diastole des menschlichen Geistes war mir, wie ein zweites Atemholen, niemals getrennt, immer pulsierend. Für alles dieses jedoch hatte ich keine Worte, noch weniger Phrasen, nun aber schien zum erstenmal eine Theorie mich anzulächeln. *Der Eingang war es, der mir gefiel, ins Labyrinth selbst konnt' ich mich nicht wagen: bald hinderte mich die Dichtungsgabe, bald der Menschenverstand ...* (16 874-875);

Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff durch Vermählung mit der Idee zu beleben ... ist die schönste Bürgschaft unseres übersinnlichen Ursprungs. Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, hebt doch den Blick forschend und sehnend zum Himmel auf, ... weil er es tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei ... Die Moral ist ein ewiger Friedensversuch zwischen unsern persönlichen Anforderungen und den Gesetzen jenes unsichtbaren Reiches; sie war gegen Ende des letzten Jahrhunderts schlaff und knechtig geworden ...; *Kant fasste sie zuerst in ihrer übersinnlichen Bedeutung auf, und wie überstreng er sie auch in seinem kategorischen Imperativ ausprägen wollte, so hat er doch das unsterbliche Verdienst, uns von jener Weichlichkeit, in die wir versunken waren, zurückgebracht zu haben.* (23 32-33; partially quoted, pp. 154, 159, 168, 209, 221);

Kant ist der vorzüglichste (der neueren Philosophen), ohne allen Zweifel. Er ist auch derjenige, dessen Lehre sich fortwirkend erwiesen hat, und die in unsere deutsche Kultur am tiefsten eingedrungen ist. Er hat auch auf Sie gewirkt, ohne dass Sie ihn gelesen haben. (24 248);

... kein Gelehrter ungestraft jene grosse philosophische Bewegung, die durch Kant begonnen, von sich abgewiesen, sich ihr widersetzt, sie verachtet habe ... (13 440);

Es hat seine Lehre manchen Widerspruch erlitten und ist in der Folge auf eine bedeutende Weise suppliert, ja gesteigert worden ... (cf. the following quotations and the note to the second) ... (Es) scheint mir ein Hauptmangel zu liegen (i.e., in Reinhold's summary of Kant's philosophy), welcher im ganzen Laufe jener Philosophie merklich geworden. Hier werden als Hauptkräfte unseres Vorstellungsvermögens Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft aufgeführt, die Phantasie aber vergessen, wodurch eine unheilbare Lücke entsteht. Die Phantasie ist die vierte Hauptkraft unsers geistigen Wesens ... (21 210-211; cf. the discussion of Goethe's thinking on the mental faculties, pp. 455-553; in particular, on the imagination, pp. 530-553);

Kant ist der erste gewesen, der ein ordentliches Fundament gelegt. Auf diesem Grunde hat man denn in verschiedenen Richtungen weitergebaut: Schelling hat das Objekt, die unendliche Breite der Natur, vorangestellt; Fichte fasste vorzugsweise das Subjekt auf ... Wo Objekt und Subjekt sich berühren, da ist Leben; wenn Hegel mit seiner Identitätsphilosophie sich mitten zwischen Objekt und Subjekt hineinstellt und diesen Platz behauptet, so wollen wir ihn loben. (23 492; partially quoted, pp. 258, 262);

Je mehr man sich an dem Spekulieren über das Übermenschliche trotz aller Warnungen Kants vergeblich abgemüht haben wird, desto vielseitiger wird dereinst das Philosophieren zuletzt auf das Menschliche, auf das geistig und körperlich Erkennbare ... erfasst werden. (22 291);⁷⁶

with another major element of Goethe's thought: namely, the necessary individuation of the (acting and knowing) individual subject (as well as the object known, the appearance of the principle of wholeness). Both points of view, however, are only implied (angedeutet) in Kant (9 650, 16 877-878, 16 866). Nevertheless, it is precisely in terms of this implication that Kant's thought had for Goethe its unending fruitfulness or consequence to others (see the following statements).

⁷⁶ Whereas Kant himself did not grasp in Goethe's view the knowing subject and the known object concretely, i.e., as concrete appearance or manifestation of the principle of wholeness (das geistig und körperlich Erkennbare), or the sphere of appearance as the concrete union of the two, their union is implicit in his "warnings" that is to say, in his strict separation of the principle of wholeness (Ding

Ich danke der kritischen und idealistischen Philosophie, dass sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat, das ist ein ungeheurer Gewinn; sie kommt aber nie zum Objekt (i.e., and thus also to the subject:), dieses müssen wir ... zugeben, um am unwandelbaren Verhältnis zu ihm die Freude des Lebens zu geniessen. (21 1008; p. 263);

Die vollendete sittliche Grösse ... ist in keinem Individuo der Menschheit vorhanden, wird also nur gedacht und nirgends angeschaut. ... Es ist unrecht, sich immer die Grösse als etwas an sich Existierendes zu denken und nicht vielmehr als Begreifung des Augenblicks, der auf uns gemacht wird (i.e., both by the acting individual, and the individual contemplating his action), der aber bei derselben Person ... nicht immer notwendig immer wieder, sondern nur unter bestimmten Umständen und gegebenen Bedingungen derselbe ist (i.e., essentially one, as manifestation of the principle of wholeness, but differing according to limitation, conditionality, external determination) ... Der kantische Imperativ setzt die Menschen autonomisch und autokratisch voraus, in welchen die Leidenschaften kaum entstehen, viel weniger siegen können. (22 379-380);

Ich habe vor dem Kategorischen Imperativ allen Respekt, ich weiss, wie viel Gutes aus ihm hervorgehen kann, allein man muss es damit nicht zu weit treiben, denn sonst führet diese Idee der ideellen Freiheit sicher zu nichts Gutem. (24 218);

Kant hat die Kritik der reinen Vernunft geschrieben (on the sense of "pure reason" for Goethe, i.e., reason in relation to pure consciousness, see pp. 466-469), womit unendlich viel geschehen, aber der Kreis nicht abgeschlossen ist (i.e., the four mental faculties are not yet conceived as an (ideal) immanent whole (Cf. pp. 548-550). Jetzt müsste ein Fähiger, ein Bedeutender, die Kritik der Sinne (cf. pp. 503-530) und des Menschen Verstandes (cf. pp. 478-503) schreiben ... (24 318);

Kant hat uns aufmerksam gemacht, dass es eine Kritik der Vernunft gebe ... Wie grossen Vorteil uns diese Stimme gebracht, möge jeder an sich selbst geprüft haben. Ich aber möchte in eben dem Sinne die Aufgabe stellen, dass eine Kritik der Sinne nötig sei ... (8 310-311);

Den Verstandesphilosophen begegnet's uns muss es begegnen, dass sie undeutlich aus gar zu grosser Liebe zur Deutlichkeit schreiben. ... Beispiele geben Kant, auch Hegel. (22 421; p. 263)

an sich, Eine an sich) from appearance, knowing subject from known object (and furthermore implicit for Goethe, as has been said, in Kant's attribution of a believed relation between the acting moral or ethical subject and the principle of wholeness). And this again is the source of the unending fruitfulness of Kant's thought, and in particular, the source of the manifold philosophical attempts to conceive the concrete union of principle and manifestation, knowing (and acting) subject and known (as well as created) object — or in other words, the whole human being (Mensch, Subjekt), or the human being as a whole, and the whole of the outer world (Natur, Welt, Objekt), or the outer world as a whole, as manifestation of the principle of wholeness (the outer world generally, the world of culture in particular), in short, "das Menschliche" as "Mensch und Gott in einer Natur vermittelt" (22 469-470). Now although all of Kant's successors, Fichte, Schelling, Hegel, etc., failed, according to Goethe, to completely effect this union, conceived it in a one-sided or limited fashion, and in this respect grasped, not "das Menschliche," but "das Übermenschliche" — Fichte, for example, in his overemphasis on the subject, Schelling in his overemphasis on the object (23 492), Hegel, in the respects considered, pp. 261-263 (see also 21 1008, pp. 263, 268 [ultimate neglect by all of the acting and knowing *individual* subject]; 23 15, p. 324 [overemphasis by each of one of the mental faculties]; 23 300, p. 324 [the systematic form as deficient in all of their works]); each of these thinkers, in so far as their works were true or perfect, meaningful (bedeutend) or consequential (folgerichtig) recreations of Kant's thought (21 210-211), in their several directions (23 492), their one-sidedness or limitation — supplemented Kant (21 210-211), i.e., partially conceived the concrete union of principle of wholeness and its manifestations, etc., partially made explicit what was implicit in his works. The totality of these attempts then — fruitless (vergebliche Bemühungen), from the point of view of their respective one-sidedness or limitation — constitutes together one consequential (folgerichtig) or meaningful (bedeutend) "Steigerung" of Kant's thought (21 210-211) in the life of the world (just as the individual acts as a whole, "steigert sich," by exerting simultaneously the multiplicity of his inborn and acquired individuality, regardless of the one-sidedness or limitation attaching to the several elements of that multiplicity), one historical event representing a many-sided (vielseitig) fulfillment of Kant's legacy, one full explication of the implicit sense of his works; and simultaneously will have made possible, according to Goethe, one "many-sided" *future* philosophy, in which "das Menschliche," the individual human being as "Mensch und Gott in einer Natur vermittelt," "das geistig und körperlich Erkennbare," the concrete union of principle of wholeness and its manifestations, is adequately grasped.

That philosophy, we might say, is found in Goethe's philosophy.

Kepler:

Wenn man Keplers Lebensgeschichte mit demjenigen, was er geworden und geleistet, zusammenhält, so gerät man in ein frohes Erstaunen, indem man sich überzeugt, dass der wahre Genius alle Hindernisse überwindet. Der Anfang und das Ende seines Lebens werden durch Familienverhältnisse verkümmert, seine mittlere Zeit fällt in die unruhigste Epoche, und doch dringt sein glückliches Naturell durch. Die ernstesten Gegenstände behandelt er mit Heiterkeit und ein verwickeltes mühsames Geschäft mit Bequemlichkeit.

Gibt er schriftlich Rechenschaft von seinem Tun, von seinen Einsichten, so ist es, als wenn es nur gelegentlich, im Vorbeigehen geschähe, und doch findet er immer die Methode, die von Grund aus anspricht. Andern sei es überlassen, seine Verdienste anzuerkennen und zu rühmen, welche ausser unserm Gesichtskreise liegen; aber uns ziemt es, sein herrliches Gemüt zu bemerken, das überall auf das freudigste durchblickt. Wie verehrt er seinen Meister und Vorgesetzten Tycho! Wie schätzt er die Verdienste dieses Mannes, der sich dem ganzen Himmel gewachsen fühlte, insofern er sich durch die Sinne fassen und durch Instrumente bezwingen liess. Wie weiss er diesen seinen Lehrer und Vorgänger auch nach dem Tode gegen unfreundliche Angriffe zu verteidigen! Wie gründlich und anmutig beschreibt er, was an dem astronomischen Baue schon geleistet, was gegründet, was aufgeführt, was noch zu tun ... sei! Und wie arbeitet er sein ganzes Leben unverrückt an der Vollendung!

Indes war Tycho bei allen seinen Verdiensten doch einer von den beschränkten Köpfen, die sich mit der Natur gewissermassen im Widerspruch fühlen und deswegen das komplizierte Paradoxe mehr als das einfache Wahre lieben und sich am Irrtum freuen, weil er ihnen Gelegenheit gibt, ihren Scharfsinn zu zeigen, da derjenige, der das Wahre anerkennt, nur Gott und Natur, nicht aber sich selbst zu ehren scheint, und von dieser letzten Art war Kepler. Jedes klare Verdienst klärt ihn selbst auf; durch freie Beistimmung eilt er es sich zuzueignen. Wie fleissig deutet er auf das einzig schöne Aperçu, was uns die Geschichte noch ganz allein erfreulich machen kann, dass die echten Menschen aller Zeiten einander voraus verkünden, aufeinander hinweisen, einander vorarbeiten. Wie umständlich und genau zeigt Kepler, dass Euklides kopernikisiere!

Ebenso verhält er sich zu seinen Zeitgenossen.

... Wie sein Sinn, so sein Ausdruck. Geübt im Griechischen und Lateinischen fehlt es ihm an keiner Kenntnis des Altertums, des gründlichen sowohl als des schönen, und er weiss sich nach Belieben auszudrücken. Manchmal lässt er sich zu Unwissenden, ja zu Dummen herab; manchmal sucht er wenigstens allgemein verständlich zu werden. Bei Erzählung von natürlichen Ereignissen ist er klar und deutlich; bald aber, wenn er wirken, wenn er lebhaftere Eindrücke, entschiedenere Teilnahme hervorbringen will, dann fehlt es ihm nicht an Gleichnissen, Anspielungen und klassischen Stellen.

Da er die Sprache völlig in seiner Gewalt hat, so wagt er gelegentlich kühne seltsame Ausdrücke, aber nur dann, wenn der Gegenstand ihm unerreichbar scheint. ...

... (Man) bemerkt ... mit Vergnügen (i.e., in reading Kepler's theory of color), wie lebendig alles mit seinem Hauptgeschäft zusammenhängt, wie innig er alles, was ihm begegnet, auf sich zu beziehen weiss. (16 419-422; partially quoted, pp. 149, 153, 174);

... unter allen Entdeckungen und Überzeugungen möchte nichts eine grössere Wirkung auf den menschlichen Geist hervorgebracht haben als die Lehre des Kopernikus. Kaum war die Welt als rund anerkannt und in sich selbst angeschlossen, so sollte sie auf das ungeheure Vorrecht Verzicht tun, der Mittelpunkt des Weltalls zu sein. Vielleicht ist noch nie eine grössere Forderung an die Menschheit geschehen: denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Dunst und Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugnis der Sinne, die Überzeugung eines poetisch-religiösen Glaubens; keine Wunder, dass man sich auf alle Weise einer solchen Lehre entgegensetzte, die denjenigen, der sie annahm, zu einer bisher unbekannten, ja ungeahnten Denkfreiheit und Grossheit der Gesinnungen berechtigte und aufforderte. (16 395)

Kleist:

Das Talent des Verfassers, so lebendig er auch darzustellen vermag, neigt sich doch mehr gegen das Dialektische hin, wie er es denn selbst in dieser stationären Prozessform (i.e., in his "Der zerbrochene Krug") auf das wunderbarste manifestiert hat. Könnte er mit eben dem Naturell und Geschick eine wirklich dramatische Aufgabe lösen und eine Handlung vor unsern Augen und Sinnen sich entfalten lassen, wie er hier eine vergangene sich nach und nach enthüllen lässt, so wurde es für das deutsche Theater ein grosses Geschenk sein. (19 524);

Ich habe ein Recht ..., Kleist zu tadeln, weil ich ihn geliebt und gehoben habe; aber sei es nun, dass seine Ausbildung, wie es jetzt bei vielen der Fall ist, durch die Zeit gestört wurde oder was sonst für eine Ursache zum Grunde liege; genug, er hält nicht, was er zugesagt. Sein Hypochonder ist gar zu arg; er richtet ihn als Menschen und Dichter zugrunde. (22 616)

Klopstock:

Nun sollte ... die Zeit kommen, wo das Dichtergenie sich selbst gewahr würde, sich seine eignen Verhältnisse selbst schüfe und den Grund zu einer unabhängigen Würde zu legen verstünde. Alles traf in Klopstock zusammen, um eine solche Epoche zu begründen. Er war, von der sinnlichen wie von der sittlichen Seite betrachtet, ein reiner Jüngling. Ernst und gründlich erzogen legt er, von Jugend an, einen grossen Wert auf sich selbst und auf alles, was er tut, und indem er die Schritte seines Lebens bedächtig vorausmisst, wendet er sich, im Vorgefühl der ganzen Kraft seines Innern, gegen den höchsten denkbaren Gegenstand. Der Messias, ein Name, der unendliche Eigenschaften bezeichnet, sollte durch ihn aufs neue verherrlicht werden. ... Der himmlische Friede, welchen Klopstock bei Konzeption und Ausführung dieses Gedichtes empfunden, teilt sich noch jetzt einem jeden mit ... Die Würde des Gegenstandes erhöhte dem Dichter das Gefühl eigener Persönlichkeit. Dass er selbst dereinst zu diesen (himmlischen) Chören eintreten, dass der Gottmensch ihn auszeichnen, ihm ... den Dank für seine Bemühungen abtragen wurde ...: dies waren so unschuldige kindliche Gesinnungen und Hoffnungen ...

Dieses ehrenhafte Verfahren gegen sich selbst ward noch dadurch erhöht, dass er in dem wohlgesinnten Dänemark, in dem Hause eines grossen, und auch menschlich betrachtet, fürtrefflichen Staatsmanns eine Zeitlang wohl aufgenommen war. Hier, in einem höheren Kreise, der zwar in sich abgeschlossen, aber auch zugleich der äusseren Sitte, der Aufmerksamkeit gegen die Welt gewidmet war, entschied sich seine Richtung noch mehr. ... Von allem diesem geben seine ersten Werke ein reines Ab- und Vorbild, und sie mussten daher einen unglaublichen Einfluss gewinnen. Dass er jedoch persönlich andere Strebende im Leben und Dichten gefördert, ist kaum als eine seiner entschiedenen Eigenschaften zur Sprache gekommen. (Goethe then turns to a consideration of another individual who furthered the creative lives of others, Gleim (partially quoted on p. 259); there follows:) ...

Jener hohe Begriff nun, den sich beide Männer (i.e., Klopstock und Gleim) von ihrem Wert bilden durften, und wodurch andere veranlasst wurden, sich auch für etwas zu halten, hat im Öffentlichen und Geheimen sehr grosse und schöne Wirkungen hervorgebracht. Allein dieses Bewusstsein, so ehrwürdig es ist, führte für sie selbst, für ihre Umgebungen, ihre Zeit ein eignes Übel herbei. Darf man beide Männer, nach ihren geistigen Wirkungen, unbedenklich gross nennen, so blieben sie gegen die Welt doch nur klein, und gegen ein bewegteres Leben betrachtet, waren ihre äusseren Verhältnisse nichtig. ... (Sie) legten ... auf ihre besondern engen Zustände einen zu hohen Wert, in ihr tägliches Tun und Treiben eine Wichtigkeit, die sie sich nur untereinander zugestehen mochten; sie freuten sich mehr als billig ihrer Scherze, die, wenn sie den Augenblick anmutig machten, doch in der Folge keineswegs für bedeutend gelten konnten. (10 436-440)

Lavater:

Lavaters Geist war durchaus imposant; in seiner Nähe konnte man sich einer entscheidenden Einwirkung nicht erwehren ... Manche Epoche meines nachherigen Lebens ward ich veranlasst über diesen Mann zu denken, welcher unter die Vorzüglichsten gehört, mit denen ich zu einem so vertrauten Verhältnis gelangte. ... Nach unsern auseinander strebenden Richtungen mussten wir uns allmählich ganz und gar fremd werden, und doch wollt' ich mir den Begriff von seinem vorzüglichen Wesen nicht verkümmern lassen. ...

Lavater war eigentlich real gesinnt und kannte nichts Ideelles als unter der moralischen Form; wenn man diesen Begriff festhält, wird man sich über einen seltenen und seltsamen Mann am ersten aufklären. Seine Aussichten in die Ewigkeit sind eigentlich nur Fortsetzung des gegenwärtigen Daseins, unter leichteren Bedingungen als die sind, welche wir hier zu erdulden haben. Seine Physiognomik ruht auf der Überzeugung, dass die sinnliche Gegenwart mit der geistigen durchaus zusammenfalle ...

Mit den Kunstidealen konnte er sich nicht leicht befreunden, weil er bei seinem scharfen Blick, solchen Wesen die Unmöglichkeit lebendig organisiert zu sein nur allzusehr ansah, und sie daher ins Fabelreich, ja in das Reich des Monstrosen verwies. Seine unaufhaltsame Neigung, das Ideelle verwirklichen zu wollen, brachte ihn in den Ruf eines Schwärmers, ob er sich gleich überzeugt fühlte, dass niemand mehr auf das Wirkliche dringe als er; deswegen er denn auch den Missgriff in seiner Denk- und Handlungsweise niemals entdecken konnte. Nicht leicht war jemand leidenschaftlicher bemüht anerkannt zu werden als er, und vorzüglich dadurch eignete er sich zum Lehrer; gingen aber seine Bemühungen auch wohl auf Sinnes- und Sittenbesserung anderer, so war doch dies keineswegs das Letzte, worauf er hinarbeitete.

Um die Verwirklichung der Person Christi war es ihm am meisten zu tun; daher jenes beinahe unsinnige Treiben ein Christusbild nach dem andern fertigen ... zu lassen ... Seine Schriften sind schon jetzt schwer zu verstehen, denn nicht leicht kann jemand eindringen in das was er eigentlich will. Niemand hat so viel aus der Zeit und in die Zeit geschrieben als er ...

Da er nun Christum buchstäblich auffasste, wie ihn die Schrift, wie ihn manche Ausleger geben, so diente ihm diese Vorstellung dergestalt zum Supplement seines eignen Wesens, dass er den Gott-

menschen seiner individuellen Menschheit so lange einverleibte, bis er zuletzt mit demselben wirklich in eins zusammengeschmolzen, mit ihm vereinigt, ja eben derselben zu sein wähnen durfte.

Durch diesen entschiedenen bibelbuchstäblichen Glauben musste er auch eine völlige Überzeugung gewinnen, dass man ebensogut noch heutzutage als zu jener Zeit Wunder müsse ausüben können ... Durchdrungen ferner von dem grossen Werte der durch Christum wieder hergestellten und einer glücklichen Ewigkeit gewidmeten Menschheit, aber zugleich auch bekannt mit den mannigfaltigen Bedürfnissen des Geistes und Herzens, mit dem grenzenlosen Verlangen nach Wissen, selbst fühlend jene Lust, sich ins Unendliche auszudehnen, ... entwarf er seine Aussichten in die Ewigkeit, welche indes dem grössten Teil der Zeitgenossen sehr wunderlich vorkommen mochten.

Alles dieses Streben jedoch ... ward von dem physiognomischen Genie überwogen, das ihm die Natur zugeteilt hatte. ... (Er) war ..., durch den reinen Begriff der Menschheit den er in sich trug, und durch die scharf-zarte Bemerkungsgabe, die er erst aus Naturtrieb, nur obenhin, zufällig, dann mit Überlegung, vorsätzlich und geregelt ausübte, im höchsten Grade geeignet, die Besonderheiten einzelner Menschen zu gewahren, zu kennen, zu unterscheiden, ja auszusprechen. Jedes Talent das sich auf eine entschiedene Naturanlage gründet, scheint uns etwas Magisches zu haben, weil wir weder es selbst, noch seine Wirkungen einem Begriffe unterordnen können. Und wirklich ging Lavaters Einsicht in die einzelner Menschen über alle Begriffe ...

Jedermann glaubt dasjenige mitteilbar, was er selbst besitzt, und so wollte Lavater nicht nur für sich von dieser grossen Gabe Gebrauch machen, sondern sie sollte auch in andern aufgefunden, angeregt ... werden. Zu welchen dunklen und boshaften Missdeutungen ... diese auffallende Lehre reichlichen Anlass gegeben, ist wohl noch in einiger Menschen Gedächtnis, und es geschah dieses nicht ganz ohne Schuld des vorzüglichen Mannes selbst. Denn ob zwar die Einheit seines innern Wesens auf einer hohen Sittlichkeit ruhte, so konnte er doch, mit seinen mannigfaltigen Bestrebungen, nicht zur äussern Einheit gelangen, weil in ihm sich weder Anlage zur philosophischen Sinnesweise noch zum Kunsttalent finden wollte.

Er war weder Denker noch Dichter, ja nicht einmal Redner im eigentlichen Sinne. Keineswegs im Stande etwas methodisch anzufassen, griff er das einzelne einzeln sicher auf, und so stellte er es auch kühn nebeneinander. Sein grosses physiognomisches Werk ist hiervon ein auffallendes Beispiel und Zeugnis. In ihm selbst mochte wohl der Begriff des sittlichen und sinnlichen Menschen ein Ganzes bilden; aber ausser sich wusste er diesen Begriff nicht darzustellen, als nur wieder praktisch im einzelnen, so wie er das Einzelne im Leben aufgefasst hatte. (10 816-821; partially quoted (10 820), p. 69)

Leibniz:

Objekt. Dogmatismus. Geht vom Geistigen zum Materiellen Materiellen zum Geistigen
Dogmatischer Ideallismus (Leibniz, Spinoza) Materialismus, Mechanismus (Epikur)
Der Dogmatist, der das Objekt entgegenbringt, schafft kein Bewusstsein.
Intelligenz muss mit der Schranke gedacht werden. Unendliche Tätigkeit — Anschauen derselben.
Hemmungen. Schranken. Unendliches Wesen. (16 920);

Die Hartnäckigkeit des Individuums und dass der Mensch abschüttelt, was ihm nicht gemäss ist, ist mir ein Beweis, dass (die Entelechie) existiere. Leibniz hat ähnliche Gedanken über solche selbstständige Wesen gehabt, und zwar, was wir mit dem Ausdruck Entelechie bezeichnen, nannte er Monaden. (24 399)

Lessing:

Ein Mann wie Lessing täte uns not. Denn wodurch ist dieser so gross als durch seinen Charakter, durch sein Festhalten! (see pp. 419-425) So kluge, so gebildete Menschen gibt es viele, aber wo ist ein solcher Charakter! (24 163);

Lessing, der, im Gegensatz von Klopstock und Gleim, die persönliche Würde gern wegwarf, weil er sich zutraute, sie jeden Augenblick wieder ergreifen und aufnehmen zu können, gefiel sich in einem zerstreuten Wirtshaus- und Weltleben, da er gegen sein mächtig arbeitendes Innere stets ein gewaltiges Gegengewicht brauchte ... Man erkennt leicht, wie (Minna von Barnhelm) zwischen Krieg und Frieden, Hass und Neigung erzeugt ist. Diese Produktion war es, die den Blick in eine höhere bedeutendere Welt aus der literarischen und bürgerlichen, in welcher sich die Dichtkunst bisher bewegt hatte, glücklich eröffnete. (10 310);

Lessing hält sich, seiner polemischen Natur nach, am liebsten in der Region der Widersprüche und Zweifel auf; das Unterscheiden ist seine Sache, und dabei kam ihm sein grosser Verstand auf das herrlichste zustatten. (24 247);

Lessing war der höchste Verstand ... (24 142; cf. pp. 492-493);

Lessing wollte den hohen Titel eines Genies ablehnen; allein seine dauernden Wirkungen zeugen

wider ihn selber. (24 674; on the genius, see pp. 403-406);

Wenn man die Stücke von Lessing mit den der Alten vergleicht und sie schlecht und miserabel findet, was soll man da sagen! Bedauert doch den ausserordentlichen Menschen, dass er in einer so erbärmlichen Zeit leben musste, die ihm keine besseren Stoffe gab, als in seinen Stücken verarbeitet sind! (24 239; p. 24)

Lorrain. Claude:

Da sehen Sie einmal einen vollkommenen Menschen, der schön gedacht und empfunden hat und in dessen Gemüt eine Welt lag, wie man sie nicht leicht irgendwo draussen antrifft. Die Bilder haben die höchste Wahrheit, aber keine Spur von Wirklichkeit. Claude Lorrain kannte die reale Welt bis ins kleinste Detail auswendig, und er gebrauchte sie als Mittel, um die Welt seiner schönen Seele auszudrücken. (24 355; p. 141)

Lucretius:

Was unsern Lucrez als Dichter so hoch stellt und seinen Rang auf ewige Zeiten sichert, ist ein hohes tüchtig-sinnliches Anschauungsvermögen, welches ihn zu kräftiger Darstellung befähigt (cf. pp. 515-517); sodann steht ihm eine lebendige Einbildungskraft zu Gebot, um das Angesehene bis in die unschaubaren Tiefen der Natur, auch über die Sinne hinaus, in alle geheimsten Schlupfwinkel zu verfolgen (cf. pp. 536-538). (21 430);

Auf die religiösen Ansichten Lucrezens dürfe man sich ... gar nicht einlassen; seine Naturanschauung dagegen sei grandios, geistreich, erhaben ... (23 121)

Luther:

Dieser Blitz (i.e., that killed Luther's friend Alexis) hat in Deutschland ein grosses Licht verbreitet, indem er den jungen Luther, der die Rechte studieren wollte, ins Kloster Trieb und dann zur Erkenntnis eines Funkens der Wahrheit brachte. (22 153);

... wenn wir trachten, dass Gesinnung, Wort, Gegenstand und Tat immer möglichst als Eins erhalten werde, so dürfen wir uns für echte Nachfolger Luthers ansehen eines Mannes, der in diesem Sinne so Grosses wirkte und, auch irrend, noch immer ehrwürdig bleibt. (21 691-692);

Luther war ein Genie sehr bedeutender Art; er wirkt nun schon manchen guten Tag, und die Zahl der Tage, wo er in fernen Jahrhunderten aufhören wird produktiv zu sein, ist nicht abzusehen. (24 674);

Luther arbeitete, uns von der geistlichen Knechtschaft zu befreien, möchten doch alle seine Nachfolger so viel Abscheu vor der Hierarchie behalten haben, als der grosse Mann empfand. Er arbeitete sich durch verjährte Vorurteile durch und schied das Göttliche vom Menschlichen, so viel ein Mensch scheiden kann, und was noch mehr war, er gab dem Herzen seine Freiheit wieder und machte es der Liebe fähiger ... (4 132);

Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. (24 771);

... der Hauptbegriff des Luthertums (ist) sehr würdig begründet ... Dieser Grund beruht auf dem entschiedenen Gegensatz von Gesetz und Evangelium, sodann auf der Vermittelung solcher Extreme. Setzt man nun, um auf einen höheren Standpunkt zu gelangen, anstatt jener zwei Worte die Ausdrücke Notwendigkeit und Freiheit (cf. pp. 413-418), mit ihren Synonymen, mit ihrer Entfernung und Annäherung, so siehst du deutlich, dass in diesem Kreise alles enthalten ist, was den Menschen interessieren kann. Und so erblickt denn Luther in dem alten und neuen Testament das Symbol des grossen sich immer wiederholenden Weltwesens. Dort das Gesetz, das nach Liebe strebt, hier die Liebe, die gegen das Gesetz zurückstrebt und es erfüllt, aber nicht aus eigener Macht und Gewalt, sondern durch den Glauben; und zwar durch den ausschliesslichen Glauben, an den allverkündigten und alles bewirkenden Messias. Aus diesem Wenigen überzeugt man sich, wie das Luthertum mit dem Papsttum nie vereinigt werden kann, der reinen Vernunft (cf. pp. 468-470) aber nicht widerstrebt, sobald diese sich entschliesst, die Bibel als Weltspiegel zu betrachten (i.e., as Luther himself did in Goethe's view), welches ihr eigentlich nicht schwer fallen sollte. (21 195-196);

Die Schriften Luthers enthalten ... viel Aberglauben ... Wie bequem macht sich Luther durch seinen Teufel, den er überall bei der Hand hat, die wichtigsten Phänomene der allgemeinen und besonders der menschlichen Natur auf eine oberflächliche und barbarische Weise zu erklären und zu beseitigen; und doch ist und bleibt er, der er war, ausserordentlich für seine und für künftige Zeiten. Bei ihm kam es auf Tat an; er fühlte den Konflikt, in dem er sich befand, nur allzu lästig, und indem er sich das ihm Widerstrebende recht hässlich, mit Hörnern, Schwanz und Klauen

dachte, so wurde sein heroisches Gemüt nur desto lebhafter aufgereggt, dem Feindseligen zu begegnen und das Gehasste zu vertilgen. (16 359-360)

Manzoni, Alessandro:

... Manzoni, einem wahrhaften, klar auffassenden, innig durchdringenden, menschlich fühlenden, gemüthlichen Dichter ... (11 938);

Manzoni ist ein geborener Poet, so wie Schiller ... Doch unsere Zeit ist so schlecht, dass dem Dichter im umgebenden menschlichen Leben keine brauchbare Natur mehr begegnet. Um sich nun aufzuerbauen, griff ... Manzoni zur Geschichte ... (24 267);

Manzoni fehlt weiter nichts, als dass er selbst nicht weiss, welch ein guter Poet er ist und welche Rechte ihm als solchem zustehen. Er hat gar zu viel Respekt vor der Geschichte und fügt aus diesem Grunde seinen Stücken immer gern einige Auseinandersetzungen hinzu, in denen er nachweist, wie treu er den Einzelheiten der Geschichte geblieben. Nun mögen seine Fakta historisch sein, aber seine Charaktere sind es doch nicht ... Kein Dichter hat je die historischen Charaktere gekannt, die er darstellte, hätte er sie aber gekannt, so hatte er sie schwerlich so gebrauchen können. Der Dichter muss wissen, welche Wirkungen er hervorbringen will, und danach die Natur seiner Charaktere einrichten. (24 229-230)

Merck, Johann Heinrich:

Neckereien gingen bei Merck unstreitig aus dem Fundament einer hohen Kultur hervor; allein da er nicht produktiv war, sondern im Gegenteil eine entschieden negative Richtung hatte, so war er immer weniger zum Lobe bereit als zum Tadel ... (24 489-490)

Michelangelo:

... als Gipfel alles Grossartigen und Genialen (i.e., through his extensive assimilation of the works of others, and in terms of his strength then to act as a whole; cf. pp. 403-406), Michelangelos unerreichbare Schöpfungen, ebenso unerreichbar wie jene Raffaels in allem rein Menschlichen und kunstgemäss Vollendeten. (22 695);

Ich konnte nur sehen und anstaunen. Die innere Sicherheit und Männlichkeit des Meisters, seine Grossheit geht über allen Ausdruck. (11 152)

Molière:

Es ist nicht bloss das vollendete künstlerische Verfahren, was mich an ihm entzückt, sondern vorzüglich auch das liebenswürdige Naturell, das hochgebildete Innere des Dichters. (24 609);

... reiner Mensch, das ist das eigentliche Wort, was man von ihm sagen kann; es ist an ihm nichts verbogen und verbildet. Und nun diese Grossheit! Er beherrschte die Sitten seiner Zeit, wogegen aber unsere Iffland und Kotzebue sich von den Sitten der ihrigen beherrschen liessen und darin beschränkt und befangen waren. Molière züchtigte die Menschen, indem er sie in ihrer Wahrheit zeichnete. (24 173)

Mozart:

... eine Erscheinung wie Mozart bleibt immer ein Wunder, das nicht weiter zu erklären ist. (24 450);

... was ist Genie anders als jene produktive Kraft, wodurch Taten entstehen, die vor Gott und der Natur sich zeigen können und die eben deswegen Folge haben und von Dauer sind. Alle Werke Mozarts sind dieser Art; es liegt in ihnen eine zeugende Kraft, die von Geschlecht zu Geschlecht fortwirkt ... (24 673; on "Kraft" and "Genie," see pp. 399-406)

Napoleon:

Napoleon, der ganz in der Idee lebte, konnte sie doch im Bewusstsein nicht erfassen; er leugnet alles Ideelle durchaus und spricht ihm jede Wirklichkeit ab, indessen er eifrig es zu verwirklichen trachtet. Einen solchen innern perpetuierlichen Widerspruch kann aber sein klarer unbestechlicher Verstand nicht ertragen, und es ist höchst wichtig, wenn er, gleichsam genötigt, sich darüber gar eigen und anmutig ausdrückt.

Er betrachtet die Idee als ein geistiges Wesen, das zwar keine Realität hat, aber, wenn es verfliegt, ein Residuum ... zurücklässt, dem wir die Wirklichkeit nicht ganz absprechen können. Wenn dieses uns auch starr und materiell genug scheinen mag, so spricht er sich ganz anders aus, wenn er von den unaufhaltsamen Folgen seines Lebens und Treibens mit Glauben und Zutrauen die Seinen unterhält. Da gesteht er wohl gern, das Leben Lebendiges hervorbringe, dass eine gründliche Befruchtung auf alle Zeiten hinauswirke. Er gefällt sich zu bekennen, dass er dem Weltgange eine frische Anregung,

eine neue Richtung gegeben habe. (9 525; partially quoted, pp. 94, 176)

Newton:

Die Zeit, in welcher Newton geboren ward, ist eine der prägnantesten in der englischen, ja in der Weltgeschichte überhaupt. ...

Wie muss nicht durch eine solche Zeit ein jeder sich angeregt, sich aufgefordert fühlen! Was muss das aber für ein eigener Mann sein, den seine Geburt, seine Fähigkeiten zu mancherlei Anspruch berechtigen und der alles ablehnt und ruhig seinem von Natur eingepflanzten Forscherberuf folgt!

Newton war ein wohlorganisierter, gesunder, wohltemperierter Mann, ohne Leidenschaft, ohne Begierden. Sein Geist war konstruktiver Natur und zwar im abstraktesten Sinne; daher war die höhere Mathematik ihm als das eigentliche Organ gegeben, durch dass er seine innere Welt aufzubauen und die äussere zu gewältigen suchte. Wir massen uns über dieses sein Hauptverdienst kein Urteil an und gestehen gern zu, dass sein eigentliches Talent ausser unserm Gesichtskreise liegt; aber, wenn wir aus eigener Überzeugung sagen können: das von seinen Vorfahren Geleistete ergriff er mit Bequemlichkeit und führte es bis zum Erstaunen weiter ...: so dürfen wir ihn wohl ... mit der übrigen Welt für einen ausserordentlichen Mann erklären. Vor der praktischen, von der Erfahrungsseite rückt er uns dagegen schon näher. Hier tritt er in eine Welt ein, die wir auch kennen, in der wir seine Verfahrensart und seinen Sukzess zu beurteilen vermögen, um so mehr, als es überhaupt eine unbestrittne Wahrheit ist, dass, so rein und sicher die Mathematik in sich selbst behandelt werden kann, sie doch auf dem Erfahrungsboden sogleich bei jedem Schritte periklitert und ebenso gut wie jede andere ausgeübte Maxime zum Irrtum verleiten ... kann. Wie Newton zu seiner Lehre (i.e., his theory of color) gelangt, wie er sich bei ihrer ersten Prüfung übereilt, haben wir umständlich oben auseinandergesetzt (i.e., 16 528-537, and as determined further by his relations with the Royal Society, 16 527-529, his defense of the theory against its first opponents, 16 539-553). Er baut seine Theorie sodann konsequent auf, ja er sucht seine Erklärungsart als ein Faktum geltend zu machen; er entfernt alles, was ihr schädlich ist, und ignoriert dieses, wenn er es nicht leugnen kann. Eigentlich kontrovertiert er nicht, sondern wiederholt nur immer seinen Gegnern: greift die Sache an wie ich; geht auf meinem Wege; richtet alles ein wie ich's eingerichtet habe; seht wie ich, schliesst wie ich, und so werdet ihr finden, was ich gefunden habe: alles andere ist vom Übel. ...

Dieser Behandlungsart, diesem unbiegsamen Charakter ist eigentlich die Lehre ihr ganzes Glück schuldig ... (on Goethe's notion of the character of an individual, see pp. 419-425)

... Newtons Charakter würden wir unter die starren rechnen, so wie auch seine Farbentheorie als ein erstarrtes Aperçu anzusehen ist.

... Der Charakter bleibt derselbe, er mag sich dem (Irrtum) oder der (Wahrheit) ergeben; und so verringert es die grosse Hochachtung, die wir für Newton hegen, nicht im geringsten, wenn wir behaupten: er sei als Mensch, als Beobachter in einen Irrtum gefallen und habe als Mann von Charakter, als Sektenhaupt, seine Beharrlichkeit eben dadurch am kräftigsten betätigt, dass er diesen Irrtum trotz allen äussern und innern Warnungen bis an sein Ende fest behauptet ...

Ängstlich ... ist es anzusehen, wenn ein starker Charakter, um sich selbst getreu zu bleiben, treulos gegen die Welt wird und um innerlich wahr zu sein, das Wirkliche für eine Lüge erklärt ...

Wollte man aber ... den vortrefflichen Mann nicht genug entschuldigt haben, so werfe man einen Blick auf die Naturforschung seiner Zeiten, auf das Philosophieren über die Natur, wie es teils von Descartes her, teils durch andere vorzügliche Männer üblich geworden war, und man wird aus diesen Umgebungen sich Newtons eigenen Geisteszustand eher vergegenwärtigen können. (16 574-580)

Palladio, Andrea:

Palladio war durchaus von der Existenz der Alten durchdrungen und fühlte die Kleinheit und Enge seiner Zeit wie ein grosser Mensch, der sich nicht hingeben, sondern das übrige so viel als möglich nach seinen edlen Begriffen umbilden will. (11 79);

... er ist ein recht innerlich und von innen heraus grosser Mensch gewesen. (11 56)

Platen, August von:

... finden sich ... im Grafen Platen fast alle Hauptfordernisse eines guten Poeten: Einbildungskraft, Erfindung, Geist, Produktivität besitzt er in hohem Grade; auch findet sich bei ihm eine vollkommene technische Ausbildung und ein Studium und ein Ernst wie bei wenigen andern; allein ihn hindert seine unselige polemische Richtung. (24 444)

Plato:

Plato verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu tun, sie kennenzulernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr

dasjenige, was er mitbringt und was ihr so nottut, freundlich mitzuteilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder teilhaft zu werden. Alles, was er äussert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. (16 346; p. 139; continues: "Aristoteles hingegen steht zu der Welt wie ein Mann," etc.; p. 255);

... entzückt uns (Platos) heilige Scheu, womit er sich der Natur nähert, die Vorsicht, womit er sie gleichsam nur umtastet und bei näherer Bekanntschaft vor ihr sogleich wieder zurücktritt, jenes Erstaunen, das wie er selbst sagt, den Philosophen so gut kleidet. (16 328);

... die Gespräche des Plato (sind) oft nicht allein auf etwas, sondern auch gegen etwas gerichtet. Und eben dieses doppelte Etwas ... zu entwickeln und ... vorzulegen, würde ein unschätzbare Verdienst ... sein. (14 691; see the context cited under Goethe's notion of philosophy generally, p. 308)

Raffael:

Raffael und seine Zeitgenossen waren aus einer beschränkten Manier zur Natur und Freiheit durchgebrochen. ... Männer wie Raffael wachsen nicht aus dem Boden. Sie fussten auf der Antike und dem Besten, was vor ihnen gemacht worden. Hätten sie die Avantagen ihrer Zeit nicht benutzt, so würde wenig von ihnen zu sagen sein. (24 198-199);

Gemüts- und Tatkraft stehen bei ihm in so entschiedenem Gleichgewicht, dass man wohl behaupten darf, kein neuer Künstler habe so rein und vollkommen gedacht ... und sich so klar ausgesprochen. (13 845)

Roos, Johann Heinrich:

Mir wird immer bange, ... wenn ich diese Tiere (i.e., Roos' paintings of animals) ansehe. Das Beschränkte, Dumpfe, Träumende, Gähnende ihres Zustandes zieht mich in das Mitgefühl desselben hinein; man fürchtet, zum Tier zu werden, und möchte fast glauben, der Künstler sei selber eins gewesen. Auf jeden Fall bleibt es im hohen Grade erstaunenswert, wie er sich in die Seelen dieser Geschöpfe hat hineindenken und hineinempfinden können, um den innern Charakter in der äussern Hülle mit solcher Wahrheit durchblicken zu lassen. Man sieht aber, was ein grosses Talent machen kann, wenn es bei Gegenständen bleibt, die seiner Natur analog sind. (24 95-96)

Rubens:

... der grosse Rubens hatte ein so ausserordentliches Gedächtnis, dass er die ganze Natur im Kopfe trug und sie ihm in ihren Einzelheiten immer zu Befehl war. Daher kommt diese Wahrheit des Ganzen und Einzelnen, so dass wir glauben, alles sei eine reine Kopie der Natur. (24 245; p. 138);

Das ist es, wodurch Rubens sich gross erweist und an den Tag legt, dass er mit freiem Geiste über der Natur steht und sie seinen höheren Zwecken gemäss traktiert. Das doppelte Licht (i.e., in one of his landscapes) ist allerdings gewaltsam, und Sie können immerhin sagen, es sei gegen die Natur. Allein, wenn es gegen die Natur ist, so sage ich zugleich, es sei höher als die Natur, so sage ich, es sei der kühne Griff des Meisters, wodurch er auf geniale Weise an den Tag legt, dass die Kunst der natürlichen Notwendigkeit nicht durchaus unterworfen ist, sondern ihre eigenen Gesetze hat. ...

Der Künstler will zur Welt durch ein Ganzes sprechen; dieses Ganze aber findet er nicht in der Natur, sondern es ist die Frucht seines eigenen Geistes ...

Betrachten wir diese Landschaft von Rubens nur so obenhin, so kommt uns alles so natürlich vor, als sei es nur geradezu von der Natur abgeschrieben. Es ist aber nicht so. Ein so schönes Bild ist nie in der Natur gesehen worden ... (24 623-624; partially quoted, pp. 55, 108)

Schiller:

Schillers eigentliche Produktivität lag im Idealen ... (24 215);

... Schiller hatte in seiner Natur etwas Gewaltsame; er handelte oft zu sehr nach einer vorgefassten Idee, ohne hinlängliche Achtung vor dem Gegenstande, der zu behandeln war. (24 320-321);

Durch Schillers alle Werke ... geht die Idee von Freiheit, und diese Idee nahm eine andere Gestalt an, so wie Schiller in seiner Kultur weiter ging und selber ein anderer wurde. In seiner Jugend war es die physische Freiheit, die ihm zu schaffen machte und die in seine Dichtungen überging; in seinem späteren Leben die ideelle. ...

Dass nun diese physische Freiheit Schillern in seiner Jugend so viel zu schaffen machte, lag zwar teils in der Natur seines Geistes, grössern Teils aber schrieb es sich von dem Drucke her, den er in der Militärschule hatte leiden müssen.

Dann aber in seinem reiferen Leben, wo er der physischen Freiheit genug hatte, ging er zur ideellen über, und ich möchte fast sagen, dass diese Idee ihn getötet hat; denn er machte Anforderungen an seine physische Natur, die für seine Kräfte zu gewaltsam waren. ...

... (Bei) seiner vergrösserten Familie in den letzten Jahren, musste er der Existenz wegen jährlich zwei Stücke schreiben, und um dieses zu vollbringen, trieb er sich, auch an solchen Tagen und Wochen zu arbeiten, in denen er nicht wohl war; sein Talent sollte ihm zu jeder Stunde gehorchen und zu Gebote stehen. ...

Schiller hat nie viel getrunken, er war sehr mässig; aber in solchen Augenblicken körperlicher Schwäche suchte er sein Kräfte durch etwas Liqueur oder ähnliches Spirituoses zu steigern. Dies aber zehrte an seiner Gesundheit und war auch den Produktionen ... schädlich.

Denn was gescheite Kopfe an seinen Sachen aussetzen, leite ich aus dieser Quelle her. Alle solche Stellen, von denen sie sagen, dass sie nicht just sind, möchte ich pathologische Stellen nennen, indem er sie nämlich an solchen Tagen geschrieben hat, wo es ihm an Kräften fehlte, um die rechten und wahren Motive zu finden. Ich habe vor dem Kategorischen Imperativ allen Respekt, ich weiss, wie viel Gutes aus ihm hervorgehen kann, allein man muss es damit nicht zu weit treiben, denn sonst führt diese Idee der ideellen Freiheit sicher zu nichts Gutem. (24 216-218);

Goethe erzählte mir, dass Schiller mit unsäglicher Anstrengung arbeite. ... Doch glaubte er nie die strengen Forderungen der Kunst befriedigt zu haben; denn seine Begriffe von dem Ideal, nach dem er hinaufarbeitete und alle seine Geistesgeburten abmass, waren zuweilen etwas überspannt ... (22 196);

Es war nicht Schillers Sache, mit einer gewissen Bewusstlosigkeit und gleichsam instinktmässig zu verfahren vielmehr musste er über jedes, was er tat, reflektieren ... (24 73);

Bei einem sehr weiten Gesichtskreise hatte Schiller seinen Arbeitskreis nicht übermässig ausgedehnt. Die Epochen seiner Bildung sind entschieden und deutlich; die Werke, die er zustande gebracht, wurden in einem kurzen Zeitraume vollendet. (14 256);

Schillers Talent war recht fürs Theater geschaffen. Mit jedem Stücke schritt er vor und ward er vollendeter; doch war es wunderlich, dass ihm noch von den Räubern her ein gewisser Sinn für das Grausame anklebte, der selbst in seiner schönsten Zeit ihn nie ganz verlassen wollte. (24 143-144);

... was hat sich nicht Schiller für Schaden getan, als er so vaste Konzeptionen dramatisch und theatralisch behandeln wollte. Seine meisten Stücke, wie sie zusammen geschnitten werden mussten, sehen jetzt rhapsodisch aus, und die kostbaren Einzelheiten, die nur schroff nebeneinander stehen, machen uns zwar immer erstaunen, aber sie verfehlen den reinen ästhetischen Effekt, der nur aus dem Gefühl des Ganzen entspringt. (19 655-656);

Er griff in einen grossen Gegenstand kühn hinein und betrachtete und wendete ihn hin und her und sah ihn so und so und handhabte ihn so und so. Er sah einen Gegenstand gleichsam nur von aussen an, eine stille Entwicklung aus dem Innern war nicht seine Sache. (24 143);

Er hatte ein furchtbares Fortschreiten; wenn man ihn nach acht Tagen wiedersah, so fand man ihn anders und staunte und wusste nicht, wo man ihn anfassen könnte. (23 705);

In seiner Phantasiewelt verschlossen, war er ein Fremdling in der wirklichen. Sein Körper, mitten aus der Zerrüttung hervor, verrät einen hohen männlichen Geist, gleich den Ruinen eines ehrwürdigen alten Tempelgebäudes. Ihr ahnt aus dem Schauer der Ehrfurcht, der Eure Seele ergreift, dass einst eine Gottheit hier wohnte ... (22 197);

Schiller erscheint ... immer ... im absoluten Besitz seiner erhabenen Natur ... Nichts geniert ihn, nichts engt ihn ein, nichts zieht den Flug seiner Gedanken herab; was in ihm von grossen Ansichten lebt, geht immer frei heraus ohne Rücksicht und ohne Bedenken. (24 279);

Schillern war eben diese echte Christus-Tendenz eingeboren, er berührte nichts Gemeines, ohne es zu veredeln. Seine innere Beschäftigung ging dahin. (21 946)

Schlegel, August Wilhelm von:

Es ist nicht zu leugnen, Schlegel weiss unendlich viel, und man erschrickt fast über seine ausserordentlichen Kenntnisse und seine grosse Gelesenheit. Allein damit ist es nicht getan. Alle Gelehrsamkeit ist noch kein Urteil. Seine Kritik ist durchaus einseitig, indem er fast bei allen Theaterstücken bloss das Skelett der Fabel und Anordnung vor Augen hat und immer nur kleine Ähnlichkeiten mit grossen Vorgängern nachweist, ohne sich im mindesten darum zu bekümmern, was der Autor uns von anmutigem Leben und Bildung einer hohen Seele entgegenbringt ... (24 610)

Shakespeare:

Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Bewusstsein eigener Gesinnungen und Gedanken, ... welches ihm die Einleitung gibt, auch fremde Gemütsarten innig zu erkennen. Nun gibt es Menschen, die mit einer natürlichen Anlage hiezu geboren sind und solche durch Erfahrung zu praktischen Zwecken ausbilden (i.e., those who have this potential, and those who realize this potential in their

development, their assimilation and creative recreation of the world of culture, pure consciousness, etc.). Hieraus entsteht die Fähigkeit, der Welt und den Geschäften im höheren Sinn etwas abzugewinnen (i.e., the more an individual enjoys an unending development in relation to the world of culture, the greater will be the worth or significance of his works to the life of the world; see pp. 349-353, 571-574). Mit jener Anlage nun wird auch der Dichter (i.e., Shakespeare) geboren, nur dass er sie nicht zu unmittelbaren, irdischen Zwecken, sondern zu einem höhern, geistigen, allgemeinen Zweck ausbildet. Nennen wir Shakespeare einen der grössten Dichter, so gestehen wir zugleich, dass nicht leicht jemand die Welt so gewahrte wie er, dass nicht leicht jemand, der sein inneres Anschauen aussprach, den Leser in höherm Grade mit in das Bewusstsein der Welt versetzt (i.e., simultaneous inner and outer sensation (pp. 515-517), pure perception (pp. 513-515), as developed (ausgebildet), the higher sense (pp. 517-521) ...

Durchs lebendige Wort wirkt Shakespeare ... Alles, was bei einer grossen Weltbegebenheit heimlich durch die Luft säuselt, was in Momenten ungeheurer Ereignisse sich in dem Herzen der Menschen verbirgt, wird ausgesprochen; ... wir erfahren die Wahrheit des Lebens und wissen nicht wie.

Shakespeare gesellt sich zum Weltgeist; er durchdringt die Welt wie jener; beiden ist nichts verborgen; aber wenn des Weltgeists Geschäft ist, Geheimnisse vor, ja oft nach der Tat zu bewahren (cf. pp. 376-381), so ist es der Sinn des Dichters, das Geheimnis zu verschwätzen und uns vor, oder doch gewiss in der Tat zu Vertrauten zu machen. ... (Alle) tragen ihr Herz in der Hand ...; jeder-mann ist redsam und redselig. Genug, das Geheimnis muss heraus, und sollten es die Steine verkünden. ...

Aber auch die zivilisierte Welt muss ihre Schätze hergeben; Künste und Wissenschaften, Handwerke und Gewerbe, alles reicht seine Gaben dar. Shakespeares Dichtungen sind ein grosser belebter Jahrmarkt, und diesen Reichtum hat er seinen Vaterlande zu danken.

Überall ist England, das meerumflossene, von Nebel und Wolken umzogene, nach allen Weltgegenden tätige. Der Dichter lebt zur würdigen und wichtigen Zeit und stellt ihre Bildung, ja Verbildung mit grosser Heiterkeit uns dar, ja er würde nicht so sehr auf uns wirken, wenn er sich nicht seiner lebendigen Zeit gleichgestellt hätte. ...

Und so sei es genug an diesen wenigen Worten, wodurch Shakespeares Verdienst keineswegs erschöpft ist. ... Doch stehe noch eine Bemerkung hier: schwerlich wird man einen Dichter finden, dessen einzelnen Werken jedesmal ein anderer Begriff zugrunde liegt und im ganzen wirksam ist ... So geht durch den ganzen Coriolan der Ärger durch, dass die Volksmasse den Vorzug der Bessern nicht anerkennen will. Im Cäsar bezieht sich alles auf den Begriff, dass die Bessern den obersten Platz nicht wollen eingenommen sehen, weil sie irrig wähnen, in Gesamtheit wirken zu können. Antonius und Kleopatra spricht mit tausend Zungen, dass Genuss und Tat unverträglich sei. (14 756-759; partially quoted, pp. 217, 228);

... nicht, wie andere Dichter, wählt (Shakespeare) sich zu einzelnen Arbeiten besondere Stoffe, sondern er legt einen Begriff in dem Mittelpunkt und bezieht auf diesen die Welt und das Universum. (14 766);

Niemand hat vielleicht herrlicher als er die erste grosse Verknüpfung des Wollens und Sollens im individuellen Charakter dargestellt. Die Person, von der Seite des Charakters betrachtet, soll: sie ist beschränkt, zu einem Besondern bestimmt; als Mensch aber will sie. Sie ist unbegrenzt und fordert das Allgemeine. Hier entspringt schon ein innerer Konflikt, und diesen lässt Shakespeare vor allen andern hervortreten. (14 762; on character, see pp. 419-425; on duty (Sollen, Pflicht), pp. 410-413; on will (Wollen, Wille), pp. 399-401);

... seine Stücke drehen sich alle um den geheimen Punkt, den noch kein Philosoph gesehen und bestimmt hat, in dem das Eigentümliche unsres Ichs, die prätendierte Freiheit unsres Wollens mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstösst. (4 124; cf. the interpretation of this passage, p. 308)

Spinoza:

Du (i.e., Jacobi) erkennst die höchste Realität an, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, worauf alles übrige ruht, woraus alles übrige fliesst. Er beweist nicht das Daseyn Gottes, das Daseyn ist Gott. Und wenn ihn andre deshalb Atheum schelten, so möchte ich ihn theissimum, ja christianissimum nennen und preisen. ...

Vergib mir dass ich so gerne schweige wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne, zu deren nähern und tiefern Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann als Spinoza selbst, obgleich vor seinem Blicke alle einzelne Dinge zu verschwinden scheinen. Ich kann nicht sagen dass ich jemals die Schriften dieses trefflichen Mannes in einer Folge gelesen habe ... Aber wenn ich hinein sehe glaub ich ihn zu verstehen, das heisst: er ist mir nie mit sich selbst in Widerspruch und ich kann für meine Sinnes und Handelns Weise sehr heilsame Einflüsse daher nehmen.

Deswegen wird es mir schwer was du von ihm sagst mit ihm selbst zu vergleichen. Sprache und Gedanke sind bei ihm so innig verbunden dass es mir wenigstens scheint als sage man ganz was anders wenn man nicht seine eigenen Worte braucht. (18 851);

Was mich ... besonders an (Spinoza) fesselte, war die grenzenlose Uneigennützigkeit, die aus jedem Satze hervorleuchtete. Jenes wunderliche Wort: "Wer Gott recht liebt, muss nicht verlangen, dass Gott ihn wieder liebe," mit allen den Vordersätzen worauf es ruht, mit allen den Folgen die daraus entspringen, erfüllte mein ganzes Nachdenken. (10 684);

... Nur wenige Menschen gibt es, die ..., um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich ein für allemal im ganzen resignieren.

Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Notwendigen, Gesetzlichen, und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werden. Weil aber hierin wirklich etwas Übermenschliches liegt, so werden solche Personen gewöhnlich für Unmenschen gehalten, für gott- und weltlose ...

Mein Zutrauen auf Spinoza ruhte auf der friedlichen Wirkung, die er in mir hervorbrachte ... (10732)

Sterne, Lawrence:

Eine freie Seele, wie die seine, kommt in Gefahr, frech zu werden, wenn nicht ein edles Wohlwollen das sittliche Gleichgewicht herstellt. (9 603);

Er fühlte einen entschiedenen Hass gegen Ernst, weil er didaktisch und dogmatisch ist und gar leicht pedantisch wird, wogegen er den entschiedensten Abscheu hegt. (9 604);

Er war der erste, der sich und uns aus Pedanterei und Philisterei emporhob. (Erg Bd 2 535);

Lorenz Sterne war geboren 1713, starb 1768. Um ihn zu begreifen, darf man die sittliche und kirchliche Bildung seiner Zeit nicht unbeachtet lassen; dabei hat man wohl zu bedenken, dass er Lebensgenosse Warburtons gewesen. (9 603)

Voltaire:

... im Grunde, so geistreich (die Freiheiten und Frechheiten Voltaires) sein mag, ist der Welt doch nichts damit bedient; es lässt sich nichts darauf gründen. (24 164);

... es ist als wenn ein Gott ... aber eine Canaille von einem Gotte, über einen König und über das Hohe der Welt schriebe. Dies ist überhaupt der Character aller Voltairischen Witz Producte ... Kein menschlicher Blutstropfe, kein Funcke Mitgefühl, und Honnêteté. Dagegen eine Leichtigkeit, Höhe des Geistes, Sicherheit die entzücken. Ich sage Höhe des Geistes nicht Hoheit. Man kann ihn einem Luftballon vergleichen der sich durch eine eigne Luftart über alles weg schwingt und da Flachen unter sich sieht, wo wir Berge sehn. (18 772);

In ihm und Louis XIV habe sich die ganze französische Nation spezifiziert. (23 257);

... in Voltairen (entstand) der höchste unter den Franzosen denkbare, der Nation gemässeste Schriftsteller. (15 1062)

Wieland:

... indem er alles abzulehnen schien, was ausser den Grenzen der allgemeinen Erkenntnisse liegt, ausser dem Kreise dessen, was sich durch Erfahrung betätigen lässt, so konnte er sich doch niemals enthalten, gleichsam versuchsweise, über die so scharf gezogenen Linien, wo nicht hinauszuschreiten, doch hinüber zu blicken und sich eine ausserweltliche Welt, einen Zustand, von dem uns alle angeborenen Seelenkräfte keine Kenntnis geben können, nach seiner Weise aufzuerbauen und darzustellen. (12 714);

Dieser vorzügliche Mann darf als Repräsentant seiner Zeit angesehen werden; er hat ausserordentlich gewirkt, indem gerade das, was ihn anmutete, wie er sich zueignete und es wieder mitteilte, auch seinen Zeitgenossen angenehm und geniessbar begegnete. (3 555);

Ganz ohne Frage besass Wieland unter allen das schönste Naturell. Er hatte sich früh in jenen ideellen Regionen ausgebildet, wo die Jugend so gern verweilt; da ihm aber diese durch das, was man Erfahrung nennt, durch Begebnisse an Welt und Weibern verleidet wurden, so warf er sich auf die Seite des Wirklichen und gefiel sich und andern im Widerstreit beider Welten, so sich zwischen Scherz und Ernst, im leichten Gefecht, sein Talent am allerschönsten zeigte. (10 298);

Wieland ... hatte Humor, weil er ein Skeptiker war, und den Skeptikern ist es mit nichts ein grosser Ernst. Wieland hielt sich niemandem responsabel, nicht seiner Familie, nicht seinem Fürsten und handelte auch so (23 347);

Wielanden verdankt das ganze obere Deutschland seinen Stil. Es hat viel von ihm gelernt, und die Fähigkeit, sich gehörig auszudrücken, ist nicht das geringste. (24 142)

Winckelmann:

In ihm hatte die Natur gelegt, was den Mann macht und macht und ziert. Dagegen verwendete er sein ganzes Leben, ein ihm Gemässes, Treffliches und Würdiges im Menschen und in der Kunst, die sich vorzüglich mit dem Menschen beschäftigt, aufzusuchen. (13 416);

Eine solche antike Natur war, insofern man es nur von einem unsrer Zeitgenossen behaupten kann, in Winckelmann wieder erschienen, die gleich anfangs ihr ungeheures Probestück ablegte, dass sie durch dreissig Jahre Niedrigkeit, Unbehagen und Kummer nicht gebändigt, nicht aus dem Wege gerückt, nicht abgestumpft werden konnte. Sobald er nur zu einer ihm gemässen Freiheit gelangte, erscheint er ganz und abgeschlossen, völlig im antiken Sinne. (13 418);

... tritt ... bei Winckelmann der Fall ein, dass alles dasjenige, was er hervorbringt, hauptsächlich deswegen merkwürdig und schätzenswert ist, weil sein Charakter sich immer dabei offenbart. (13 443);

Und so ist alles, was er uns hinterlassen, als ein Lebendiges für die Lebendigen, nicht für die im Buchstaben Toten geschrieben. Seine Werke, verbunden mit seinen Briefen, sind eine Lebensdarstellung, sind ein Leben selbst. (14 438);

... man trifft ihn mitunter in einem gewissen Tasten; allein, was das Grosse ist, sein Tasten weist immer auf etwas hin, er ist dem Kolumbus ähnlich, als er die neue Welt zwar noch nicht entdeckt hatte, aber wie doch schon ahndungsvoll im Sinne trug. Man lernt nichts, wenn man ihn liest, aber man wird etwas. (24 240)

2) a concrete notion of his own individuality, existence and creative life, as a whole:

Alles was ... von mir bekannt geworden, sind nur Bruchstücke einer grossen Konfession ... (10 312);
(Meine) Arbeiten sind Erzeugnisse eines Talents, das sich nicht stufenweise entwickelt und auch nicht umherschwärmt, sondern gleichzeitig, aus einem gewissen Mittelpunkt sich nach allen Seiten hin versucht ... (14 256; pp. 133-134, 135, 136, 200, 203);

Ich habe in meinem Beruf als Schriftsteller nie gefragt: was will die grosse Masse und wie nütze ich dem Ganzen? sondern ich habe immer nur dahin getrachtet, mich selbst einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern und dann immer nur auszusprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte. (24 752; pp. 63, 64, 134, 135, 136, 201, 203);

Ich war dazu gelangt, das mir inwohnende dichterische Talent ganz als Natur zu betrachten, um so mehr, als ich darauf gewiesen war, die äussere Natur als den Gegenstand desselben anzusehen. (10 735);

... ich habe nichts angelegentlicher zu tun, als dasjenige, was an mir ist und geblieben ist, wo möglich zu steigern und meine Eigentümlichkeiten zu kohobieren ... (21 1043);

... dass ich mich noch täglich nach den besten Überlieferungen und nach der immer lebendigen Naturwahrheit zu bilden strebe und dass ich mich von Versuch zu Versuch leiten lasse, demjenigen, was vor allen unsern Seelen als das Höchste schwebt, ob wir es gleich nie gesehen haben und nicht nennen können, handelnd und schreibend und lesend immer näher zu kommen. (18 598; pp. 134, 135, 136, 200);

Teilen kann ich nicht das Leben, / Nicht das Innen, noch das Aussen, / Allen muss das Ganze geben, / Um mit euch und mir zu hausen. / ... Und so spalt ich mich, ... / Und bin immerfort der Eine. (1 670; pp. 33, 83, 134, 135, 136, 187, 203);

So viel Neues ich finde, find ich doch nichts Unerwartetes, es passt alles und schliesst sich an, weil ich kein System habe und nichts will als die Wahrheit um ihrer selbst willen. (18 931; pp. 133, 134, 135, 202);

Täglich werf ich eine neue Schale ab und hoffe als ein Mensch wiederzukehren. ... Ich habe in der Welt nichts zu suchen als das Gefundene ... (19 51; p. 17);

... bin ich denn darum achtzig Jahr alt geworden, dass ich immer dasselbe denken soll? Ich strebe vielmehr täglich, etwas anderes Neues zu denken (i.e., in the first instance, new true or perfect actions, and then, following pure consciousness, (new) notions of the world) ... (23 690; p. 18);

Ich habe immer mit stillen Lächeln zugesehen, wenn sie mich in metaphysischen Gesprächen nicht für voll ansahen; da ich aber ein Künstler bin, so kann mir's gleich sein. Mir könnte vielmehr dran gelegen sein, dass das Prinzipium verborgen bliebe, aus dem und durch das ich arbeite (i.e., the principle of wholeness, as underlying Goethe's existence generally, and his works, in so far as they are manifestations of this principle, manifest secretes). Ich lasse einem jeden seinen Hebel und bediene mich der Schraube ohne Ende schon lange und nun mit noch mehr Freude und Bequemlichkeit. (JA 27 135-136);

Ich habe all mein Wirken und Leisten immer nur symbolisch angesehen ... (24 117; p. 143);

In den hundert Dingen, die mich interessieren, ... konstituiert sich immer eins in der Mitte (i.e., one of these interests determined the kind of activity in which he will attempt to act in accord with — and therein manifest — the middle point, the principle of wholeness) als Hauptplanet und das übrige Quod-

libet meines Lebens treibt sich indessen in vielseitiger Mondgestalt umher (i.e., becomes a whole, a unified multiplicity), bis es einem und dem andern auch gelingt, gleichfalls in die Mitte zu rucken. (23 825);

... wenn ich nicht von jeher meine Radian am Mittelpunkt festgehalten hätte, so könnt ich bei so hohen Jahren kaum in der Richte bleiben. (Stein 8 104);

... es ein Artikel meines Glaubens ist, dass wir durch Standhaftigkeit und Treue in dem gegenwärtigen Zustand, ganz allein der höheren Stufe eines folgenden wert und, sie zu betreten, fähig werden, es sei nun hier zeitlich oder dort ewig. (18 626-627; p. 170);

Man hat mich immer als einen vom Glück besonders Begünstigten gepriesen ... Allein im Grunde ist es nichts als Mühe und Arbeit gewesen, und ich kann wohl sagen, dass ich in meinen fünfundsiebzig Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steines, der immer von neuem gehoben sein wollte. (24 83);

So viel kann ich Sie versichern, dass ich mitten im Glück in einem anhaltenden Entsagen lebe, und täglich bei aller Mühe und Arbeit sehe, dass nicht mein Wille, sondern der Wille einer höhern Macht geschieht (i.e., the universal principle of wholeness, the spirit or soul of the world (pp. 152-156, 178-179), deren Gedanken nicht meine Gedanken sind (i.e., prior to pure consciousness, or in so far as an individual's notions or thoughts concerning the life of the world are ultimately imperfect limited, individually conditioned (pp. 366-376). (18 677);

Es war im Ganzen nicht meine Art, als Poet nach Verkörperung von etwas Abstraktem zu streben. Ich empfang in meinem Innern Eindrücke, und zwar Eindrücke sinnlicher, lebensvoller, lieblicher, bunter, hundertfältiger Art, wie eine rege Einbildungskraft es mir darbot; und ich hatte als Poet weiter nichts zu tun, als solche Anschauungen und Eindrücke in mir künstlerisch zu runden und auszubilden und durch eine lebendige Darstellung ... zum Vorschein zu bringen ... (24 636; p. 69; for a proper understanding of this passage, see the discussion of Goethe's thinking on sensation and the imagination, pp. 503-549);

Ich lasse ... die Gegenstände ruhig auf mich einwirken, beobachte dann diese Wirkung und bemühe mich, sie treu und unverfälscht (i.e., truly, acting as a whole) wiederzugeben; dies ist das ganze Geheimnis, was man Genialität zu nennen beliebt. (23 824; in fact, the "secret" of the genius (pp. 403-406) is not completely revealed here; see in particular the sense of "ruhiges Anschauen" for Goethe, pp. 506-507));

Sinn und Bedeutung meiner Schriften und meines Lebens ist der Triumph des Reimenschlichen. (23 788);

... ich nach meiner Art zu forschen, zu wissen und zu geniessen, mich nur an Symbole halten darf ... (17 371);

Ich habe alles, was ich gesehen, gehört, beobachtet habe, gesammelt und verwertet. Meine Werke haben von tausend verschiedenen Personen Nahrung gezogen ..., alle kamen und boten mir ihre Gedanken, Fähigkeiten, ihre Hoffnung, ihre Art, zu sein, an; ich hab oft geerntet, wo andere gesät hatten, mein Werk ist das eines Sammelwesens, und es trägt den Namen Goethe. (Bied 661; p. 260 (note));

Mir drückten sich gewisse grosse Motive, Legenden, uralteschichtliche Überliefertes so tief in den Sinn, dass ich sie vierzig bis fünfzig Jahre lebendig und wirksam im Innern erhielt; mir schien der schönste Besitz, solche wert Bilder oft in der Einbildungskraft erneut zu sehen, da sie sich denn zwar immer umgestalteten, doch, ohne sich zu verändern, einer reineren Form, einer entschiednern Darstellung entgegenreiften. (16 880);

... das Erfinden aus der Luft war nie meine Sache; ich habe die Welt stets für genialer gehalten als mein Genie. (22 580);

... alles, was ich mit Liebe in mich aufnahm, sich sogleich zu einer dichterischen Form anlegte ... (10 695; p. 49);

... ich kein anderes Bestreben kenne, als mich selbst, nach meiner Weise, soviel als möglich auszubilden, damit ich an dem Unendlichen, in das wir gesetzt sind, immer reiner und froher Anteil nehmen möge ... (Stein 8 297; pp. 46, 179, 210, 212);

... bis ins hohe Alter bemüht, die Verdienste früherer und mitlebender Männer sorgfältig und rein anzuerkennen, indem (ich) dies als das sicherste Mittel eigener Bildung von jeher betrachtete ... (14 796; p. 212);

Ich bin nun einmal einer der ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und in Nachbildung ihre geheimnisvollen Gestalten zugebracht hat ... (19 661);

... erfährt ich ... in meinen alten Tagen von einer Sekte der Hypsistarien, welche, zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt, sich erklärten, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntnis käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren und, insofern es also mit der Gottheit im nahen Verhältnis stehen müsse, anzubeten. Da ward mir auf einmal aus einem dunklen Zeitalter her ein frohes Licht, denn ich fühlte, dass ich zeitlebens getrachtet hatte, mich zum Hypsistarien zu qualifizieren ... (21 976);

Ich ... kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eines so entschieden als das andre. (19 689);

... mein Denken sich von den Gegenständen nicht sondere, dass die Elemente der Gegenstände, die Anschauungen in dasselbe eingehen und von ihm auf das innigste durchdrungen werden, ... mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen ... (16 879; the fuller sense of this passage is given in the consideration of Goethe's views on sense perception (pp. 503-530), and in particular, *pure* perception, pp. 513-515); for the moment, it can simply be taken to mean that Goethe's thinking about an object, his judgements or notions concerning it, emerge in the context of pure consciousness);

... ich nie etwas als durch Irradiation lerne (cf. 14 256, p. 279), ... nur die Natur und die grössten Meister mir etwas begreiflich machen können ... (18 576);

... ich durch Anschauen und Betrachten der Dinge erst mühsam zu einem Begriffe gelangen musste, der mir vielleicht nicht so auffallend und fruchtbar gewesen wäre, wenn man mir ihn überliefert hatte. (10 547);

... ich nur handelnd denken kann ... (20 580);

Ich habe ... in reiferen Jahren grosse Aufmerksamkeit gehegt, inwiefern andere mich wohl erkennen möchten, damit ich in und an ihnen, wie an so viel Spiegeln, über mich selbst und über mein Inneres deutlicher werden könnte. (16 880; pp. 149, 218);

Wie ich die Natur betrachtet, betrachte ich nun die Kunst, ich gewinne, wonach ich solange gestrebt, auch einen vollständigen Begriff von dem Höchsten, was Menschen gemacht haben (i.e., the notion (der Begriff); pp. 341-346)) und meine Seele bildet sich auch von dieser Seite mehr aus und sieht in ein freieres Feld. (Stein 3 168-169);

... da ich ein Mensch bin und ... Fehler und Schwächen habe ... (24 110; p. 29);

Sehen Sie, ... ich glaube auch etwas geleistet zu haben, aber gegen einen der grossen attischen Dichter, wie Aeschylus und Sophokles, bin ich doch gar nichts (23 509);

... meine Natur, wie getrennte Quecksilberkugeln, sich so leicht und schnell wieder vereinigt. (20 523);

Fürs Ästhetische bin ich eigentlich geboren, doch jetzt zu alt dazu, wende ich mich den Naturstudien ... (23 322);

... sollte ich ... erklären, dass meine Art, die Gegenstände der Natur anzusehen und zu behandeln, von dem Ganzen zu dem Einzelnen, vom Totaleindruck zum Beobachten der Teile fortschreitet und dass ich mir dabei wohl bewusst bin, wie diese Art der Naturforschung, so gut als die entgegengesetzte, gewissen Eigenheiten, ja wohl gar gewissen Vorurteilen unterworfen sei. (WA IV 19 433);

Bei mir ist das Auge vorwaltend ... (21 894-895);

Das Auge war vor allen anderen das Organ, womit ich die Welt fasste. (10 248);

Ich bin auf Wort, Sprache und Bild im eigentlichsten Sinne angewiesen und völlig unfähig, durch Zeichen und Zahlen, mit welchen sich höchst begabte Geister leicht verständigen, auf irgend eine Weise zu operieren. (21 674);

Trennen und Zählen lag nicht in meiner Natur. (17 70);

Ich habe den grossen Vorteil, dass ich zu einer Zeit geboren wurde, wo die grössten Weltgegebenheiten an die Tagesordnung kamen und sich durch mein langes Leben fortsetzen, so dass ich vom Siebenjährigen Kriege, sodann von der Trennung Amerikas von England, ferner von der Französischen Revolution und endlich von der ganzen Napoleonischen Zeit bis zum Untergange des Helden und den folgenden Ereignissen lebendiger Zeuge war. Hierdurch bin ich zu ganz anderen Resultaten und Einsichten gekommen, als allen denen möglich sein wird, die jetzt geboren werden und die sich jene grossen Begebenheiten durch Bücher aneignen müssen, die sie nicht verstehen. (24 91);

Ich habe nie im Leben mich gegen den übermächtigen Strom der Menge oder des herrschenden Prinzips in feindliche, nutzlose Opposition stellen mögen; lieber habe ich mich in mein eigenes Schneckenhaus zurückgezogen und da nach Belieben gehaust. (23 245);

Ich tat nur, wie ich konnte, und da ich immer sah, dass die geringsten Erfolge und die grössten Nachteile da entstanden, wo der Mensch sich selbst überbot und verlor, so drängte ich oft gewaltsam alles darauf hin, mich selbst vor dem tausendfachen Zudrange der Welt und deren Anmutung zu retten. (23 148);

Beseh ich es recht genau, so ist es ganz allein das Talent, das in mir steckt, was mir durch alle die Zustände durchhilft, die mir nicht gemäss sind und in die mich durch falsche Richtung, Zufall und Verschränkung verwickelt sehe. (21 148);

Mein eigentliches Glück war mein poetisches Sinnen und Schaffen. Allein wie sehr war dieses durch meine äussere Stellung gestört, beschränkt und gehindert. Hätte ich mich mehr vom öffentlichen und geschäftlichen Wirken und Treiben zurückhalten und mehr in der Einsamkeit leben können, ich wäre glücklicher gewesen und würde als Dichter weit mehr gemacht haben. (24 83);

Ich habe gar zu viele Zeit auf Dinge verwendet, die nicht zu meinem eigentlichen Sache gehörten. Wenn ich bedenke, was Lopez de Vega gemacht hat, so kommt mir die Zahl meiner poetischen Werke sehr klein vor. Ich hätte mich mehr an mein eigentliches Metier halten sollen. (24 155);

Nur muss ich nichts wieder unternehmen, was ausser dem Kreise meiner Fähigkeit liegt, wo ich mich nur abarbeite und nichts fruchte. (11 439);

Diese Leichtigkeit und Präzision der Auffassung hat mich früher lange Jahre hindurch zu dem Wahne verführt, ich hätte Beruf und Talent zum Zeichnen und Malen. Erst spät gewahrte ich, dass es mir an dem Vermögen fehlte, in gleichem Grade die empfangenen Eindrücke nach aussen wiederzugeben. (23 431);

... war meine praktische Tendenz zur bildenden Kunst eigentlich eine falsche, denn ich hatte keine Naturanlage dazu, und konnte sich also dergleichen nicht aus mir entwickeln. (24 153);

Trotz aller meiner Bestrebungen bin ich freilich kein Künstler geworden, aber indem ich mich in allen Teilen der Kunst versuchte, habe ich gelernt, von jedem Strich Rechenschaft zu geben und das Verdienstliche vom Mangelhaften zu unterscheiden. Dieses ist kein kleiner Gewinn ... (24 464-365);

Ich kenne Musik mehr durch Nachdenken als durch Genus und also nur im allgemeinen. (19 481);

Musik kann ich nicht beurteilen, denn es fehlt mir an Kenntnis der Mittel, deren sie sich zu ihren Zwecken bedient ... (Stein 4 125);

... habe ich doch niemals zu einem musikalischen Genuss in einer gewissen Folge gelangen können ... (19 520);

Und so verwandle ich ... jenen grossen Genuss (i.e., that of music) in Begriff und Wort. Ich weiss recht gut, dass mir deshalb ein Drittel des Lebens fehlt ... (21 390);

Ich habe ... zwei ... Kapitalfehler, die mich mein ganzes Leben verfolgt und gepeinigt haben ... Einer ist, dass ich nie das Handwerk einer Sache, die ich treiben wollte oder sollte, lernen mochte. Daher ist gekommen, dass ich mit so viel natürlicher Anlage so wenig gemacht und getan habe. Entweder es war durch die Kraft des Geistes gezwungen, gelang oder misslang, wie Glück und Zufall es wollten, oder wenn ich eine Sache gut und mit Überlegung machen wollte, war ich furchtsam und konnte nicht fertig werden. Der andere nah verwandte Fehler ist: dass ich nie so viel Zeit auf eine Arbeit oder Geschäft wenden mochte, als dazu erfordert wird. (11 407);

... es ist nicht das erste Mal, dass ich durch rückhaltlose Äusserungen gute Menschen zurückgestossen und die Wirkung meiner besten Sachen verdorben habe. (24 92)

3) concrete notions of the particular actions or works of those other individuals:⁷⁷

Byron's Cain:

Man sieht, wie einem freien Geiste wie Byron die Unzulänglichkeit der kirchlichen Dogmen zu schaffen gemacht und wie er sich durch ein solches Stück von einer ihm aufgedrungenen Lehre zu befreien sucht. (24 87)

Byron's Don Juan:

Don Juan ist ein grenzenlos-geniales Werk, menschenfeindlich bis zur herbsten Grausamkeit, menschenfreundlich, in die Tiefen süssester Neigung sich versenkend; und da wir den Verfasser nun einmal kennen und schätzen, ihn auch nicht anders wollen als er ist, so geniessen wir dankbar, was er uns mit übermässiger Freiheit, ja mit Frechheit vorzuführen wagt. Dem wunderlichen, wilden, schonungslosen Inhalt ist auch die technische Behandlung der Verse ganz gemäss, der Dichter schon die Sprache so wenig als die Menschen ... (14 790-791)

Byron's Manfred:

Dieser seltsame geistreiche Dichter hat meinen Faust in sich aufgenommen und für seine Hypochondrie die seltsamste Nahrung daraus gesogen. Er hat alle Motive auf seine Weise benutzt, so dass keins mehr dasselbige ist, und gerade deshalb kann ich seinen Geist nicht genug bewundern. Diese Umbil-

⁷⁷ See also 20 343, p. 255, 21 731, pp. 255-256 (Aristotle's *Art of Poetry*); 20 574-575, pp. 258-259 (Fichte's *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*); 23 492, p. 267 (Fichte's *Reden an die deutschen Nation*); 16 874-875, p. 267, 8 310-311, p. 268 (Kant's *Kritik der reinen Vernunft*); 23 32-33, p. 267, 22 379-380, p. 268 (Kant's moral philosophy generally); 19 524, p. 269 (Kleist's *Der zerbrochene Krug*); 10 436-440 p. 270 (Klopstock's *Messias*); 10 310, p. 271 (Lessing's *Minna von Barnhelm*); 14 756-759, p. 277 (Shakespeare's *Coriolan, Julius Caesar, Antony and Cleopatra*).

To facilitate the finding of these passages in the preceding, the full extent of the original citation, regardless of the number of pages involved, is cited here and in note 79, p. 292.

dung ist so aus dem Ganzen, dass man darüber und über die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit mit dem Original höchst interessante Vorlesungen halten könnte; wobei ich freilich nicht leugne, dass einem die düstre Glut einer grenzenlosen reichen Verzweiflung dann doch am Ende lästig wird. (21 244; p. 47)

Calderon's The Steadfast Prince:

Man wird, wie bei den vorigen Stücken aus mancherlei Ursachen im Genuss der einzelnen, besonders beim ersten Lesen, gestört; wenn man aber durch ist und die Idee sich wie ein Phönix aus den Flammen vor den Augen des Geistes emporhebt, so glaubt man nichts Vortrefflicheres gelesen zu haben ... (20 965)

Dante's Divine Comedy:

... dass wir ein Gedicht wie Dantes Hölle weder begreifen können, wenn wir nicht stets im Auge behalten, dass ein grosser Geist, ein entschiedenes Talent, ein würdiger Bürger, aus einer der bedeutendsten Städte jener Zeit, zusamt mit seinen Gleichgesinnten von der Gegenpartei in den vorworrensten Tagen aller Vorzüge und Rechte beraubt, ins Elend getrieben worden. (14 699-700)

Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit:

Er (i.e., Herder) wird gewiss den schonen Traumwunsch der Menschheit, dass es dereinst besser mit ihr werden sollte, trefflich ausgeführt haben (i.e., in the *Ideen*). (11 362);

Sie (i.e., the *Ideen*) sind mir als das liebenswerteste Evangelium gekommen, und die interessantesten Studien meines Lebens laufen alle da zusammen. (11 460);

Im ersten Bande von Herders Ideen ... sind viele Ideen, die mir gehören, besonders im Anfange. Diese Gegenstände wurden von uns damals gemeinschaftlich durchgesprochen. (22 542);

Seine Ideen ... sind unstreitig das vorzüglichste (i.e., of all his works). Später warf er sich auf die negative Seite, und da war er nicht erfreulich. (24 123)

Hugo's Notre Dame de Paris:

Ich habe in diesen Tagen seine Notre Dame de Paris gelesen und nicht geringe Geduld gebraucht, um die Qualen auszustehen, die diese Lektüre mir gemacht hat. Es ist das abscheulichste Buch, das je geschrieben worden! Auch wird man für die Folterqualen, die man auszustehen hat, nicht einmal durch die Freude entschuldigt, die man etwa an der dargestellten Wahrheit menschlicher Natur und menschlicher Charaktere empfinden könnte. Sein Buch ist im Gegenteil ohne alle Natur und ohne alle Wahrheit! Seine vorgeführten sogenannten handelnden Personen sind keine Menschen mit lebendigem Fleisch und Blut, sondern elende hölzerne Puppen, mit denen er umspringt, wie er Belieben hat, und die er allerlei Verzerrungen und Fratzen machen lässt, so wie er es für seine beabsichtigten Effekte eben braucht. Was ist das aber für eine Zeit, die ein solches Buch nicht allein möglich macht und hervorruft, sondern es sogar ganz erträglich und ergötzlich findet! (24 760)

Iffland's Die Hagestolzen:

Es ist ohne Frage Ifflands bestes Stück ...; es ist das einzige, wo er aus der Prosa ins Ideelle geht. (24 106)

Kant's Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst:

Kants Anthropologie ist mir ein sehr wertres Buch und wird es künftig noch mehr sein, wenn ich es in geringern Dosen wiederholt geniesse; denn im ganzen, wie es dasteht, ist es nicht erquicklich. Von diesem Gesichtspunkte aus sieht sich der Mensch immer im pathologischen Zustande, und da man, wie der alte Herr selbst versichert, vor dem sechzigsten Jahr nicht vernünftig werden kann, so ist es ein schlechter Spass, sich die übrige Zeit seines Lebens für einen Narren zu erklären. Doch wird, wenn man zu guter Stunde ein paar Seiten drinne liest, die geistreiche Behandlung immer reizend sein. (20 666);

Es ist ein Werk das besonders dem Pädagogen höchst willkommen sein muss wir mögen nun die Rolle gegen uns selbst oder gegen andere spielen; übrigens sollte man meo voto dasselbe nur im Frühjahr lesen, wenn die Bäume blühen, um von aussen ein Gleichgewicht gegen das Untröstliche zu haben, das durch den grössten Teil des Buches herrscht, ich habe es gelesen, indem Kinder um mich spielten, und da mag es auch noch hingehen, denn vor der Vernunftshöhe herunter sieht das ganze Leben wie eine böse Krankheit und die Welt einem Tollhaus gleich.

Bei allem dem Vortrefflichen, Scharfsinnigen, Köstlichen, worin unser alter Lehrer sich immer gleich bleibt, scheint es mir an vielen Stellen borniert und an noch mehrern illiberal. Ein weiser Mann sollte das Wort Narr nicht so oft brauchen, besonders da ihm selbst der Hochmut so lästig ist. Genie und Talent sind ihm zuwider, und von den übrigen Künsten versteht er Gott sei Dank nichts. ...

... Die Schilderung der Nationen scheint mir für einen Mann, der so lange in der Welt gelebt, sehr seicht, und wie schon oben erinnert, das Ganze für eine Anthropologie nicht liberal und artig genug. Sobald ich den Menschen darstellen will, wie er ist, besonders wenn ich allen Augenblick gestehen muss, das es ja nicht einmal von ihm abhängt anders zu sein, dass der wünschenswerte Vernunftszustand nur wenigen und denen nur im hohen Alter zuteil wird, so dünkte ich, müsste man die Sache freundlicher, einladender und erquickender geben.

... (Es) scheint mir (auch) auf einige tadelnswürdige, so wie auf einige lobenswürdige Seiten der menschlichen Natur nicht genug Gewicht gelegt ... (19 358-359)

Kant's Kritik der Urteilskraft:

Nun aber kam die Kritik der Urteilskraft mir zuhanden (preceding context: 16 874-875, p. 267), und dieser bin ich eine höchst frohe Lebensperiode schuldig. Hier sah ich meine disparatesten Beschäftigungen nebeneinander gestellt, Kunst- und Naturerzeugnisse eins behandelt wie das andere; ästhetische und teleologische Urteilskraft erleuchteten sich wechselseitig.

Wenn auch meine Vorstellungsart nicht eben immer dem Verfasser sich zu fügen möglich werden konnte, wenn ich hie und da etwas zu vermissen schien, so waren doch die grossen Hauptgedanken des Werks meinem bisherigen Schaffen, Tun und Denken ganz analog; das innere Leben der Kunst sowie der Natur (i.e., their life in accordance with the principle of wholeness), ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus war im Buche deutlich ausgesprochen. Die Erzeugnisse dieser zwei unendlichen Welten sollten um ihrer selbst willen da sein, und was nebeneinander stand, wohl Füreinander, aber nicht absichtlich wegen einander.

Meine Abneigung gegen die Endursachen war nun geregelt und gerechtfertigt; ich konnte deutlich Zweck und Wirkung unterscheiden, ich begriff auch, warum der Menschenverstand beides oft verwechselt (cf. pp. 442-447, 490-492). Mich freute, dass Dichtkunst und Vergleichende Naturkunde so nah miteinander verwandt seien (cf. Goethe's notions of literature and the sciences, pp. 296-304), indem beide sich derselben Urteilskraft unterwerfen (i.e., the understanding in its ideal functioning, as guided by reason: p. 479 ff.). (16 875-876)

Wenn Kant in seiner Kritik der Urteilskraft der ästhetischen Urteilskraft die teleologische zur Seite stellt, so ergibt sich daraus dass er andeuten sollte: ein Kunstwerk solle wie ein Naturwerk, ein Naturwerk wie ein Kunstwerk behandelt und der Wert eines jeden aus sich selbst entwickelt, an sich selbst betrachtet werden. (12 344)

... Kritik der Urteilskraft, worin (Kant) die Rhetorik vortrefflich, die Poesie leidlich, die bildende Kunst aber unzulänglich behandelt hat. (24 248)

Kant's Kritik der reinen Vernunft and Kritik der Urteilskraft:

... beide Werke, aus einem Geist entsprungen deuten immer eins aufs andere (i.e., form an immanent whole). (16 876)

Kleist's Amphitryon:

... es ist durchaus schwer, genau das rechte Wort zu finden. Nach meiner Einsicht scheiden sich Antikes und Modernes auf diesem Wege mehr, als dass sie sich vereinigen. Wenn man die beiden entgegengesetzten Enden eines lebendigen Wesens durch Kontorsion zusammenbringt, so gibt das noch keine neue Art von Organisation; es ist allenfalls nur ein wunderliches Symbol, wie die Schlange, die sich in den Schwanz beisst. (19 524)

Kleist's Das Käthchen von Heilbronn:

... kam das Gespräch auf Kleist und dessen Käthchen von Heilbronn. Goethe tadelt an ihm die nordische Schärfe des Hypochonders; es sei einem gereiften Verstande unmöglich, in die Gewaltbarkeit solcher Motive, wie er sich ihrer als Dichter bediene, mit Vergnügen einzugehen. (22 616)

Kleist's Der zerbrochene Krug:

... welche Mühe und Proben ich es mir kosten liess, seinen Wasserkrug aufs hiesige Theater zu bringen. Dass es dennoch nicht glückte, lag einzig in dem Umstande, dass es dem übrigens geistreichen und humoristischen Stoffe an einer rasch durchgeführten Handlung fehlt. (22 616);

Der zerbrochene Krug hat ausserordentliche Verdienste, und die ganze Darstellung dringt sich mit gewaltsamer Gegenwart auf. Nur schade, dass das Stück auch wieder dem unsichtbaren Theater angehört (i.e., is not realizable in terms of the possibilities, conventions, etc., of actual theater practice). (19 524)

Kleist's Michael Kohlhaas:

Auch in seinem Kohlhaas, artig erzählt und geistreich zusammengestellt, wie er sei, komme doch alles gar zu ungefüg. Es gehöre ein grosser Geist des Widerspruchs dazu, um einen so einzelnen Fall mit so durchgeführter gründlicher Hypochondrie im Wettlaufe geltend zu machen. (22 616)

Klopstock's Hermanns Schlacht:

Klopstock versuchte sich am Hermann, allein der Gegenstand liegt zu entfernt, niemand hat dazu ein Verhältnis, niemand weiss, was er damit machen soll, und seine Darstellung ist daher ohne Wirkung und Popularität geblieben. (24 176)

Lessing's Emilia Galotti:

Emilia Galotti ist ... nur gedacht, und nicht einmal Zufall oder Caprice spinnen irgend drein. Mit halbweg Menschenverstand kann man das Warum von jeder Szene, von jedem Wort ... auffinden. (18 175);

Auf dem jetzigen Grade der Kultur kann es nicht mehr wirksam sein. Untersuchen wir es genau, so haben wir davor den Respekt wie vor einer Mumie, die uns von alter, hoher Würde des Aufbewahren ein Zeugnis gibt. (21 896)

Lessing's Laokoon:

Man muss Jüngling sein, um sich zu vergegenwärtigen, welche Wirkung Lessings Laokoon auf uns ausübte, indem dieses Werk uns aus der Region eines kümmerlichen Anschauens in die freien Gefilde des Gedankens hinriss. (10 348)

Lessing's Minna von Barnhelm:

... der wahrsten Ausgeburt des Siebenjährigen Krieges, von vollkommenem norddeutschem National Gehalt ...: es ist die erste, aus dem bedeutenden Leben gegriffene Theaterproduktion, von spezifisch temporärem Gehalt, die deswegen auch eine nie zu berechnende Wirkung tat ... (continues as on p. 271)

Die gehässige Spannung, in welcher Preussen und Sachsen sich während dieses Kriegs gegeneinander befanden, konnte durch die Beendigung desselben nicht aufgehoben werden. ... Durch den politischen Frieden konnte der Friede zwischen den Gemütern nicht sogleich hergestellt werden. Dieses aber sollte gedachtes Schauspiel im Bilde bewirken. Die Anmut und Liebenswürdigkeit der Sächsinnen überwindet den Wert, die Würde, den Starrsinn der Preussen, und sowohl an den Hauptpersonen als den Subalternen wird eine glückliche Vereinigung bizarrer und widerstrebender Elemente kunstgemäss dargestellt. (10 310)

Als Exposition habe vielleicht die ganze neue dramatische Kunst nichts so Unvergleichliches aufzuweisen als die ersten beiden Aufzüge der Minna von Barnhelm, wo Schärfe des Charakters, ursprünglich deutsche Sitte mit einem raschen Gang in der Handlung aufs innigste verbunden sei. Nachher sinke freilich das Stück und vermöge kaum nach dem einmal angelegten Plane sich in solcher Höhe zu behaupten ... (22 617)

Luther's Bible translation:

... dass dieser treffliche Mann ein in dem verschiedensten Stile verfasstes Werk und dessen dichterischen, geschichtlichen, gebietenden, lehrenden Ton uns in der Muttersprache wie aus einem Gusse überlieferte, hat die Religion mehr gefördert, als wenn er die Eigentümlichkeiten des Originals im einzelnen hätte nachbilden wollen. (10 541)

Manzoni's Poetry:

Diese Gedichte geben das Zeugnis, dass ein Gegenstand, so oft er auch behandelt, eine Sprache, wenn sie auch Jahrhunderte lang durchgearbeitet worden, immer wieder frisch und neu erscheinen, sobald ein frischer jugendlicher Geist sie ergreifen, sich ihrer bedienen mag. (14 807)

Manzoni's The Betrothed:

... Manzoni's Roman alles überflügelt, was wir in dieser Art kennen. Ich brauche Ihnen nichts weiter zu sagen, als dass das Innere, alles was aus der Seele des Dichters kommt, durchaus vollkommen ist und dass das Äussere, alle Zeichnung von Lokaltäten und dergleichen, gegen die grossen innern Eigenschaften um kein Haar zurück steht. Das will etwas heissen. (24 263)

Es kommen Manzoni vorzüglich vier Dinge zu statten, die zu der grossen Vortrefflichkeit seines Werkes beigetragen. Zunächst, dass er ein ausgezeichnete Historiker ist, wodurch denn seine Dichtung die grosse Würde und Tüchtigkeit bekommen hat, die sie über alles dasjenige weit hinaushebt, was man gewöhnlich sich unter Roman vorstellt. Zweitens ist ihm die katholische

Religion vorteilhaft, aus der viele Verhältnisse poetischer Art hervorgehen, die er als Protestant nicht gehabt haben würde. Sowie es drittens seinem Werke zugute kommt, dass der Autor in revolutionären Reibungen viel gelitten, die, wenn er auch persönlich nicht darin verflochten gewesen, doch seine Freunde getroffen und teils zugrunde gerichtet haben. Und endlich viertens ist es diesem Romane günstig, dass die Handlung in der reizenden Gegend am Comersee vorgeht, deren Eindrücke sich dem Dichter von Jugend an eingeprägt haben und die er also in- und auswendig kennt. Daher entspringt nun auch ein grosses Hauptverdienst des Werks, nämlich die Deutlichkeit und das bewundernswürdige Detail in Zeichnung der Lokalität. (24 265)

Michelangelo's Sistine Chapel:

... ohne die Sixtinische Kapelle gesehen zu haben, kann man sich keinen anschauenden Begriff machen, was ein Mensch vermag. (11 425)

Molière's The Misanthrope:

Ernstlich beschau man den Misanthrop und frage sich, ob jemals ein Dichter sein Inneres vollkommener und liebenswürdiger dargestellt habe? Wir möchten gern Inhalt und Behandlung dieses Stückes tragisch nennen; einen solchen Eindruck hat es wenigstens jederzeit bei uns zurückgelassen, weil dasjenige vor Blick und Geist gebracht wird, was uns oft selbst zur Verzweiflung bringt und wie ihn aus der Welt jagen möchte. (14 948-949)

Möser's Patriotic Phantasies:

In diesen kleinen Aufsätzen, welche, sämtlich in einem Sinne verfasst, ein wahrhaft Ganzes ausmachen, ist die innigste Kenntnis des bürgerlichen Wesens im höchsten Grade merkwürdig und rühmend. Wir sehen eine Verfassung auf der Vergangenheit ruhn und noch als lebendig bestehen. Von der einen Seite hält man am Herkommen fest, von der andern kann man die Bewegung und Veränderung der Dinge nicht hindern. Hier fürchtet man sich vor einer nützlichen Neuerung, dort hat man Lust und Freude am Neuen, auch wenn es unnütz ja schädlich wäre. Wie vorurteilsfrei setzt der Verfasser die Verhältnisse der Stände auseinander, sowie den Bezug, in welchem die Städte, Flecken und Dörfer wechselseitig stehn. ... Wir sehen den Besitz und seine Vorteile, dagegen aber auch die Abgaben und Nachteile verschiedener Art, sodann den mannigfaltigen Erwerb; hier wird gleichfalls die ältere und neuere Zeit einander entgegengesetzt. (10 651-652)

Mozart's Don Juan:

Wie kann man sagen, Mozart habe seinen Don Juan komponiert! Komposition! Als ob es ein Stück Kuchen oder Biskuit wäre, das man aus Eiern, Mehl und Zucker zusammenrührt! Eine geistige Schöpfung ist es, das Einzelne wie das Ganze aus einem Geiste und Guss und von dem Hauche eines Lebens durchdrungen, wobei der Produzierende keineswegs versuchte und stückelte und nach Willkür verfuhr, sondern wobei der dämonische Geist seines Genies ihn in der Gewalt hatte, so dass er ausführen musste, was jener gebot. (24 759; partially quoted, pp. 61, 62, 67, 75, 94, 99, 108, 110, 137, 138, 152);

... es im Don Juan nur auf der Oberfläche lustig zugehe, in der Tiefe aber der Ernst walte, und die Musik eben diesen doppelten Charakter vortrefflich ausdrücke. (22 743)

Raffaello's Sistine Madonna:

Sehen Sie hier mit den grössten Meisterzügen der Welt Kind und Gott und Mutter und Jungfrau zugleich in göttlicher Verklärung dargestellt. Das Bild allein ist eine Welt, eine ganze volle Künstlerwelt, und müsste seinen Schöpfer, hätte er auch nichts als dies gemalt, allein unsterblich machen. (22 694)

Rousseau's Pygmalion:

... diese wunderliche Produktion schwankt ... zwischen Natur und Kunst, mit dem falschen Bestreben, diese in jene aufzulösen. Wir sehen einen Künstler, der das Vollkommenste geleistet hat, und doch nicht Befriedigung darin findet, seine Idee ausser sich, kunstgemäss dargestellt und ihr ein höheres Leben verliehen zu haben; nein, sie soll auch in das irdische Leben zu ihm herabgezogen werden. Er will das Höchste, was Geist und Tat hervorgebracht, durch den gemeinsten Akt der Sinnlichkeit zerstören. (10 536)

Diese Produktion gehört allerdings zu den monstrosen und ist höchst merkwürdig als Symptom der Hauptkrankheit jener Zeit, wo Staat und Sitte, Kunst und Talent mit einem namenlosen Wesen, das man aber Natur nannte, in einen Brei gerührt werden sollte, ja gerührt und gequirlt ward. (19 684)

Runge's Arabesques:

Da sehen Sie einmal, was das für Zeug ist! Zum Rasendwerden, schön und toll zugleich. Freilich, dass will alles umfassen und verliert sich darüber immer ins Elementarische, doch noch mit unendlichen Schönheiten im einzelnen. Da sehen Sie nur, was für Teufelszeug, und hier wieder, was da der Kerl für Anmut und Herrlichkeit hervorgebracht, aber der arme Teufel hats auch nicht ausgehalten, er ist schon hin, es ist nicht anders möglich, wer so auf der Kippe steht, muss sterben oder verrückt werden, da ist keine Gnade. (22 628)

Schiller's Don Carlos:

Der Don Carlos liesse sich besser lesen als aufführen, und die darin verwebte Psychologie der Charaktere sei auch selbst bei der Lektüre und der angespanntesten Aufmerksamkeit nicht immer bemerkbar. (22 196)

Schiller's Das Lied von der Glocke:

(Dieses treffliche Werk), welches, auf eine bewunderungswürdige Weise, sich zwischen poetischer Lyrik und handwerksgemässer Prosa hin und wider bewegt und so die ganze Sphäre theatralischer Darstellung durchwandert ... (14 119)

Schiller's Die Räuber:

... eigentlich wird jene rohe Grossheit, die uns in dem Schillerschen Stücke (i.e., *Die Räuber*) in Erstaunen setzt, nur dadurch erträglich, dass die Charaktere im Gleichgewicht stehen. (14 93)

Schiller's Über die ästhetische Erziehung des Menschen:

Wie uns ein köstlicher, unsrer Natur analoger Trank willig hinunter schleicht und auf der Zunge schon durch gute Stimmung des Nervensystems eine heilsame Wirkung zeigt, so waren mir diese Briefe angenehm und wohltätig, und wie sollte es anders sein? da ich das, was ich für recht seit langer Zeit erkannte, was ich teils lebte, teils zu leben wünschte, auf eine so zusammenhängende und edle Weise vorgetragen fand. (20 34)

Schiller's Wallenstein:

Schillers Wallenstein ist so gross, dass in seiner Art zum zweitenmal nicht etwas Ähnliches vorhanden ist; aber Sie werden finden, dass eben diese beiden gewaltigen Hülften, die Geschichte und Philosophie, dem Werke an verschiedenen Teilen im Wege sind und seinen reinen poetischen Sukzess hindern. (24 267);

Wollte man das Objekt des ganzen Gedichts mit wenig Worten aussprechen, so wurde es sein: Die Darstellung einer phantastischen Existenz, welche, durch ein ausserordentliches Individuum und unter Vergünstigung eines ausserordentlichen Zeitmoments, unnatürlich und augenblicklich gegründet wird, aber durch ihren notwendigen Widerspruch mit der gemeinen Wirklichkeit des Lebens und mit der Rechtlichkeit der menschlichen Natur scheitert und samt allem, was an ihr befestigt ist, zugrunde geht. Der Dichter hat also zwei Gegenstände darzustellen, die miteinander im Streit erscheinen: den phantastischen Geist, der von der einen Seite an das Grosse und Idealische, von der andern an den Wahnsinn und das Verbrechen grenzt, und das gemeine wirkliche Leben, welches von der einen Seite sich an das Sittliche und Verständige anschliesst, von der andern dem Kleinen, dem Niedrigen und Verächtlichen sich nähert. (14 56)

Scott's Kenilworth:

Kenilworth von Walter Scott ... liess mich sein vorzügliches Talent, Historisches in lebendige Anschauung zu verwandeln, bemerken und überhaupt als höchst gewannt in dieser Dicht- und Schreibart anerkennen. (11 936-937)

Scott's Rob Roy:

Da ist freilich alles gross, Stoff, Gehalt, Charaktere, Behandlung und dann der unendliche Fleiss in den Vorstudien, sowie in der Ausführung die grosse Wahrheit des Details! Man sieht aber, was die englische Geschichte ist und was es sagen will, wenn einem tüchtigen Poeten eine solche Erbschaft zuteil wird. (24 473)

Shakespeare's Hamlet:

Die Zeit ist aus dem Gelenke; wehe mir, dass ich geboren ward, sie wieder einzurichten. In diesen Worten, dünkt mich, liegt der Schlüssel zu Hamlets ganzem Betragen, und mir ist deutlich, dass Shakespeare habe schildern wollen: eine grosse Tat auf eine Seele gelegt, die der Tat nicht gewachsen ist. (7 263);

... der Held hat keinen Plan, aber das Stück ist planvoll. Hier wird nicht etwa nach einer starr und eigensinnig durchgeführten Idee von Rache ein Bösewicht bestraft, nein, es geschieht eine ungeheure Tat, sie wälzt sich in ihren Folgen fort, reisst Unschuldige mit; der Verbrecher scheint dem Abgrunde, der ihm bestimmt ist, ausweichen zu wollen und stürzt hinein eben da, wo er seinen Weg glücklich auszulaufen gedenkt (7 273)

Spinoza's Ethics:

... ich den Spinoza, wenn ich ihn lese, mir nur aus sich selbst erklären kann und dass ich, ohne seine Vorstellungsart von Natur selbst zu haben, doch, wenn die Rede wäre, ein Buch anzugeben, das unter allen, die ich kenne, am meisten mit der meinigen übereinkommt, die Ethik nennen müsste. (18 880);

Ich führe die Ethik von Spinoza immer bei mir; er hat die Mathematik in die Ethik gebracht, so ich in die Farbenlehre, das heisst da steht nichts im Hintersatz, was nicht im Vordersatz schon begründet ist. (22 802)

4) concrete notions of his own particular actions or works:

Dichtung und Wahrheit:

Es sind lauter Resultate meines Lebens, und die erzählten einzelnen Fakta dienen bloss, um eine allgemeine Beobachtung, eine höhere Wahrheit, zu bestätigen. Ich dachte, es steckten darin einige Symbole des Menschenlebens. Ich nannte das Buch Wahrheit und Dichtung, weil es sich durch höhere Tendenzen aus der Region einer niedern Realität erhebt. (24 493);

... es war mein ernstestes Bestreben das eigentliche Grundwahr, das, insofern ich es einsah, in meinem Leben obgewaltet hatte, möglichst darzustellen und auszudrücken. Wenn aber ein solches in späteren Jahren nicht möglich ist, ohne die Rückerinnerung, und also die Einbildungskraft wirken zu lassen, und man also immer in den Fall kommt, gewissermassen das dichterische Vermögen auszuüben, so ist es klar dass man mehr die Resultate und, wie wir uns das Vergangene jetzt denken, als die Einzelheiten, wie sie sich damals ereigneten, aufstellen und hervorheben werde. Bringt ja selbst die gemeinste Chronik notwendig etwas von dem Geiste der Zeit mit, in der sie geschrieben wurde. (21 891);

Ich habe indes meine biographischen Studien wieder vorgenommen, sie dienen mir zur angenehmen Unterhaltung und zu gründlicher Rekapitulation meines Lebens und Webens und regen mich zu mannigfaltiger Lektüre alter und neuer Schriften an, um mir meinen Gang synchronistisch, in dem Gange der Umgebung zu denken. (Stein 6 244; pp. 134, 135, 136, 203, 204)

Farbenlehre:

... Grund und Anleitung, ... Fachwerk und Andeutung, ... sie (i.e., the *Farbenlehre*) hat nie etwas Weiteres sein sollen. (21 101);

Auf alles, was ich als Poet geleistet habe, bilde ich mir gar nichts ein. ... Dass ich aber in meinem Jahrhundert in der schwierigen Wissenschaft der Farbenlehre der einzige bin, der das Rechte weiss, darauf tue ich mit etwas zugute ... (24 328);

... meine Farbenlehre ist so alt wie die Welt und wird auf die Länge nicht zu verleugnen und beiseite zu bringen sein. (24 481);

... (die Farbenlehre) soll mir wenigstens nützen, die Menschen, die Wissenschaften und mich selbst besser kennen zu lernen. (19 610);

Ich weiss recht gut, dass meine Art, die Sache zu behandeln, so natürlich sie ist, sehr weit von der gewöhnlichen abweicht, und ich kann nicht verlangen, dass jedermann die Vorteile sogleich gewahr werden und sich zueignen solle. (19 627);

Sie ist sehr schwer zu überliefern, denn sie will ... nicht bloss gelesen und studiert, sondern sie will getan sein ... (24 505);

Um die Phänomene der Farbenlehre zu begreifen, gehört weiter nichts als reines Anschauen (see pp. 513-515) ... (24 190)

Faust:

Der erste Teil ist fast ganz subjektiv; es ist alles aus einem befangenem, leidenschaftlichem Individuum hervorgegangen, welches Halbdunkel den Menschen auch so wohl tun mag. Im zweiten Teil aber ist fast gar nichts Subjektives, es erscheint hier eine höhere, breitere, hellere, leidenschaftslosere Welt (i.e., the world of culture), und wer sich nicht etwas umgetan und einiges erlebt hat, wird nichts damit anzufangen wissen. (24 453);

Was Sie (i.e., Schubarth) von Zueignung und Vorspiel sagen, ist untadelig; rührend aber waren mir Ihre Konjekturen über den zweiten Teil des Faust und über die Auflösung. Dass man sich dem Ideellen nähern und zuletzt darin sich entfalten werde, haben Sie ganz richtig gefühlt; allein meine Behandlung musste ihren eignen Weg nehmen: und es gibt noch manche herrliche, reale und phantastische Irrtümer auf Erden, in welchen der arme Mensch sich edler, würdiger, höher, als im ersten, gemeinen Teile geschieht, verlieren dürfte. (21 422);

In diesen Versen: "Gerettet ist das edle Glied / Der Geisterwelt vom Bösen: / Wer immer strebend sich bemüht, / Den können wir erlösen, / Und hat an ihm die Liebe gar / Von oben teilgenommen, / Begegnet ihm die selige Schar / Mit herzlichem Willkommen," ist der Schlüssel zu Fausts Rettung enthalten: in Faust selber eine immer höhere und reinere Tätigkeit bis ans Ende und von oben die ihm zu Hilfe kommende ewige Liebe. ...

Übrigens werden Sie zugeben, dass der Schluss, wo es mit der geretteten Seele nach oben geht, sehr schwer zu machen war und dass ich, bei so übersinnlichen, kaum zu ahnenden Dingen, mich sehr leicht im Vagen hätte verlieren können, wenn ich nicht meinen poetischen Intentionen durch die scharf umrissenen christlich-kirchlichen Figuren und Vorstellungen eine wohlthätig beschränkende Form und Festigkeit gegeben hätte. (24 504);

Aufschluss erwarten Sie nicht; der Welt und Menschengeschichte gleich, enthüllt das zuletzt aufgelöste Problem immer wieder ein neues aufzulösendes. (21 1002);

... kommt es bei einer solchen Komposition bloss darauf an, dass die einzelnen Massen bedeutend und klar seien, während es als ein Ganzes immer inkommensurabel bleibt ... (24 445-446);

Die Hauptsache ist, dass es geschrieben steht; mag nun die Welt damit gebaren so gut sie kann, und es benutzen, soweit sie es fähig ist. (24 379);

Und, wenn es noch Probleme genug enthält, keineswegs jede Aufklärung darbietet, so wird es doch denjenigen erfreuen, der sich auf Meine, Wink und leise Hindeutung versteht. Er wird sogar mehr finden, als ich geben konnte. (21 1003)

Gedichte:

Alle meine Gedichte sind Gelegenheitsgedichte, sie sind durch die Wirklichkeit angeregt und haben darin Grund und Boden. (24 48-49);

Ich habe nun noch eine besondere Qual, dass gute, wohlwollende, verständige Menschen meine Gedichte auslegen wollen und dazu die Spezialissima, wobei und woran sie entstanden seien, zu eigentlichster Einsicht unentbehrlich halten, anstatt dass sie zufrieden sein sollten, dass ihnen irgend Einer das Spezielle so ins Allgemeine emporgehoben, damit sie es wieder in ihre eigene Spezialität ohne weiteres aufnehmen können. (21 895);

Ich hatte davon vorher durchaus keine Eindrücke und keine Ahnung, sondern sie kamen plötzlich über mich und wollten augenblicklich gemacht sein, so dass ich sie auf der Stelle instinktmässig und traumartig nieder zu schreiben mich getrieben fühlte. (24 726; pp. 69-70);

... diejenige Richtung, von der ich mein ganzes Leben über nicht abweichen konnte, nämlich dasjenige, was mich erfreute oder quälte, oder sonst beschäftigte, in ein Bild, ein Gedicht zu verwandeln und darüber mit mir selbst abzuschliessen, um sowohl meine Begriffe von den äussern Dingen zu berichtigen, als mich im Innern deshalb zu beruhigen (cf. pp. 355-362, on the relation of the individual's acting as a whole to his knowledge or notions of the world of culture). (10 311-312)

Goethe-Schiller correspondence:

... man sieht darin ein paar ernstlich strebende Menschen, auf einer ziemlichen Höhe des Standpunktes; man wird zu gleicher geistiger Tätigkeit angeregt, sucht sich neben sie, wo möglich über sie zu stellen, und dadurch ist für den Heranwachsenden alles gewonnen (21 1015)

Götz von Berlichingen:

... ich im Götz von Berlichingen das Symbol einer bedeutenden Weltepoche nach meiner Art abspiegelt (habe) ... In Götz war ... ein tüchtiger Mann, der untergeht in dem Wahn: zu Zeiten der Anarchie sei der wohlwollende Kräftige von einiger Bedeutung. (10 833);

Hermann und Dorothea:

Ich habe das reine Menschliche der Existenz einer kleinen deutschen Stadt in dem epischen Tiegel von seinen Schlacken abzuschneiden gesucht und zugleich die grossen Bewegungen und Veränderungen des Welttheaters aus einem kleinen Spiegel zurück zu werfen getrachtet. (19 252);

... die höchste Instanz, vor der es (i.e., *Hermann und Dorothea*) gerichtet werden kann, ist die, vor welcher der Menschenmaler seine Kompositionen bringt, und es wird die Frage sein, ob Sie unter dem modernen Kostüm die wahren, echten Menschenproportionen und Gliederformen anerkennen werden? Der Gegenstand selbst ist äusserst glücklich, ein Sujet, wie man es in seinem Leben vielleicht nicht zweimal findet. (19 268);

Hätte ich nicht an meinem Hermann und Dorothea ein Beispiel, dass die modernen Gegenstände, in einem gewissen Sinne genommen, sich zum Epischen bequemten, so möchte ich von aller dieser empirischen Breite (i.e., life in a major contemporary city (Frankfurt)) nichts mehr wissen. (20 390);

In meinem Hermann bringt die Eigenschaft des Plans den besondern Reiz hervor, dass alles ausgemacht und fertig scheint und durch die retrograde Bewegung gleichsam wieder ein neues Gedicht angeht. (20 335);

Mit Leichtigkeit und Behagen war das Gedicht geschrieben, und es teilte diese Empfindungen mit. Mich selbst hatte Gegenstand und Ausführung dergestalt durchdrungen, dass ich das Gedicht niemals ohne grosse Rührung vorlesen konnte, und dieselbe Wirkung ist mir seit so vielen Jahren noch immer geblieben. (11 660);

Iphigenie auf Tauris:

Das Stück hat seine Schwierigkeiten. Es ist reich an innerem Leben, aber arm an äusserem. Dass aber das innere Leben hervorgekehrt werde, darin liegt's. Es ist voll der wirksamsten Mittel, die aus den mannigfaltigsten Greueln hervowachsen, die dem Stück zugrunde liegen. Das gedruckte Wort ist freilich nur ein matter Widerschein von dem Leben, das in mir bei der Erfindung rege war. (24 612);

Ich schrieb meine Iphigenia aus einem Studium der griechischen Sachen, das aber unzulänglich war. Wenn es erschöpfend gewesen wäre, so wäre das Stück ungeschrieben geblieben. (22 642);

Meine Iphigenie und mein Tasso sind mir gelungen, weil ich jung genug war, um mit meiner Sinnlichkeit das Ideelle des Stoffes durchdringen und beleben zu können. Jetzt in meinem Alter wären so ideelle Gegenstände nicht für mich geeignet, und ich tue vielmehr wohl, solche zu wählen, wo eine gewisse Sinnlichkeit bereits im Stoffe liegt. (24 309)

Novelle:

Um für den Gang dieser Novelle ein Gleichnis zu haben, so denken Sie sich aus der Wurzel hervorschiessend ein grünes Gewächs, das eine Weile aus einem starken Stengel kräftige grüne Blätter nach den Seiten austreibt und zuletzt mit einer Blume endet. Die Blume war unerwartet, überraschend, aber sie musste kommen; ja das grüne Blätterwerk war nur für sie da und wäre ohne sie nicht der Mühe wert gewesen.

... Zu zeigen, wie das Unbändige, Unüberwindliche oft besser durch Liebe und Frömmigkeit als durch Gewalt bezwungen werde, war die Aufgabe dieser Novelle, und dieses schöne Ziel, welches sich im Kinde und Löwen darstellt, reizte mich zur Ausführung. Dies ist das Ideelle, dies die Blume. Und das grüne Blätterwerk der durchaus realen Exposition ist nur dieserwegen da und nur dieserwegen etwas wert. Denn was soll das Reale an sich? Wir haben Freude daran, wenn es mit Wahrheit dargestellt ist, ja es kann uns auch von gewissen Dingen eine deutlichere Erkenntnis geben; aber der eigentliche Gewinn für unsere höhere Natur liegt doch allein im Idealen, das aus dem Herzen des Dichters hervorging. (24 213);

Torquato Tasso:

Der Tasso ... steht dem allgemeinen Menschengefühl bei weitem näher (i.e., than *Faust* does), auch ist das Ausführliche seiner Form einem leichteren Verständnis günstig. ...

Die Hauptsache beim Tasso ist die, dass man kein Kind mehr sei und gute Gesellschaft nicht entbehrt habe. Ein junger Mann von guter Familie mit hinreichendem Geist und Zartsinn und genügsamer äusserer Bildung, wie sie aus dem Umgange mit vollendeten Menschen der höheren und höchsten Stände hervorgeht, wird den Tasso nicht schwer finden. (24 134; see pp. 557-574, on higher (höhere) individuals);

Idee? (i.e., of Tasso) dass ich nicht wusste! Ich hatte das Leben Tassos, ich hatte mein eigenes Leben, und indem ich zwei so wunderliche Figuren mit ihren Eigenheiten zusammenwarf, entstand in mir das Bild des Tasso, dem ich, als prosaischen Kontrast, den Antonio entgegenstellte, wozu es mir auch nicht an Vorbildern fehlte. Die weitem Hof-, Lebens- und Liebesverhältnisse waren übrige

gens in Weimar wie in Ferrara, und ich kann mit Recht von meiner Darstellung sagen: sie ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. (24 635);

Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt:⁷⁸

Die Unterscheidung des Subjekts vom Objekt, und ferner die Ansicht, dass jedes Geschöpf um sein selbst willen existiert und nicht etwa der Korkbaum gewachsen ist, damit wir unsere Flaschen pflöpfen können, dieses hatte Kant mit mir gemein, und ich freute mich, ihm hierin zu begegnen (cf. pp. 264-265). Später schrieb ich die Lehre vom Versuch, welche als Kritik von Subjekt und Objekt und als Vermittlung von beiden anzusehen ist (which mediation or union, as was said in the comments to the Kant passages (pp. 265, 266 (f. 75), 267 (f. 76), is missing for Goethe in Kant, or not explicitly effected). (24 248);

Werther:

Es waren ... individuelle nahe liegende Verhältnisse, die mir zu schaffen machten und die mich in jenen Gemütszustand brachten, aus dem der Werther hervorging. Ich hatte gelebt, geliebt, und sehr viel gelitten! Das war es.

Die vielbesprochene Wertherzeit gehört, wenn man es näher betrachtet, freilich nicht dem Gange der Weltkultur an, sondern dem Lebensgange jedes Einzelnen, der mit angeborenem freiem Natursinn sich in die beschränkenden Formen einer veralteten Welt finden und schicken lernen soll. Gehindertes Glück, gehemmte Tätigkeit, unbefriedigte Wünsche, sind nicht Gebrechen einer besonderen Zeit, sondern jedes einzelnen Menschen, und es müsste schlimm sein, wenn nicht jeder einmal in seinem Leben eine Epoche haben sollte, wo ihm der Werther käme, als wäre er bloss für ihn geschrieben. (24 546-547);

Jener Vorsatz, meine innere Natur nach ihren Eigenheiten gewähren und die äussere nach ihren Eigenschaften auf mich einfließen zu lassen, trieb mich an das wunderliche Element, in welchem Wertherersonnen und geschrieben ist. Ich suchte mich innerlich von allem Fremden zu entbinden, das Äussere liebevoll zu betrachten, und alle Wesen, vom menschlichen an, so tief hinab, als sie nur fasslich sein möchten, jedes in seiner Art auf mich wirken zu lassen. (10 591);

Wenn das *taedium vitae* den Menschen ergreift, so ist er nur zu bedauern, nicht zu schelten. Dass alle Symptome dieser wunderlichen, so natürlichen als unnatürlichen Krankheit auch einmal mein Innerstes durchrast haben, daran lässt Werther wohl niemand zweifeln. Ich weiss recht gut, was es mich für Entschlüsse und Anstrengungen kostete, damals den Wellen des Todes zu entkommen, sowie ich mich aus manchem spätern Schiffbruch auch mühsam rettete und mühselig erholte. (19 681);

Die Wirkung dieses Büchleins war gross, ja ungeheuer, und vorzüglich deshalb, weil es genau in die rechte Zeit traf. ... (Die Explosion), welche sich hierauf im Publikum ereignete, (war) deshalb so mächtig, weil die junge Welt sich schon selbst untergraben hatte, und die Erschütterung deswegen so gross, weil ein jeder mit seinen übertriebenen Forderungen, unbefriedigten Leidenschaften und eingebildeten Leiden zum Ausbruch kam. (10 644);

Der west-östliche Divan:

Die Wirkung dieser Gedichte empfindest du ganz richtig, ihre Bestimmung ist, uns von der bedingenden Gegenwart abzulösen und uns für den Augenblick dem Gefühl nach in eine grenzenlose Freiheit zu versetzen. (21 290);

Jedes einzelne Glied ... ist so durchdrungen von dem Sinn des Ganzen, ist so innig orientalisches, bezieht sich auf Sitten, Gebräuche, Religion und muss von einem vorhergehenden Gedicht erst exponiert sein, wenn es auf Einbildungskraft oder Gefühl wirken soll. (21 73);

Wilhelm Meister:

Zusammenhang, Ziel und Zweck liegt innerhalb des Büchleins selbst; ist es nicht aus Einem Stück, so ist es doch aus Einem Sinn, und dies war eben die Aufgabe: mehrere fremdartige, äussere Ereignisse dem Gefühl als übereinstimmend entgegen zu bringen. (21 461);

Es gehört dieses Werk ... zu den inkalkulabelsten Produktionen, wozu mir fast selber der Schlüssel fehlt. Man sucht einen Mittelpunkt, und das ist schwer und nicht einmal gut. Ich sollte meinen, ein reiches, mannigfaltiges Leben, das unsern Augen vorübergeht, wäre auch an sich etwas, ohne ausgesprochene Tendenz, die doch bloss für den Begriff ist. Will man aber dergleichen durchaus, so halte man sich an die Worte Friedrichs, die er am Ende an unsern Helden richtet, indem er sagt: Du kommst mir vor wie Saul, der Sohn Kis, der ausging, seines Vaters Eselinnen zu suchen, und ein Königreich fand. Hieran halte man sich. Denn im Grunde scheint doch das Ganze nichts anders

⁷⁸ Cited in the Dissertation: pp. 164, 173, 234, 235, 237, 303, 350, 358, 382, 496-497, 500, 526, 530-531, 534, 581.

sagen zu wollen, als dass der Mensch, trotz aller Dummheiten und Verwirrungen, von einer höheren Hand geleitet, doch zum glücklichen Ziele gelange. (24 141-142);

Mit solchem Büchlein ... ist es wie mit dem Leben selbst: es findet sich in dem Komplex des Ganzen Notwendiges und Zufälliges, Vorgesetztes und Angeschlossenes, bald gelungen, bald vereitelt, wodurch es eine Art von Unendlichkeit erhält, die sich in verständige und vernünftige Worte nicht durchaus fassen noch einschliessen lässt. Wohin ich aber die Aufmerksamkeit meiner Freunde gerne lenke und auch die Ihrige gern gerichtet sähe, sind die verschiedenen, sich voneinander absondernden Einzelheiten, die doch, besonders im gegenwärtigen Falle, den Wert des Buches entscheiden (i.e., Goethe directs attention to the individual parts (Einzelheiten) of the novel so that these parts can then be conceived as a unified multiplicity (übereinstimmend (21 461)), a whole (Ganzes) or manifestation of the principle of wholeness (Mittelpunkt (24 141-142)), when *the reader* acts as a whole or with "Entschiedenheit," in terms of the accidental nature (das Zufällige) of his particular inborn and acquired individuality; notions of the work, with all their ultimate deficiencies (pp. 366-376), can then be formed or substantiated following pure consciousness). (21 880; partially quoted, pp. 33, 63, 69, 70, 104, 107, 185)

5) concrete notions of the relations between the individual's own individuality, existence, works and creative life generally, and that of these other individuals, of these with each other, and of his and their relations to positive elements uniting greater numbers of individual existences and works — particular forms of activity (6a), given ages or nations (6b), intellectual movements, great ideas or beliefs (6c) embracing multiple forms of activity ages or nations, great ideas or beliefs, etc. (whereby we shall restrict ourselves to the knowing individual's (i.e., Goethe's) relations with these objects, and consider only those statements not previously cited):⁷⁹

⁷⁹ As to Goethe's relationships, see also: 21 775-776, 21 996, p. 262; 23 483, pp. 262-263 (and Hegel); 21 1008, pp. 263, 268 (and Kant and German idealistic philosophy generally); 24 185-186, p. 264 (and Humboldt); 10 735, p. 279; 24 636 and 19 689, p. 280; 21 148, p. 281 (and poetry generally; his poetic talent); 18 598, p. 279; 22 580, 19 661, 16 880, p. 280 (and the world of culture); Bied 661, 14 796, p. 280 (and predecessors and contemporaries generally); 18 576, p. 281 (and great masters); JA 27 135-136, p. 279; 17 371, p. 280; 16 879, 10 547, 20 580, p. 281 (and philosophy and philosophizing); 17 371, 19 689, p. 280; 16 879, 10 547, 20 580, WA IV 19 453, p. 281 (and science generally); Stein 3 168-169, p. 281 (and art generally); 21 674, 17 70, p. 281 (and mathematics); 23 245, 23 148, 21 148, 24 83, p. 281 (and other forms of activity not his own); 9 481, Stein 4 125, 19 520, 21 390, p. 282 (and music); 20 666, p. 282 (Kant's *Anthropologie*); 16 875-876, p. 284 (and Kant's *Kritik der Urteilskraft*); 20 34, p. 287 (and Schiller's *Ästhetische Erziehung*); 22 802, p. 288 (and Spinoza's *Ethics*); 9 610, p. 288 (Goethe's *Farbenlehre* and science generally); 24 453, p. 289 (Part Two of *Faust* and the world of culture); 24 504, p. 289 (the conclusion of *Faust* and Christian images); 21 1002, p. 289 (*Faust* and world history); 21 1015, p. 289 (and Schiller, their correspondence); 10 833, p. 289 (*Götz* and the early 16th century); 19 252, p. 290 (*Hermann* and the epic form); 22 642, p. 290 (*Iphigenie* and ancient Greece); 4 248, p. 304 (Goethe's *Versuch* and Kant's philosophy); 10 644, p. 291 (*Werther* and the general cultural situation of its time).

As to other individuals, see: 22 541, p. 256 (Bacon and the English nation of his time); 9 661, p. 256 (Tycho and medieval philosophy); 24 631, p. 257 (Burns and English folk songs); 24 256, p. 257 (Byron and England); 24 147, p. 257 (Byron and the three dramatic unities); 24 87, p. 282 (Byron's *Cain* and the religious dogmas of his times); 21 244, pp. 282-283 (Byron's *Manfred* and Goethe's *Faust*); 9 599, p. 257 (Calderon and theatrical conventions); 22 772, p. 257 (Calderon and Shakespeare); 24 616, p. 257 (Corneille and Napoleon); 24 713-714, p. 257 (Cuvier and philosophy); 14 862, p. 257 (Dante and his times); 24 298, p. 257 (Dante and the world of culture); 14 699-700, p. 283 (Dante's *Divine Comedy* and his social-political situation); 16 438, p. 258 (Descartes and his times, his relation to Balzac); 23 492, p. 258 (Fichte and Germany in the Napoleonic era); 10 438-439, p. 259 (Gleim and Halberstadt, as well as other individuals generally); 11 781-782, p. 259 (Gleim and the German nation as a whole); 10 563-564, p. 259 (Hamann and the world of culture generally, as well as his personal relations); 23 318, p. 259 (Hamann and his times, as well as the Bible); 14 132-135, pp. 260-261 (Haydn and the German musical life of his day); 24 602, p. 262 (Hegel and Hin-

Goethe and the Bible:

Ich für meine Person hatte (die Bibel) lieb und wert: denn fast ihr allein war ich meine sittliche Bildung schuldig, und die Begebenheiten, die Lehren, die Symbole, die Gleichnisse alles hatte sich tief bei mir eingedrückt und war auf eine oder die andere Weise wirksam gewesen. (10 303);

Goethe and Goldsmith and Sterne:

Es wäre nicht nachzukommen, was Goldsmith und Sterne gerade im Hauptpunkte der Entwicklung auf mich gewirkt haben. (21 884);

Goethe and Herder:

Frauenzimmer, Freunde, Gönner werden nicht schlecht finden was man ihnen zu Liebe unternimmt und dichtet; aus solchen Verbindlichkeiten entspringt zuletzt der Ausdruck eines leeren Behagens aneinander, in dessen Phrasen sich ein Charakter leicht verliert, wenn er nicht von Zeit zu Zeit zu höherer Tüchtigkeit gestählt wird.

Und so hatte ich von Glück zu sagen, dass, durch eine unerwartete Bekanntschaft, alles was in mir von Selbstgefälligkeit, Bespiegelungslust, Eitelkeit, Stolz und Hochmut ruhen oder wirken mochte, einer sehr harten Prüfung ausgesetzt ward, die in ihrer Art einzig, der Zeit keineswegs gemäss, und nur desto eindringender und empfindlicher war.

Denn das bedeutendste Ereignis, was die wichtigsten Folgen für mich haben sollte, war die Bekanntschaft und die daran sich knüpfende nähere Verbindung mit Herder. (10 440-441);

Goethe and Homer:

Ich habe an der Homerischen, wie an der Nibelungischen Tafel geschmaust, mir aber für meine Person nichts gemässer gefunden, als die breite und tiefe, immer lebendige Natur, die Werke der griechischen Dichter und Bildner. (21 35-36);

Goethe and Kant:

Unglücklicherweise war Herder zwar ein Schüler, doch ein Gegner Kants, und nun befand ich mich noch schlimmer (this passage being immediately preceded by 16 874-875, p. 284, concerning the *Kritik der reinen Vernunft*): mit Herdern konnt' ich nicht übereinstimmen (i.e., for example, in his criticism of Kant in *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799) and *Kalligone* (1800)), Kanten

richs); 23 483, pp. 262-263 (Hegel and philosophy generally); 22 421, p. 263 (Hegel, Kant and philosophies of the understanding generally); 24 318, p. 263 (Hegel, Hamann, and the former's critical relation to other thinker's generally); 23 307, p. 263 (Hegel and Christianity); 10 443-444, 22 176, pp. 263-264 (Herder and other individuals generally); 10 444, p. 263 (Herder and the world of culture); 24 759-760, p. 264 (Hugo and romanticism); 24 760, p. 283 (Hugo's *Notre Dame* and his times generally); 24 185-186, p. 264 (Humboldt and the world of culture); 22 210, p. 266 (Kant and his times); 24, 248, 13 440, 21 210-211, p. 267 (Kant and posterity generally); 23 492, p. 267 (Kant and Fichte, Schelling, Hegel); 16 419-422, p. 269 (Kepler and his personal circumstances, his times generally, his relation to contemporaries and predecessors generally and to Tycho in particular); 16 395, p. 269 (Kepler and the thinking of his time, his relation to posterity); 19 524, p. 269 (Kleist's *Amphitryon* and ancient and modern culture); 10 436-440, p. 270 (Klopstock and the cultural situation of his times, Christianity, Denmark, other creative individuals, Gleim); 10 816-821, pp. 270-271 (Lavater and Christianity); 10 310, pp. 271, 285 (Lessing and Klopstock, Gleim; and the general situation of Lessing's times); 24 239, p. 272 (Lessing and his times); 21 896, p. 285 (Lessing's *Emilia Galotti* and the culture of Goethe's time); 24 674, p. 272 (Luther and subsequent intellectual history); 24 267, pp. 273, 285-286 (Manzoni, his *Betrothed*, and history, Catholicism, and his times generally); 22 695, p. 273 (Michelangelo and the world of culture); 24 173, p. 273 (Molière and his time); 24 673, p. 273 (Mozart and posterity); 9 525, p. 273 (Napoleon and his era), 16 574-580, p. 274 (Newton and his times generally, the Royal Society, his opponents, as well as the philosophy of his times); 11 79, p. 275 (Palladio and the ancient world); 14 691, p. 275 (the object of Plato's dialogues generally); 24 198-199, p. 275 (Raffaello and his times, antiquity); 19 684, p. 286 (Rousseau's *Pygmalion* and his times); 14 256, p. 276 (Schiller and the world of culture); 14 756-759, pp. 276-277 (Shakespeare and the world of culture generally, and English culture in particular); 9 603, p. 278 (Sterne and the moral and religious culture of his time); 23 257, 15 1062, p. 278 (Voltaire and the French nation); 3 555, p. 278 (Wieland and his times).

aber auch nicht folgen. Indessen fuhr ich fort, der Bildung und Umbildung organischer Naturen ernstlich nachzuforschen, wobei mir die Methode, womit ich die Pflanzen behandelt, zuverlässig als Wegweise diente. Mir entging nicht, die Natur beobachte stets analytisches Verfahren, eine Entwicklung aus einem lebendigen, geheimnisvollen Ganzen, und dann schien sie wieder synthetisch zu handeln, indem ja völlig fremdscheinende Verhältnisse einander angenähert und sie zusammen in eins verknüpft wurden. Aber und abermals kehrte ich daher zu der Kantischen Lehre zurück; einzelne Kapitel glaubt' ich vor andern zu verstehen und gewann gar manches zu meinem Hausgebrauch.

Nun aber kam die Kritik der Urteilskraft mir zuhanden, und dieser bin ich eine höchst frohe Lebens-epoche schuldig (etc., see the continuation, p. 284). (16 875);

... je suis un kantien. Je (i.e., Soret) me suis récréé contre cette dernière assertion; sachant combien il avait différé dans sa vie des véritables kantiens, j'ai prétendu qu'il avait assez de points originaux dans sa philosophie pour qu'on pût l'appeler goethéenne plutôt que kantienne. Cette distinction a paru de son goût. En effet, a-t-il répliqué, je n'adopte que certains points de la philosophie de Kant, il en est quelquesuns surs lesquels je diffère. (23 666)

Goethe and Lavater:

Manche Epoche meines nachherigen Lebens ward ich veranlasst über (Lavater) zu denken, welcher unter die Vorzüglichsten gehört, mit denen ich zu einem so vertrauten Verhältnis gelangte. ... Nach unsern auseinander strebenden Richtungen mussten wir uns allmählich ganz und gar fremd werden ... (10 817; continued in the larger passage on Lavater quoted pp. 270-271)

Goethe and Luther:

... Luthers Leben und Taten, die in dem sechzehnten Jahrhundert so herrlich hervorglänzen, mich immer wieder zu den heiligen Schriften und zu Betrachtung religiöser Gefühle und Meinungen hinführen mussten. (10 557)

Goethe and Molière:

Ich kenne und liebe Molière seit meiner Jugend und habe während meines ganzen Lebens von ihm gelernt. Ich unterlasse nicht, jährlich von ihm einige Stücke zu lesen, um mich immer im Verkehr des Vortrefflichen zu erhalten. Es ist nicht bloss das vollendete künstlerische Verfahren, was mich an ihm entzückt, sondern vorzüglich auch das liebenswürdige Naturell, das hochgebildete Innere des Dichters. Es ist in ihm eine Grazie und ein Takt für das Schickliche und ein von des feinen Umgangs, wie es seine angeborene schöne Natur nur im täglichen Verkehr mit den vorzüglichsten Menschen seines Jahrhunderts erreichen konnte. (24 609)

Goethe and philosophy:

Die Philosophie wird mir deshalb immer werter, weil sie mich täglich immer mehr lehrt, mich von mir selbst zu scheiden (i.e., to consciously distinguish particular aspects of his inborn and acquired individuality, as such, from the totality of these aspects, his inner life as a whole), da meine Natur, wie getrennte Quecksilberkugeln, sich so leicht und schnell wieder vereinigt (i.e., consciousness of particular moments of the inner life being, however, a necessary moment in the act of acting as a whole (see pp. 67-74, 86-92)). (20 523);

Für Philosophie im eigentlichen Sinne (i.e., traditional philosophy, philosophy in the form commonly practiced) hatte ich kein Organ; nur die fortdauernde Gegenwirkung, womit ich der eindringenden Welt zu widerstehen und sie mir anzueignen genötigt war, musste mich auf eine Methode führen, durch die ich die Meinungen der Philosophen, eben auch, als wären es Gegenstände, zu fassen und mich daran auszubilden suchte. (16 873; cf. Goethe's statements concerning philosophy generally, pp. 306-308)

Goethe and Schiller:

(Schillers) Aufsatz über Anmut und Würde war ebensowenig (i.e., as was his *Don Carlos*) ein Mittel, mich zu versöhnen. Die Kantische Philosophie, welche das Subjekt so hoch erhebt, indem sie es einzuengen scheint, hatte er mit Freuden in sich aufgenommen; sie entwickelte das Ausserordentliche, was die Natur in sein Wesen gelegt, und er, im höchsten Gefühl der Freiheit und Selbstbestimmung, war undankbar gegen die grosse Mutter, die ihn gewiss nicht stiefmütterlich behandelte. Anstatt sie selbständig, lebendig vom Tiefsten bis zum Höchsten, gesetzlich hervorbringend zu betrachten, nahm er sie von der Seite einiger empirischen menschlichen Natürlichkeiten. Gewisse harte Stellen (i.e., in his essay) sogar konnte ich direkt auf mich deuten, sie zeigten mein Glaubensbekenntnis in einem falschen Lichte; dabei fühlte ich, es sei noch schlimmer, wenn es ohne Bezie-

hung auf mich gesagt worden; denn die Kluft zwischen unsern Denkweisen klaffte nur desto entschiedener.

An keine Vereinigung war zu denken. ... Zu gleicher Zeit hatte Batsch ... eine naturforschende Gesellschaft in Tätigkeit gesetzt ... Ihren periodischen Sitzungen wohnte ich gewöhnlich bei; einstmals fand ich Schillern daselbst, ... ein Gespräch knüpfte sich an ...

Ich erwiderte ..., dass ... die Natur nicht gesondert und vereinzelt vorzunehmen, sondern sie wirkend und lebendig aus dem Ganzen in die Teile strebend darzustellen. (Schiller) wünschte hierüber aufgeklärt zu sein, verbarg aber seine Zweifel nicht; er konnte nicht eingestehen, dass ein solches, wie ich behauptete, schon aus der Erfahrung hervorgehe.

... (Da) trug ich die Metamorphose der Pflanzen lebhaft vor und liess ... eine symbolische Pflanze vor seinen Augen entstehen. Er vernahm und schaute das alles mit grosser Teilnahme, mit entschiedener Fassungskraft; als ich aber geendet, schüttelte er den Kopf und sagte: "Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee." Ich stutzte ...; denn der Punkt, der uns trennte, war dadurch aufs strengste bezeichnet. Die Behauptung aus Anmut und Würde fiel mir wieder ein, der alte Groll wollte sich regen; ich nahm mich aber zusammen und versetzte: "Das kann mir sehr lieb sein, dass ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe."

Schiller ... erwiderte darauf als ein gebildeter Kantianer ... Sätze wie folgender machten mich ganz unglücklich: "Wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Denn darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren, dass ihr niemals eine Erfahrung kongruieren könne." Wenn er das für eine Idee hielt, was ich als Erfahrung aussprach, so musste doch zwischen beiden irgend etwas Vermittelndes, Bezügliches obwalten! Der erste Schritt war jedoch getan. ... (Wir) besiegelten ..., durch den grossten, vielleicht nie ganz zu schlichtenden Wettkampf zwischen Objekt und Subjekt, einen Bund, der ununterbrochen gedauert und für uns und andere manches gewirkt hat.

Nach diesem glücklichen Beginnen entwickelten sich im Verfolg eines zehnjährigen Umgangs (i.e., with Schiller) die philosophischen Anlagen, inwiefern sie meine Natur enthielt, nach und nach ... (16 866-868; p. 266)

Alle meine Wünsche und Hoffnungen übertraf das auf einmal sich entwickelnde Verhältnis zu Schiller, das ich zu den höchsten zählen kann, die mir das Glück in späteren Jahren bereitete. (12 619);

... war mein Verhältnis mit Schiller so einzig, weil wir das herrlichste Bindungsmittel in unsern gemeinsamen Bestrebungen fanden und es für uns keiner sogenannten besondern Freundschaft weiter bedurfte. (24 241);

Ein Glück für sich war es ..., dass ich Schillern hatte. Denn so verschieden unsere beiderseitigen Naturen auch waren, so gingen doch unsere Richtungen auf eins, welches denn unser Verhältnis so innig machte (i.e., the two individuals, their existences and creative lives formed a whole), dass im Grunde keiner ohne den andern leben konnte. (24 652);

Mein Verhältnis zu Schiller gründete sich auf die entschiedene Richtung beider auf einen Zweck (i.e., at *one*, essentially identical, purpose), unsere gemeinsame Tätigkeit auf die Verschiedenheit der Mittel, wodurch wir jenen zu erreichen strebten. (9 528-529);

Mit Schiller, dessen Charakter und Wesen dem meinigen völlig entgegenstand, hatte ich mehrere Jahre ununterbrochen gelebt, und unser wechselseitiger Einfluss hatte dergestalt gewirkt, dass wir uns auch da verstanden, wo wir nicht einig waren. Jeder hielt alsdann fest an seiner Persönlichkeit, solange, bis wir uns wieder gemeinschaftlich zu irgend einem Denken und vereinigen konnten. (12 633-634);

... das auf einmal sich entwickelnde Verhältnis zu Schiller; von der ersten Annäherung an war es ein Unaufhaltsames Fortschreiten philosophischer Ausbildung und ästhetischer Tätigkeit. (11 643-644)

Goethe and Shakespeare:

Die erste Seite, die ich in (Shakespeare) las, machte mich auf Zeitlebens ihm eigen, und wie ich mit dem ersten Stücke fertig war, stund ich wie ein Blindgeborener, dem eine Wunderhand das Gesicht in einem Augenblicke schenkt. Ich erkannte, ich fühlte aufs lebhafteste meine Existenz um eine Unendlichkeit erweitert alles war mir neu, unbekannt, und das ungewohnte Licht machte mir Augenschmerzen. Nach und nach lernt ich sehen ... (4 123)

Goethe and Spinoza:

Dieser Geist, der so entschieden auf mich wirkte, und der auf meine ganze Denkweise so grossen Einfluss haben sollte, war Spinoza. Nachdem ich mich nämlich in aller Welt um ein Bildungsmittel meines wunderlichen Wesens vergebens umgesehen hatte, geriet ich endlich an die Ethik dieses Mannes. Was ich mir aus dem Werke mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon

wusste ich keine Rechenschaft zu geben, genug ich fand hier eine Beruhigung meiner Leidenschaften (on quiet (Ruhe) here and in the following, see p. 506), es schien sich mir eine grosse und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt aufzutun (i.e., the world of culture (sittliche Welt) as immanent in the sphere of appearance (sinnliche Welt)). Was mich aber besonders an ihn fesselte, war die grenzenlose Uneigennützigkeit, die aus jedem Satze hervorleuchtete. (continues as on p. 278) ... Übrigens möge auch hier nicht verkannt werden, dass eigentlich die innigsten Verbindungen (i.e., those formed in accordance with the principle of wholeness, those forming a whole) nur aus dem Entgegengesetzten folgen. Die alles ausgleichende Ruhe Spinozas kontrastierte mit meinem alles aufregenden Streben, seine mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise, und eben jene geregelte Behandlungsart, die man sittlichen Gegenständen nicht angemessen finden wollte, machte mich zu seinem leidenschaftlichen Schüler, zu seinem entschiedensten Verehrer. Geist (i.e., Spinoza) und Herz (i.e., Goethe; "Herz" in the sense of the totality of the inner life not yet actually a whole (p. 118, f. 28)), Verstand und Sinn suchten sich mit notwendiger Wahlverwandtschaft, und durch diese kam die Vereinigung der verschiedensten Wesen zustande. (10 683-684)

Goethe and Voltaire:

Sie ... haben keinen Begriff von der Bedeutung, die Voltaire und seine grossen Zeitgenossen in meiner Jugend hatten und wie sie die ganze sittliche Welt beherrschten. Es geht aus meiner Biographie nicht deutlich hervor, was diese Männer für einen Einfluss auf meine Jugend gehabt und was er mich gekostet, mich gegen sie zu wehren und mich auf eigene Füße in ein wahreres Verhältnis zur Natur zu stellen. (24 383)

Goethe and Weimar:

... ich von meiner Bildung im Zusammenhange nicht sprechen konnte, wenn ich nicht der frühen Vorzüge des Weimarischen, für jene Zeiten hochgebildeten Kreises dankbar gedächte, wo Geschmack und Kenntniss, Wissen und Dichten gesellig zu wirken sich bestrebten, ernste gründliche Studien und frohe rasche Tätigkeit unablässig miteinander wetteiferten. (17 67)

— and more generally, concrete notions of the relations between, or positive or substantive particularity uniting, greater and greater numbers of individuals — or this positive or substantive particularity in itself, abstracted from particular, individually-conditioned use made of it (or of these relations conceived only from the point of view of the identity included under them); that is to say, 6a) concrete notions of the possibilities, strictures, conventions, forms, techniques and purposes or ultimate significance of particular forms of activity, or of these forms of activity generally, as a whole, and the necessary characteristics of the individual pursuing them:

Literature generally (Dichtung):^{80 81}

⁸⁰ "Dichtung" is at times to used by Goethe as a general term embracing poetry, drama, literature, etc., at times, as embracing only poetry and drama, occasionally, as synonymous with poetry (drama becoming then a subcategory of poetry), etc. Making a rational order of these and other apparently contrary determinations, as well as the sense for Goethe of further terms emerging under the category of "Dichtung" (or poetry), i.e., determining his notion of "Dichtung" systematically, would require a major work in itself. Once again, however, our purpose here is only to give *examples* of the kinds of concrete notions every individual forms in his knowledge of the world, while simultaneously suggesting, on the one hand, the starting points from which Goethe's notion of "Dichtung," for example, or of poetry, drama, and so forth, could be developed, and on the other, the consistency of his thinking concerning these concrete moments of the life of the world with his philosophy of human existence and activity generally, as developed in the present work.

Man wird aus einem Dichter nie etwas anders machen, als was die Natur in ihn gelegt hat (i.e., his particular individuality). Wollt ihr ihn zwingen ein anderer zu sein, so werdet ihr ihn vernichten. (24 718);

Der Dichter schafft seine Welt frei, nach seiner eigenen Idee, und darum kann er sie vollkommen und vollendet hinstellen ... (22 407; pp. 100, 138);

Jeder Dichter baut sein Werk aus Elementen zusammen, die freilich der eine organischer zu verflechten vermag als der andere ... (19 469);

Die angeborene Leidenschaft zur Dichtkunst ist so wenig als ein anderer Naturtrieb zu hemmen ... (8 601);

Könnten Geist und höhere Bildung ein Gemeingut werden, so hätte der Dichter ein gutes Spiel; er könnte immer durchaus wahr sein und brauchte sich nicht zu scheuen, das Beste zu sagen. So aber muss er sich immer in einem gewissen Niveau halten; er hat zu bedenken, dass seine Werke in die Hände einer gemischten Welt kommen (i.e., the outer world generally, the age or nation in which he lives, etc.; in particular the level of culture of his age or nation (cf. pp. 576-582 (in particular, p. 576, f. 108)) ... (24 89);

Den echten Dichter wird niemand kennen, als wer dessen Zeit kennt (i.e., since the artist will have assimilated and expressed the particularity of his age in his works). (14 663);

Leider bedenkt man nicht, dass man in seiner Muttersprache oft ebenso dichtet, als wenn es eine fremde wäre. Dieses ist aber also zu verstehen: wenn eine gewisse Epoche hindurch in einer Sprache viel geschrieben und in derselben von vorzüglichen Talenten der lebendig vorhandene Kreis menschlicher Gefühle und Schicksale durchgearbeitet worden, so ist der Zeitgeist erschöpft und die Sprache zugleich ... (14 267);

(Dichtarten:) Allegorie, Ballade, Cantate, Drama, Elegie, Epigramm, Epistel, Epopöe, Erzählung, Fabel, Heroide, Idylle, Lehrgedicht, Ode, Parodie, Roman, Romanze, Satire. ... Wenn man vorge meldete Dichtarten ... und noch mehrere dergleichen methodisch zu ordnen versuchen wollte, so wurde man auf grosse, nicht leicht zu beseitigende Schwierigkeiten stossen. Betrachtet man obige Rubriken genauer, so findet man, dass sie bald nach äusseren Kennzeichen, bald nach dem Inhalt, wenige aber einer wesentlichen Form nach benannt sind. Man bemerkt schnell dass einige sich nebeneinanderstellen, andere sich ändern unterordnen lassen ... (3 480);

Der Dichter wird als Mensch und Bürger sein Vaterland lieben, aber das Vaterland seiner poetischen Kräfte und seines poetischen Wirkens ist das Gute, Edle und Schöne (i.e., the world of culture), das an keine besondere Provinz und an kein besonderes Land gebunden ist und das er ergreift und bildet (i.e., assimilates and creatively recreates), wo er es findet. (24 509; p. 165. In this and the following quotations, "Welt" (or in this case, "Vaterland") refers to the world of culture generally, the totality of true or perfect works of all forms of activity, but to the totality of true or perfect literary or poetic works in particular — as forming a world or whole, a unified, immanently related multiplicity of true or perfect literary or poetic works (pp. 189-199));

... der eigentliche Dichter die Herrlichkeit der Welt in sich aufzunehmen berufen ist ... (3 446);

Es scheint, als bedürfe der Dichter nur sein selbst und horche am sichersten in der Einsamkeit auf die Eingebung der Musen; man überredet sich manchmal, als seien die trefflichsten Werke dieser Art von einsamen Menschen hervorgebracht worden. ... Es möchte dieses alles aber wohl nur Selbstbe trug sein; denn was wären Dichter und bildende Künstler, wenn sie nicht die Werke aller Jahrhunderte und aller Nationen vor sich hätten, unter welchen sie wie in der auserlesensten Gesellschaft ihr Leben hinbringen und sich bemühen, dieses Kreises würdig zu werden? Was kommen für Werke zum Vor schein, wenn der Künstler nicht das edelste Publikum kennt und immer vor Augen hat? (14 173; partially quoted, pp. 161, 185, 190, 193);

Was sollt aus dem Dichter werden, wenn es nicht hohe, mächtige, kluge, tüchtige schöne und ge schickte Menschen gäbe, an deren Vorzügen er sich aufzubauen kann? (3 444-445);

⁸¹ Included under the notion the individual forms of particular kinds of activity are then notions of these kinds of activity as determined in accordance with the particularity of given ages or nations (6b), and broad intellectual or religious movements (6c), or as specified in these ages, nations, collective intellectual or religious movements (Greek poetry, German poetry of the 19th century, etc.). For, as we shall see in the following passages, the notion of a given form of activity includes always this moment of necessary specification, or outward determination, real determination, etc. For reasons of space, however, Goethe's notions in this regard cannot be treated here (see, however, the implicit specification of his notions of philosophy and religion generally in his statements concerning German philosophy, Christianity, Catholicism and Protestantism, pp. 318-324).

... die französischen Dichter haben Kenntnisse (i.e., knowledge or notions of the world of culture, the world of literature — culture (Kultur), in short (pp. 346-347)); dagegen denken die deutschen Narren, sie verlören ihr Talent, wenn sie sich um Kenntnisse bemühten, obgleich jedes Talent sich durch Kenntnisse nähren muss und nur dadurch erst zum Gebrauch seiner Kräfte gelangt. (24 197);

... der Dichter durch Antizipation die Welt vorwegnimmt (i.e., anticipation of the world of culture and of an unending development in relation to it (pp. 209-210); in this sense see also the following passage) ... (11 619);

... den echten Dichter die Kenntnis der Welt angeboren sei ... (24 96);

... ein Gehalt nötig sei und ... dieser uns nur durch das Gewahrwerden der Erfahrung (i.e., consciousness of manifestations of the principle of wholeness, pure consciousness) ... entspringen könne (i.e., and the more the artist has pure consciousness, the more he enjoys an unending development in relation to the world of culture, the greater will be the content of his works (pp. 349-351). (10 157);

... ein grosses (dichterisches) Werk erfordert Vielseitigkeit (i.e., many-sided notions of the world of culture (pp. 347-348)) ... (24 49; see preceding context below);

Wodurch bewegt er alle Herzen?

Wodurch besiegt er jedes Element?

Ist es der Einklang nicht, der aus dem Busen dringt

Und in sein Herz die Welt zurückeschlingt? (5 146; p. 174);

Sein Auge weilt auf dieser Erde kaum;

Sein Ohr vernimmt den Einklang der Natur;

Was die Geschichte reicht, das Leben gibt,

Sein Busen nimmt es gleich und willig auf:

Das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt

Und sein Gefühl belebt das Unbelebte. (6 218; pp. 53, 95, 114, 117, 159, 168);

... der Dichter in seiner höchsten Funktion (ist) Repräsentant des natürlichsten Zustandes, ... des reinsten sittlichen Bestrebens ... und der ernstesten Gottesbetrachtung ... (21 937; p. 12 (note));

... fühl ich denn in dem Augenblick, was den Dichter macht, ein volles, ganz vor einer Empfindung volles Herz. (4 674);

Nichts setzt eine stärkere Phantasie und Dichtungskraft voraus, als den Schein (i.e., the appearance) eines dem Stoff entsprechenden Totaltones über ein ganzes Werk zu verbreiten. (23 97);

Bei einem grossen dichterischen Werk ... (muss) alles, was zur Verknüpfung des Ganzen gehört und in den Plan (i.e., the moments of the work, as determined by conscious understanding prior to the act of acting as a whole (pp. 77-81, 480-484)) mit verflochten ist, muss dargestellt werden, und zwar mit getroffener Wahrheit (i.e., in the act of acting as a whole) ... (24 49);

Die Dichtkunst verlangt im Subjekt, das sie ausüben soll, eine gewisse (i.e., in accord with the artist's conscience) gutmütige, ins Reale verliebte Beschränktheit (i.e., spiritual love directed towards the real, temporal world —), hinter welcher das Absolute verborgen liegt (i.e., in so far as the universal principle of wholeness is manifest in the real or temporal sphere — as a manifest secret) ... (20 854);

Und wenn der weltliche Dichter (i.e., the poet as participating in and reflecting the real, temporal world) die ihm vorschwebenden Vollkommenheiten an vorzügliche Personen verwendet, so flüchtet sich der gottergebene (i.e., as manifesting the principle of wholeness, the spirit or soul of the world) in das unpersönliche Wesen, das von Ewigkeit her alles durchdringt. (3 447);

Wenn der Weltmensch (i.e., as determined only in the real, temporal world) in einer abzehrenden Melancholie über grossen Verlust seine Tage hinschleicht oder in ausgelassener Freude seinem Schicksale entgegengeht, so schreitet die empfängliche, leichtbewegliche Seele des Dichters, wie die wandelnde Sonne, von Nacht (i.e., real or temporal limitation, etc.) zu Tag fort, und mit leise Übergängen stimmt seine Harfe zu Freud und Leid. Eingeboren auf dem Grund seines Herzens wächst die schöne Blume der Weisheit hervor ... (7 88; p. 98);

Der Dichter ist angewiesen auf Darstellung. Das Höchste derselben ist, wenn sie mit der Wirklichkeit wetteifert, das heisst, wenn ihre Schilderungen durch den Geist dergestalt lebendig sind, dass sie als gegenwärtig für jedermann gelten können. (9 565);

Die Wirklichkeit soll die Motive hergeben, die auszusprechenden Punkte, den eigentlichen Kern; aber ein schönes belebtes Ganzes daraus zu bilden, ist Sache des Dichters. (24 49; pp. 53, 95);

Warum beneiden alle Menschen den Dichter? Weil seine Natur die Mitteilung nötig macht, ja die Mitteilung selbst ist (i.e., in the sense that his particular nature, particular inborn and acquired individuality, is expressed as a whole in his work; and this manifestation of the principle of wholeness is the essential message of the work). (8 77);

Was der Dichter schafft, das muss genommen werden, wie er es geschaffen hat (i.e., must be assimilated or understood with a view to one's own acting as a whole). So, wie er seine Welt gemacht hat, so ist sie (i.e., as a whole, but also in terms of its particular nature). (22 400; cf. Goethe's "Wie ich sage, so ich

denke!" (1 622; pp. 123, 125), and the discussion of the interrelated form, content, and pedagogical significance of his writings, as exemplified in his treatment of the principle of wholeness, pp. 119-127);

... kommt es ... viel auf den Beschauer an (i.e., of a poetic or artistic work), von welcher Maxime dieser ausgeht. Ist er zur Trennung geneigt, so zerstört er mehr oder weniger die Einheit, welche der Künstler zu erringen strebt; mag er lieber verbinden, so hilft er dem Künstler nach und vollendet gleichsam dessen Absicht. (19 469; preceding context, p. 297);

Wir sind gewohnt, die Äusserungen eines Dichters, von welcher Art sie auch sein mögen, ins Allgemeine zu deuten (i.e., with reference to the life of the world of culture, and thereby simultaneously:) und sie unsern Umständen, wie es sich schicken will, anzupassen. (14 698);

... die ganze Natur gehört dem Dichter an; nun aber werde jede geniale Kunstschöpfung auch ein Teil der Natur, und mithin könne der spätere Dichter sie so gut benutzen wie jede andere Naturerscheinung. (23 367)

Poetry:

In der Poesie ist durchaus etwas Dämonisches (i.e., particular inborn individuality, or acquired individuality, as determined by inborn individuality, of the poet), und zwar vorzüglich in der unbewussten, bei der aller Verstand und alle Vernunft zu kurz kommt, und die daher auch so über alle Begriffe wirkt. (24 472);

Die Poesie ist doch eigentlich auf die Darstellung des empirisch-pathologischen Zustandes des Menschen gegründet (i.e., human experience as real, temporally-determined, limited, etc.) ... (20 454);

Alle irdische Poesie (i.e., poetry conceived in terms of its real, outward, "earthly" determination) ist immer noch zu charakteristisch, rein objektiv zu sein, das heisst noch zu individuell, nicht generell genug (character for Goethe, as will be seen, is the acquired individuality of an individual arising in terms of an unending development in relation to the world of culture (pp. 419-425); but this development is necessarily limited — or (partially) impure, as reflecting on the one side the limitation of his inborn individuality, and on the other, the limited nature of the world about him, the times in which he lives, his nation, the substantive or positive particularity he assimilates, etc.; so are therefore also the individual's character, as well as the works he creates in which that acquired individuality is reflected:). Ja, was uns als reinstes Objekt vorkommt, ist selbst noch Individuum. ... Alle empirische Poesie (i.e., "irdische Poesie," poetry in its earthly or empirical aspect), selbst die uns am meisten objektiv erscheint, ... ist doch nur charakteristisch und individuell und imponiert uns nur dadurch, durch ihr streng Charakteristisches. ... Die Poesie an sich (i.e., as not simultaneously pure and impure, unlimited and limited, etc.; thus:), ohne Charakter, ist nicht empirisch darzustellen (i.e., is a mere abstraction). (22 501);

... wenn man in der Poesie nur den Stoff erblickt, der dem Gedichteten zum Grund liegt, wenn man vom Kunstwerk spricht, als hätte man, an seiner Statt, die Begebenheiten in der Natur erfahren, dann lassen sich wohl sogar Sophokleische Tragödien als ekelhaft und abscheulich darstellen. (13 293);

Das Reich der Poesie blüht auf, und nur der ist Poet, der den Volksglauben besitzt oder sich ihn anzueignen weiss. (14 613; p. 165);

In der Poesie einer jeden Nation ist etwas Konventionelles ... (23 776);

Es gibt nur drei echte Naturformen der Poesie: die klar erzählende, die enthusiastisch aufgeregte und die persönlich handelnde: Epos, Lyrik und Drama. Diese drei Dichtweisen können zusammen oder abgesondert wirken. ... So wunderbarlich sind diese Elemente zu verschlingen, die Dichtarten bis ins Unendliche mannigfaltig, und deshalb auch so schwer eine Ordnung zu finden, wornach man sie neben oder nach einander aufstellen konnte. Man wird sich aber einigermaßen dadurch helfen, dass man die drei Hauptelemente in einem Kreis gegen einander über stellt (i.e., conceives them as a whole, a unified multiplicity of primary determinations of poetry) und sich Musterstücke sucht, wo jedes Element einzeln obwaltet. Alsdann sammle man Beispiele, die sich nach der einen oder nach der andern Seite hinneigen, bis endlich die Vereinigung von allen dreien erscheint (i.e., in this concrete multiplicity of unending possibilities) und somit der ganze Kreis in sich geschlossen ist (for, as always in Goethe, the whole must become, or be known as, a concrete case). (3 480-481);

Die Poesie hat in Absicht auf Gleichnisreden und uneigentlichen Ausdruck sehr grosse Vorteile vor allen übrigen Sprachweisen, denn sie kann sich eines jeden Bildes, eines jeden Verhältnisses nach ihrer Art und Bequemlichkeit bedienen. Sie vergleicht Geistiges mit Körperlichem und umgekehrt; den Gedanken mit dem Blitz, den Blitz mit dem Gedanken, und dadurch wird das Wechselleben der Weltgegenstände (i.e., the life of the world of culture, between immanently related true or perfect images (Bilder) of the principle of wholeness and each other (pp. 162-188)) am besten ausgedrückt. (16 434);

Poesie deutet auf die Geheimnisse der Natur und sucht sie durchs Bild zu lösen ... (9 627; "Geheimnisse," in the sense of manifestations of the principle of wholeness, manifest secrets);

... es eine allgemeine Weltpoesie gebe und sich nach Umständen hervortue (i.e., the totality of immanently related true or perfect poetic members of the world of culture, as forming themselves a

subsidiary world or whole within the world of culture (pp. 189-199), that is then specified in particular poetic works — in so far as the poet has assimilated and recreated them, acting as a whole in his own true or perfect poetic productions) ... (14 549; p. 190);

In einem jeden guten Gedichte muss die ganze Poesie stecken ... (21 178; p. 192);

Der Mehrzahl unserer jungen Poeten fehlt weiter nichts, als dass ihre Subjektivität (i.e., acquired individuality) nicht bedeutend ist (i.e., through assimilation of the world of culture, and of poetic works in particular (pp. 189-193)) und dass sie im Objektiven den Stoff nicht zu finden wissen (i.e., or they find substantive or positive particularity (Stoff), but not in such a way that it is meaningful (bedeutend) to themselves or others; in this sense see the next passage). Im höchsten Falle finden sie einen Stoff, der ihnen ähnlich ist, der ihrem Subjekte zusagt; den Stoff aber um sein selbst willen, weil er ein poetischer ist, auch dann zu ergreifen, wenn er dem Subjekt widerwärtig wäre (i.e., at this particular stage of his development, prior to his understanding of it as a moment of the life of the world following pure consciousness), daran ist nicht zu denken. (24 125);

... selbst dem Dichter, den die Natur entschieden dazu bestimmt haben mag, erst Leben (i.e., the life of the world of culture, or his own creative life in relation to the former) ... den Stoff (gibt), ohne welchen seine Arbeiten immer leer bleiben müssten. (19 269);

Sobald man der subjektiven oder sogenannten sentimental Poesie mit der objektiven, darstellenden, gleich Rechte verlieh, ... so war voraus zu sehen, dass, wenn auch wahrhafte poetische Genies geboren werden sollten, sie doch immer mehr das Gemütliche des inneren Lebens als das Allgemeine des grossen Weltlebens darstellen würden. (9 524);

Es ist ein grosser Unterschied, ob der Dichter zum Allgemeinen das Besondere sucht oder im Besonderen das Allgemeine schaut. Aus jener Art entsteht Allegorie, wo das Besondere nur als Beispiel ... des Allgemeinen gilt; die letztere aber ist eigentlich die Natur der Poesie, sie spricht ein Besonderes aus, ohne ans Allgemeine zu denken (i.e., without consciously thinking of the particular work's relations to the world of culture generally or other poetic works, their relations, or the positive particularity uniting them) oder darauf hinzuweisen (i.e., without explicitly referring to, or drawing attention to, these relations in his work). (9 529);

Auf ihrem höchsten Gipfel scheint die Poesie ganz äusserlich (i.e., as concrete particular manifestation of the principle of wholeness in the life of the world): je mehr sie sich ins Innere zurückzieht (i.e., emphasizes the subjectivity of the inner life, but as not acting as a whole in relation to the world of culture), ist sie auf dem Wege zu sinken. Diejenige, die nur das Innere darstellt, ohne es durch ein Äusseres zu verkörpern (i.e., an outward form (Stoff) that is significant (bedeutend) in the life of the world, and that is simultaneously a manifestation of the principle of wholeness in terms of a given work's concrete, particular nature) oder ohne das Äussere durch das Innere durchfühlen zu lassen (i.e., the totality of the inner life acting as a whole), sind beides die letzten Stufen, von welchen aus sie ins gemeine Leben hineintritt. (9 565);

Poesie ist, rein und echt betrachtet, ... immer wahrhafter Ausdruck eines aufgeregten, erhöhten Geistes (i.e., "erhöht," through assimilation of the (higher) world of culture (cf. pp. 167-171)); ohne Ziel und Zweck (i.e., produced unconsciously in the act of acting as a whole, and in this regard without (ultimate) intention or purpose, or where the understanding's intentions or purposes (pp. 65, 86-92) are circumscribed by the incommensurable nature of the creative act). (3 479);

Die wahre Poesie kündigt sich dadurch an, dass sie, als ein weltliches Evangelium (i.e., a manifestation or reflection of the (higher) world of culture), durch innere Heiterkeit, durch äusseres Behagen, uns von den irdischen Lasten zu befreien weiss, die auf uns drücken. Wie ein Luftballon hebt sie uns mit dem Balast der uns anhängt (i.e., in the sphere of reality, conditionality, etc.), in höhere Regionen, und lässt die verwirrten Irrgänge der Erde in Vogelperspektive vor uns entwickelt daliegen. (10 634);

Was der poetische Geist erzeugt, muss von einem poetischen Gemüt empfangen werden. Ein kaltes Analysieren zerstört die Poesie und bringt keine Wirklichkeit hervor (i.e., "die wahre Wirklichkeit," a moment of the life of the world (cf. pp. 152-154)). (22 400);

... was ist denn an unserm ganzen ... Poesie, wenn es uns nicht belebt und uns für alles und jedes, was getan wird, empfänglich macht. (20 543);

Alle Poesie soll belehrend sein, aber unmerklich; sie soll den Menschen aufmerksam machen, wovon sich zu belehren wert wäre; er muss die Lehre selbst daraus ziehen, wie aus dem Leben. (21 656);

... je inkommensurabler und für den Verstand unfasslicher eine poetische Produktion, desto besser. (24 636; p. 69)

Drama:

Der Epiker und Dramatiker sind beide den allgemeinen poetischen Gesetzen unterworfen, besonders dem Gesetze der Einheit und dem Gesetze der Entfaltung; ferner behandeln sie beide ähnliche Gegenstände und können beide alle Arten von Motiven brauchen; ihr grosser wesentlicher Unterschied beruht

aber darin, dass der Epiker die Begebenheit als vollkommen vergangen vorträgt und der Dramatiker sie als vollkommen gegenwärtig darstellt. Wollte man das Detail der Gesetze, wonach beide zu handeln haben, aus der Natur des Menschen herleiten, so müsste man sich einen Rhapsoden und einen Mimen, beide als Dichter, jener mit seinem ruhig horchenden, diesen mit seinem ungeduldig schauenden und hörenden Kreise umgeben, immer vergegenwärtigen ... Die Gegenstände des Epos und der Tragödie sollten rein menschlich, bedeutend ... sein (i.e., symbols of moments of the life of the world): die Personen stehen am besten auf einem gewissen Grade der Kultur, wo die Selbsttätigkeit noch auf sich allein angewiesen ist, wo man nicht moralisch, politisch, mechanisch, sondern persönlich wirkt. Die Sagen aus der heroischen Zeit der Griechen waren in diesem Sinne den Dichter besonders günstig.

Das epische Gedicht stellt vorzüglich persönlich beschränkte Tätigkeit, die Tragödie persönlich beschränktes Leiden vor; das epische Gedicht den ausser sich wirkenden Menschen ...; die Tragödie den nach innen geführten Menschen, und die Handlungen der echten Tragödie bedürfen daher nur wenigen Raums. Der Motive kenne ich fünferlei Arten:

1. Vorwärtsschreitende, welche die Handlung fördern; deren bedient sich vorzüglich das Drama.
2. Rückwärtsschreitende, welche die Handlung von ihrem Ziele entfernen; deren bedient sich das epische Gedicht fast ausschliesslich.
3. Retardierende, welche den Gang aufhalten oder den Weg verlängern; dieser bedienen sich beide Dichtarten mit dem grössten Vorteile.

4. Zurückgreifende, durch die dasjenige, was vor der Epoche des Gedichts geschehen ist, hereingehoben wird.

5. Vorgreifende, die dasjenige, was nach der Epoche des Gedichts geschehen wird, antizipieren; beide Arten braucht der epische sowie der dramatische Dichter, um sein Gedicht vollständig zu machen.

Die Welten, welche zum Anschauen gebracht werden sollen, sind beiden gemein:

1. Die physische, und zwar erstlich die nächste, wozu die dargestellten Personen gehören und die sie umgibt. In dieser steht der Dramatiker meist auf einem Punkte fest, der Epiker bewegt sich freier in einem grössern Lokal; zweitens die entferntere Welt, wozu ich die ganze Natur rechne ...

2. Die sittliche ist beiden ganz gemein, und wird am glücklichsten in ihrer physiologischen und pathologischen Einfalt dargestellt.

3. Die Welt der Phantasien, Ahnungen, Erscheinungen, Zufälle und Schicksale. Diese steht beiden offen ...

Die Behandlung im Ganzen betreffend, wird der Rhapsode, der das vollkommen Vergangene vorträgt, als ein weiser Mann erscheinen, der in ruhiger Besonnenheit das Geschehene übersieht; sein Vortrag wird dahin zwecken, die Zuhörer zu beruhigen, damit sie ihm gern und lange zuhören, er wird das Interesse egal verteilen, ... er wird nach Belieben rückwärts und vorwärts greifen und wandeln, man wird ihm überall folgen ... Der Rhapsode sollte als ein höheres Wesen in seinem Gedicht nicht selbst erscheinen, ... so dass man von aller Persönlichkeit abstrahierte und nur die Stimme der Musen im allgemeinen zu hören glaubte. Der Mime dagegen ist gerade in dem entgegengesetzten Fall, er stellt sich als ein bestimmtes Individuum dar, er will, dass man an ihm und seiner nächsten Umgebung ausschliesslich teilnehme, dass man die Leiden seiner Seele und seines Körpers mitfühle, seine Verlegenheiten teile und sich selbst über ihn vergesse. Zwar wird auch er stufenweise zu Werke gehen, aber er kann viel lebhaftere Wirkungen wagen, weil bei sinnlicher Gegenwart auch sogar der stärkere Eindruck durch einen schwächern vertilgt werden kann. Der zuschauende Hörer muss von Rechts wegen in einer steten sinnlichen Anstrengung bleiben, er darf sich nicht zum Nachdenken erheben, er muss leidenschaftlich folgen ... (14 367-370);

Mein höchster Begriff vom Drama ist rastlose Handlung ... (18 902);

Das Drama soll eilen, und der Charakter der Hauptfigur muss sich nach dem Ende drängen, und nur aufgehalten werden. (7 330);

... es kommt im Grunde bloss auf den Konflikt an, der keine Auflösung zulässt, und dieser kann entstehen aus dem Widerspruche welcher Verhältnisse er wolle, wenn er nur einen echten Naturgrund hinter sich hat und nur ein echt tragischer ist. (24 603);

Es ist fast unmöglich, heutzutage noch eine Situation zu finden, die durchaus neu wäre. Bloss die Anschauungsweise und die Kunst, sie zu behandeln und darzustellen, kann neu sein ... (24 719);

Ein grosser dramatischer Dichter, wenn er zugleich produktiv ist und ihm eine mächtige edle Gesinnung beiwohnt, die alle seine Werke durchdringt, kann erreichen, dass die Seele seiner Stücke zur Seele des Volkes wird. ... Ein dramatischer Dichter, der seine Bestimmung kennt, soll daher unablässig an seiner höheren Entwicklung arbeiten (i.e., assimilation of the world of culture, the forming of conscious notions of moments of the life of this cultural whole generally, and of his own nation or people in particular). (24 616);

Überhaupt glaubt man nicht, wie sehr das Theater ... bildet. Da kommt denn doch alles vor: Welt, Kunst, Moral tritt durch das Spiel der Personen hervor ... (22 461);

Das Theater hat wie alles, was uns umgibt, eine doppelte Seite, eine ideelle und eine empirische, eine ideelle, insofern es seiner inneren Natur gemäss gesetzlich fortwirkt; eine empirische, welche uns in der mannigfaltigsten Abwechslung als unregelmäßig erscheint, und so müssen wir dasselbe von beiden Seiten betrachten, wenn wir davon richtige Begriffe fassen wollen.

Wenn Poesie mit allen ihren Grundgesetzen, wodurch die Einbildungskraft Regel und Richtung erhält, verehrend ist; wenn Rhetorik mit allen ihren historischen und dialektischen Erfordernissen höchst schätzenswert und unentbehrlich bleibt; dann aber auch persönlicher mündlicher Vortrag, der sich ohne eine gemässigte Mimik nicht denken lässt: so sehen wir schon, wie das Theater sich dieser höchsten Erfordernisse der Menschheit ohne Umstände bemächtigt. Füge man nun noch die bildenden Künste hinzu, was Architektur, Plastik, Malerei zur völligen Ausbildung des Bühnenwesens beitrage, rechne man das hohe Ingrediens der Musik; so wird man einsehen, was für eine Masse von menschlichen Herrlichkeiten auf diesen einen Punkt sich richten lassen. (12 641; partially quoted, p. 227);

Das Theater überhaupt, so lustig es den Zuschauer dünkt, ist eines der misslichsten Dinge, und so sehr es von der einen Seite an das Ideale zu grenzen scheint oder grenzt, so sehr hängt bei der Einleitung und Behandlung dieser wonnereichen Erscheinung viel von gemeinen und viel von geringen Mitteln ab. (Stein 5 53);

... ein gutes Theaterstück eigentlich kaum zur Hälfte zu Papier gebracht werden kann, vielmehr der grössere Teil desselben dem Glanz der Bühne, der Persönlichkeit des Schauspielers, der Kraft seiner Stimme, der Eigentümlichkeit seiner Bewegungen, ja dem Geiste und der guten Laune des Zuschauers anheimgegeben bleibt ... (16 15-16);

Ich habe nichts dawider, dass ein dramatischer Dichter eine sittliche Wirkung vor Augen habe; allein wenn es sich darum handelt, seinen Gegenstand klar und wirksam vor den Augen des Zuschauers vorüberzuführen, so können ihm dabei seine sittlichen Endzwecke wenig helfen, und er muss vielmehr ein grosses Vermögen der Darstellung und Kenntnis der Bretter besitzen, um zu wissen, was zu tun und zu lassen. (24 606-607);

Der Grund aller theatralischen Kunst wie einer jeder andern ist das Wahre ... Je bedeutender dieses ist, auf je höherem Punkte Dichter und Schauspieler es zu fassen verstehen, eines desto höheren Ranges wird sich die Bühne zu rühmen haben. (9 598);

Ein dramatisches Werk zu verfassen, dazu gehört Genie (i.e., a high degree of strength (Kraft) to act in accord with the principle of wholeness in terms of greater previous assimilation of the world of culture generally, and the world of drama in particular (pp. 403-406)). Am Ende soll die Empfindung, in der Mitte die Vernunft, am Anfang der Verstand vorwalten und alles gleichmässig durch eine lebhaft klare Einbildungskraft vorgetragen werden. (9 633; this passage is interpreted in detail in the discussion of the mental faculties, pp. 455-548);

Ich habe es oft gesagt und werde es noch oft wiederholen, die *causa finalis* der Welt und Menschenhandel (i.e., "Handlungen der Menschen") ist die dramatische Dichtkunst (i.e., in the sense that the real or temporal world as such, or human existence and activity as determined in the sphere of reality, temporality, etc., find their ideal significance, their significance as potential or actual moments of the life of the world, in drama; but simultaneously also, in the sense that drama finds its real or positive basis or material (Stoff) in the former). (18 838);

Es ist endlich einmal Zeit, dass man aufgehört hat, über die Form dramatischer Stücke zu reden, über ihre Länge und Kürze, ihre Einheiten, ihren Anfang, ihr Mittel und Ende, und wie das Zeug alles (heisst). (i.e., but such positive or outwardly determined forms are necessary to manifestations of the inner form, the principle of wholeness — as the following context will show) ... (Gibt's) doch eine Form, die sich von jener unterscheidet wie der innere Sinn vom äusseren, die nicht mit Händen gegriffen, die gefühlt sein will. ... (Wenn) mehrere das Gefühl dieser innern Form hätten, die alle Formen in sich begreift, würden wir weniger verschobne Geburten des Geists anekeln. ... Jede Form (i.e., every positive or outer form), auch die gefühlteste, hat etwas Unwahres; allein sie ist ein für allemal das Glas, wodurch wir die heiligen Strahlen der verbreiteten Natur an das Herz der Menschen zum Feuerblick sammeln. (13 47-48; partially quoted, pp. 97, 116, 121)

The Sciences (die Wissenschaften):

Was die Wissenschaften am meisten retardiert, ist, dass diejenigen, die sich damit beschäftigen, ungleich Geister sind (i.e., differ in terms of their inborn and acquired individuality, as well as the degree of their strength (Kraft) to manifest the principle of wholeness (pp. 404-407) — but necessarily so, there being no science without this moment of individuation or individually-determined retardation). (9646);

... alle Wissenschaft in ihrem Ursprunge partiell und einseitig sein (muss) ... (22 418);

Auch in den Wissenschaften ist alles ethisch, die Behandlung hängt vom Charakter ab (i.e., particular acquired individuality, as arising in terms of an unending development in relation to the world of culture (pp. 419-425). (Erg Bd 2 551);

Man gewöhnt uns von Jugend auf, die Wissenschaften als Objekte anzusehen, die wir uns zueignen, nutzen, beherrschen können. Ohne diesen Glauben würde niemand etwas lernen wollen. Und doch behandelt jeder die Wissenschaften nach seinem Charakter.

... eigentlich das Subjektive auch in den Wissenschaften waltet, und man prosperiert nicht eher, als bis man anfängt, sich selbst und seinen Charakter kennen zu lernen (i.e., knowledge of oneself, as well as other moments of the life of the world, following pure consciousness). (JA 40 40);

... es bei den Wissenschaften mehr auf die Bildung des Geists, der sie behandelt, als auf die Gegenstände selbst ankommt ... (14 186);

... eine Wissenschaft an und für sich selbst (ist) eine so grosse Masse, dass sie viele Menschen trägt, wenn sie gleich kein Mensch tragen kann (i.e., each individual is only a limited or conditioned particular individual with regard to the whole of science or scientific knowledge). (16 847; cf. 16 332-333 below, where both the scientific work and the artistic work are considered to be manifestations or creative recreations of the totality of true or perfect works of their respective forms of activity, but where the consequent relations reflected in the former work are not as apparent, do not appear (erscheinen) as readily);

Die Geschichte der Wissenschaften ist eine grosse Fuge, in der die Stimmen der Völker (i.e., the substantive or positive particularity of given peoples or nations) nach und nach zum Vorschein kommen. (9 569; p. 190);

... die Geschichte der Wissenschaften (ist) mit der Geschichte der Philosophie innigst verbunden (i.e., as each inwardly determined manifestations of the principle of wholeness in the life of the world), aber ebenso auch mit der Geschichte des Lebens und des Charakters der Individuen sowie der Völker. (16 324);

Man vergass, dass Wissenschaft sich aus Poesie entwickelt habe; man bedachte nicht, dass ... beide sich freundlich, zu beiderseitigem Vorteil, auf höherer Stelle gar wohl wieder begegnen könnten (i.e., as immanently related moments of the life of the world). (17 90);

In der Kultur der Wissenschaften haben die Bibel, Aristoteles und Plato hauptsächlich gewirkt und auf diese drei Fundamente kommt man immer wieder zurück. (22 484);

Eine Wissenschaft ist, wie jede menschliche Anstalt und Einrichtung, eine ungeheure Kontignation von Wahrem und Falschem (i.e., inwardly and outwardly determined, ideal and real, unconditioned and conditioned, etc. — falsity representing here the outer, real, conditioned precondition or basis of truth (cf. pp. 428-431))... (11 850);

Geschichte der Wissenschaften: der reale Teil sind die Phänomene, der ideale die Ansichten der Phänomene (i.e., the views of these objects formed by individuals acting in accord with the principle of wholeness). (9 645);

Die Wissenschaften so gut als die Künste bestehen in einem überlieferbaren (realen), erlernbaren Teil (i.e., the works of others, relations between them, or substantive particularity uniting those works) und in einem unüberlieferbaren (idealen), unlernbaren Teil (i.e., the acting in accord with the principle of wholeness of a particular individual; this cannot be learned or comprehended consciously, but only "done" (getan); see 9 547, p. 304). (9 645; "(realen)" and "(idealen)" are Goethe's parentheses);

Das Interesse an (den Wissenschaften) wird im Grunde nur in einer besondern Welt, in der wissenschaftlichen, erregt (i.e., arises in terms of the totality of true or perfect scientific works and relations between them, as constituting a subsidiary world or whole within the world of culture (pp. 189-199)) ... (9 591; p. 191);

Welch eine Welt von Herrlichkeit liegt in den Wissenschaften, wie immer reicher findet man sie. (22 527; p. 190);

... (die Wissenschaften) sind eigentlich Kompendien des Lebens: sie bringen die äussern und inneren Erfahrungen (i.e., of the inner life and of nature or the outer world generally, as mediated by the life of the ideal world of culture and the totality of true or perfect scientific works in particular) ins Allgemeine, in einem Zusammenhang. (9 591);

Die Wissenschaften gehn vorwärts nicht im Zirkel, aber in einer Spirallinie — dasselbe kommt wieder, aber höher und weiter (i.e., as something new (Neues) or higher (Höheres) in the life of the world). (HG XV 2, 1964; p. 190);

... die Wissenschaft in ihrem eingehüllten Ursprung (i.e., in particular outwardly determined, real or positive manifestations of the principle of wholeness — both with respect to the phenomena of nature or the outer world, and particular true or perfect scientific works treating such phenomena) erst ein Geheimnis ist (i.e., a manifest secret), wieder in ihrer unendlichen Entfaltung zum Geheimnis werden muss (i.e., the scientist treats the phenomena of nature in a work manifesting the principle of wholeness, and at the same time his creative recreation of those other scientific works). (WA IV 22 379);

"Was ist denn die Wissenschaft?"

Sie ist nur des Lebens Kraft,
Ihr erzeuget nicht das Leben,

Leben erst muss Leben geben (i.e., the life of nature, and of the ideal world of culture and scientific works in particular, enables the creative life of the scientist and of his lively true or perfect scientific works). (1 647);

Wissenschaften entfernen sich im ganzen immer vom Leben und kehren nur durch einen Umweg wieder dahin zurück (i.e., both the "Entfernung" and the "Umweg" being constituted by or in the sphere of conditionality, limitation, reality, etc.). (9 591);

Seltsam ist es, dass man die Wissenschaft als etwas für sich Bestehendeg behandelt, und doch ist sie nur Handhabe, Hebel, womit man die Welt (i.e., the outer world or nature generally, as well as the world of culture, the whole of human experience and activity, and the whole of the inner life) anfassen und bewegen soll. (21 250);

Damit eine Wissenschaft aus der Stelle rucke, die Erweiterungen vollkommener werden, sind Hypothesen so gut als Erfahrungen und Beobachtungen nötig. Was der Beobachter treu und sorgfältig sammelt, was ein Vergleich in dem Geist allenfalls geordnet hat, vereinigt der Philosoph (i.e., the philosopher, as well as the scientist, in so far as his conscious reflection entails general notions of the life of the world that every creative individual must ideally have (pp. 326-341)) unter einem Gesichtspunkt, verbindet es zu einem Ganzen und macht es dadurch übersehbar und geniessbar. (JA 40 29);

... auf Inhalt, Gehalt und Tüchtigkeit eines zuerst aufgestellten Grundsatzes und auf der Reinheit des Vorsatzes (i.e., the scientist's intention to make his work a true or perfect member of the world of culture, immanently related with the totality of true or perfect works generally and of scientific works in particular) alles in den Wissenschaften beruhe. (JA 38 117);

... die Wissenschaften wie alles, was ein echtes, reines Fundament hat, ebensoviel durch Streit (i.e., as arising from one-sidedness, limitation, etc.) als durch Einigkeit, ja oft mehr gewinnen! (14 174);

Alles kommt in der Wissenschaft auf das an, was man ein *Aperçu* nennt, auf ein Gewährwerden dessen, was eigentlich den Erscheinungen zum Grunde liegt. Und ein solches Gewährwerden ist bis ins Unendliche fruchtbar. (16 418; p. 176);

Mikroskope und Fernrohre verwirren eigentlich den reinen Menschensinn. (9 564; on the higher or pure sense, see pp. 517-519, 522, 524-526);

Die Wissenschaft ist eigentlich das Vorrecht des Menschen; ... (er wird) durch sie immer wieder auf den grossen Begriff geleitet (i.e., the notion of the life of the world; pp. 341-346) ..., dass das alles nur ein harmonisches Eins, und er doch auch wieder ein harmonisches Eins sei ... (JA 39 12; pp. 190-191);

Wie es gut ist, keine Seelenkraft vom Gebrauch des gemeinen Lebens auszuschliessen, so sollte man, dünkt mich, auch jede zu Ausbreitung einer Wissenschaft mitwirken lassen. (JA 39 14);

... die Kunst schliesst sich in ihren einzelnen Werken ab (i.e., the whole of art, the totality of true or perfect works of this form of activity and relations between them, is clearly manifested or reflected in particular works of art), die Wissenschaft erscheint uns grenzenlos (i.e., the whole of science, the totality of true or perfect scientific works, appears (erscheint) not to be reflected in the single scientific work, but nevertheless is so:) ...

(Wir müssen) uns die Wissenschaft notwendig als Kunst denken, wenn wir von ihr irgendeine Art von Ganzheit erwarten. ...

(Wie) die Kunst sich immer ganz in jedem einzelnen Kunstwerke darstellt, so sollte die Wissenschaft sich auch jedesmal ganz in jedem einzelnen Behandelten erweisen. Um aber einer solche Forderung sich zu nähern, so müsste man keine der menschlichen Kräfte bei wissenschaftlicher Tätigkeit ausschliessen (i.e., the whole of science is only manifested in the particular scientific work, and can be conceived or known as such, when the scientist acts as a whole, exerts all of his mental faculties along with the totality of his previous assimilation of the world of science, in performing a true or perfect (scientific) action). Die Abgründe der Ahndung, ein sicheres Anschauen der Gegenwart, ... Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes, bewegliche, sehnsuchtsvolle Phantasie, liebevolle Freude am Sinnlichen, nichts kann entbehrt werden zum lebhaften fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks ... (16 332-333; 82, 192, 205);

... in Wissenschaften kann man eigentlich nichts wissen, es will immer getan sein. (9 547)

Religion:

... wenn mans beim Lichte besieht, so hat jeder seine eigene Religion ... (4 133);

... bleibt die eigentliche Religion ein Inneres, ja Individuelles, denn sie hat ganz allein mit dem Gewissen zu tun ... (8 93);

Zuversicht und Ergebung seien die echte Grundlage jeder besseren Religion, Unterordnung unter einen höheren, die Ereignisse ordnenden Willen (i.e., the spirit or soul of the world, God), den wir nicht begreifen, eben weil er höher als unsere Vernunft und unser Verstand sei. (23 49);

Schon zur natürlichen Religion (see the following passage and comments), wenn wir annehmen, dass sie früher in dem menschlichen Gemüte entsprungen, gehört viel Zartheit der Gesinnung: denn sie ruht auf der Überzeugung einer Vorsehung, welche die Weltordnung im ganzen leitet. (10 149);

Die allgemeine, die natürliche Religion (i.e., religion in and of itself, or all particular religions in their inner, pure determination, or prior to their outer determination in the real, temporal sphere) *bedarf eigentlich keines Glaubens* (i.e., no particular belief as specification of the universal belief in the spirit or soul of the world (pp. 220-224); see the following); *denn die Überzeugung, dass ein grosses, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns fasslich zu machen, eine solche Überzeugung dringt sich einem jeden auf; ja wenn er auch den Faden derselben, der ihn durchs Leben führt* (i.e., the immanent relations of the world of culture that make his creative life possible, his actions or works meaningful or of worth), *manchmal fahren liesse, so wird er ihn doch gleich und überall wieder aufnehmen können. Ganz anders verhält sich's mit der besonderen Religion* (i.e., this universal or natural religion, this universal conviction or belief, or a given religion's inward determination — as specified in particular dogmas, rituals, beliefs, etc., in accordance with the particular nature of a given people or nation; or a given religion's outward determination), *die uns verkündigt, dass jenes grosse Wesen sich eines Einzelnen, eines Stammes, eines Volkes, einer Landschaft entschieden und vorzüglich annehme* (i.e., the spirit or soul of the world “takes on” this range of particularity decidedly (entschieden), in the sense that those practicing this religion themselves “take on” that particularity, that outward determination, and counterbalance it, fuse it with the necessity of the principle of wholeness, in acts of acting as a whole or with “Entschiedenheit”). (10 154);

Es gibt nur zwei wahre Religionen (i.e., two aspects or religion generally, or of all particular religions), *die eine, die das Heilige, das in und um uns wohnt, ganz formlos* (i.e., religion as inwardly determined, pure, concerned with the ultimately incommensurable universal principle of wholeness, God, the spirit or soul of the world, abstracted from its manifestations “in and about” (in und um) knowing individuals), *die andere, die es in der schönsten Form* (i.e., religion as outwardly determined, impure, concerned with true or perfect manifestations of the principle of wholeness in the sphere of appearance, reality, temporality (on beauty, see p. 138 (f. 33) ff.)) *anerkennt und anbetet* (i.e., but again, these are two aspects of religion generally, or of all particular religions (even though a given religion may emphasize one or the other of these aspects): the principle of wholeness cannot be known or worshipped — or anticipated (geahnt) — in and of itself, as transcending appearance, except in so far as it is known or worshipped as manifest or immanent in particular appearances). (9 588);

... der ursprüngliche Wert einer jeden Religion erst nach Verlauf von Jahrhunderten aus ihren Folgen beurteilt werden kann (i.e., in terms of its worth or consequences for the life of the world of culture generally, or for a given people or nation in particular). (3 438);

Jede positive Religion hat ihren grössten Reiz, wenn sie im Werden begriffen ist (i.e., or in other words, again, in terms of the consequences (Folgen) of the original outwardly determined positive form of this particular religion in the life of the world generally, or of a given people or nation — its development (Werden) with respect to changing outward circumstances or conditions remaining itself outwardly determined, limited or conditioned, however (see the following passage)) ... (10 692);

... es bleibt ... ein jeder, der die Religion verändert, mit einer Art von Makel bespritzt, von der es unmöglich scheint, ihn zu reinigen. (13 424);

Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und den totesten Stoff durch Vermählung mit der geistigen Idee zu beleben ... ist die schönste Bürgschaft unsers überirdischen Ursprungs, und wie sehr wir auch durch tausend ... Erscheinungen dieser Erde angezogen und gefesselt werden, so zwingt uns doch eine innige Sehnsucht, den Blick immer wieder zum Himmel zu erheben, weil ein unerklärbares tiefes Gefühl uns die Überzeugung gibt, dass wir Bürger jener Welten sind ... (etc.; Goethe's statement, as noted here by Caroline von Egloffstein, differs only slightly from the version recorded by Müller quoted in the preceding pages (23 32, pp. 154, 159, 168, 209, 221, 267); what is of interest to us here, however, is the continuation of Goethe's remarks, not noted by Müller:) ... *Die Religion soll Frieden zwischen den Gesetzen jenes geistigen Reiches* (i.e., the world of culture as a whole) *und der Sinnlichkeit des Menschen stiften* (i.e., religion generally, or all particular religions, though only one form of activity in the life of the world, preeminently mediates between the world of culture as a whole, and the sphere of reality or appearance as a whole, as known or experienced by human sense perception (Sinnlichkeit) — and thus in particular, between the world of culture and all individual existences, works, knowledge and experience of the world, regardless whether these individuals participate directly in the life of the world, perform true or perfect actions, have pure consciousness, form true or living notions of the world of culture (cf. pp. 574-595 concerning the higher life)) ... (23 29);

Auf

Glaube Liebe Hoffnung
ruht des Gottbegünstigten Menschen
Religion Kunst Wissenschaft
diese nähren und befriedigen
das Bedürfnis
anzubeten hervorzubringen zu schauen

alle drei sind eins
von Anfang und am Ende
Wenn gleich in der Mitte getrennt

(21 329; partially quoted, pp. 191, 222; each of these three forms of activity “nourishes” and “satisfies” the need to pray, i.e., to mediate, contemplate or think about, and to look at, the world, as well as to create, each is grounded on (spiritual) love, hope and belief — as such, they are identical (eins) as forms in which the middle point (Mitte(lpunkt)) or universal principle of wholeness is manifested and known in its manifestations; but each does so as an only particular form of activity, with distinct strictures and possibilities, etc., and is in this respect separated (getrennt) from the others “in the middle (point)” (each being, as particular form of activity, a necessary form in which that middle point or principle of wholeness is manifested in human experience in the life of the world));

... streiten sich die Schüler einer Gefühls- und Vernunftsreligion; wenn die letzteren nicht eingestehen wollen, dass die Religion vom Gefühl anfangt, so wollen die ersten nicht zugeben, dass sie sich zur Vernünftigkeit ausbilden müsse (i.e., religion must be developed in accordance with man’s reason, and reason for Goethe is the mental faculty preeminently responsible for the performance of true or perfect actions, and thus ultimately for the existence of the life of the world of culture (see pp. 461-473, on reason generally, and pp. 473-478, on the development of reason in particular); hence this statement can be paraphrased as follows: particular positive, outwardly determined religions, while founded on the feeling or principle of wholeness, must be developed in relation to the world of culture as a whole, must have significance, worth or fruitfulness for all peoples and nations must transcend the people or nation in which they emerge). (17 779)

Philosophy:

... *alle Philosophie müsse geliebt* (i.e., with spiritual love (p. 110 (f. 25)) *und gelebt* (i.e., assimilated and expressed in creative liveliness) *werden, wenn sie für das Leben* (i.e., the creative life of individuals generally, and of philosophers in particular — and thus the life of their works, the life of the world) *Bedeutsamkeit gewinnen wolle. ... (Der) Stoiker, der Platoniker, der Epikureer, jeder muss auf seine Weise mit der Welt* (i.e., the outer world generally, but the world of culture in particular) *fertig werden* (i.e., every individual upholding one of these philosophies must do so in his own manner, in accordance with the particularity of his inborn and acquired individuality:); *das ist ja eben die Aufgabe des Lebens, die keinem, zu welcher Schule er sich auch zähle, erlassen wird. Die Philosophen können uns ihrerseits nichts als Lebensformen darbieten* (i.e., rational concepts or notions of creative liveliness, pertaining to the act of acting as a whole, expression of the multiplicity of inborn and acquired individuality, daemon and assimilation of the world, in the performance of true or perfect actions, philosophical and otherwise — these becoming then moments of the life of the world). *Wie diese nun für uns passen, ob wir unserer Natur oder unseren Anlagen nach, ihnen den erforderlichen Gehalt zu geben imstande sind, das ist unsere Sache* (i.e., particular philosophies will more or less correspond to the inborn and acquired individualities of particular individuals; but even when they most correspond to the individuality of a given individual, they are mere abstractions for him prior to the act of acting as a whole, prior to his bestowing these forms of life with the content (Gehalt) of his inborn and acquired individuality (cf. on abstractions, pp. 363-366, 447-449, 490-492)). *Wir müssen uns prüfen und alles, was wir von aussen in uns hereinnehmen, wie Nahrungsmittel auf das sorgsamste untersuchen* (i.e., not only particular philosophical life forms, but all assimilatable objects of the outer world, must be examined — philosophically — as to their correspondence with the individuality of a given individual, the needs of his creative life); *sonst gehen entweder wir an der Philosophie* (i.e., in so far as given philosophical life forms remain mere abstractions, or in so far as the philosophical “Aufgabe des Lebens” has not been performed) *oder die Philosophie geht an uns zugrunde* (i.e., in so far as particular philosophies have not been assimilated and creatively recreated, animated (belebt) by particular individuals in terms of the imperatives of their creative lives).

Die strenge Mässigkeit, zum Beispiel Kants, forderte eine Philosophie, die diesen seinen angeborenen Neigungen gemäss war (etc.; see p. 265). ... Jedes Individuum hat vermittelt seiner Neigungen ein Recht zu Grundsätzen, die es als Individuum nicht aufheben. Hier oder nirgend wird wohl der Ursprung aller Philosophie zu suchen sein. Zeno und die Stoiker waren längst in Rom vorhanden, eh’ ihre Schriften dahin kamen. Dieselbe rauhe Denkart der Römer, die ihnen zu grossen Helden- und Waffentaten den Weg bahnte und sie allen Schmerz, jede Aufopferung verachten lehrte, musste auch Grundsätzen, die gleichverwandte Forderungen an die Natur des Menschen aufstellten, bei ihnen ein geneigtes und williges Gehör verschaffen. Es gelingt jedem Systeme, sogar dem Zynismus, sobald nur der rechte Held darin auftritt, mit der Welt fertig zu werden. Nur das Angelernte der menschlichen Natur (i.e., acquired individuality, but as severed from the multiplicity of a given individual’s inborn individuality, as not having arisen in accord with the latter:) scheitert meist am Widersprüche; das ihr Angeborene weiss sich überall Eingang zu verschaffen und besiegt sogar nicht selten mit dem

glücklichsten Erfolge seinen Gegensatz. Es ist sonach kein Wunder, dass die zarte Natur von Wieland sich der aristippischen Philosophie zuneigt, so wie auf der anderen Seite seine so entschiedene Abneigung gegen Diogenes und allen Zynismus aus der nämlichen Ursache erklären lässt. ... Erst müssen wir im Einklange mit uns selbst sein, ehe wir Disharmonien, die von aussen auf uns zudringen, wo nicht zu heben, doch wenigstens einigermaßen auszugleichen imstande sind. Ich behaupte, dass sogar Eklektiker in der Philosophie geboren werden, und wo der Eklektizismus aus der inneren Natur des Menschen (i.e., the multiplicity of his inborn and acquired individuality as a whole, as inwardly determined, conforming to and manifesting the principle of wholeness) hervorgeht, ist er ebenfalls gut ... Wie oft gibt es Menschen, die ihren angeborenen Neigungen nach halb Stoiker und halb Epikureer sind! Es wird mich daher auch keineswegs befremden, wenn diese die Grundsätze beider Systeme in sich aufnehmen, ja sie miteinander möglichst zu vereinigen suchen. *Etwas anderes ist diejenige Geistlosigkeit, die aus Mangel an aller eigenen inneren Bestimmung ... alles zu Neste trägt, was ihr von irgendeiner Seite zufällig dargeboten wird* (i.e., assimilation of philosophies and other objects of the world proceeding not in accord with the spirit or principle of wholeness of the inner life of a particular individual), *und sich eben dadurch als ein ursprünglich Totes ausser alle Beziehung mit einem lebensvollen Ganzen setzt* (i.e., actions or works, philosophical and otherwise, that reflect this kind of assimilation, will not themselves be living wholes, true or perfect, and will not be related to other living wholes, the inner lives of individuals (including the creating individual's own inner life), as well as other true or perfect works, in the life of the world). *Alle diese Philosophien taugen in der Welt nichts; denn weil sie aus keinen Resultaten hervorgehen* (i.e., on the one hand, the world of culture, and on the other, assimilation in accord with the principle of wholeness), *so führen sie auch zu keinem Resultate* (i.e., lack fruitfulness, worth or significance for the creative lives of others). (23 816-818; p. 265);

Alle Philosophie über die Natur bleibt doch nur Anthropomorphismus, das heisst der Mensch, eins mit sich selbst, teilt allem, was er nicht ist, diese Einheit mit, zieht es in die seinige herein, macht es mit sich selbst eins. (22 469; p. 45);

... haben ... von jeher die Philosophen besonders den Hass, nicht allein ihrer Wissenschaftsverwandten, sondern auch der Welt- und Lebensmenschen (i.e., those individuals participating in the life of the world, but in a non-academic or non-scientific fashion) auf sich gezogen, und vielleicht mehr durch ihre Lage (i.e., the particular nature of philosophical activity, as opposed to other forms of activity in the life of the world of culture:) als durch eigne Schuld. Denn da die Philosophie, ihrer Natur nach, an das Allgemeinste, an das Höchste (i.e., the spirit or soul of the world, God (pp. 152-156, 178-179, 220-222, 337-339), but in the for Goethe less concrete, abstracter, or in this sense universal (allgemeine) form of rational thought, notions (Begriffe) of the life of the world), *so muss sie die weltlichen Dinge als in ihr begriffen, als ihr untergeordnet behandeln* (i.e., as encompassed (begriffen) by its notions (Begriffen) and in this sense therefore subordinate to it).

Auch verleugnet man ihr diese anmasslichen Forderungen nicht ausdrücklich, vielmehr glaubt jeder ein Recht zu haben, an ihren Entdeckungen teil zu nehmen, ihre Maximen zu nutzen ... Da sie aber, um allgemein zu werden, sich eigener Worte, fremdartiger Kombinationen und seltsamer Einleitungen bedienen muss, die mit den besondern Zuständen der Weltbürger und mit ihren augenblicklichen Bedürfnissen nicht eben zusammenfallen, so wird sie von denen geschmäht ...

Wollte man aber dagegen die Philosophen beschuldigen, dass sie selbst den *Übergang zum Leben nicht sicher zu finden wissen, dass sie gerade da, wo sie ihre Überzeugung in Tat und Wirkung verwandeln wollen, die meisten Fehlgriffe tun* (cf. 23 816-818, above), so würde es hiezu an mancherlei Beispielen nicht fehlen. ...

Doch steht, indem uns die Ereignisse der neuern Zeit vorschweben, eine Bemerkung hier wohl am rechten Platze, ... dass kein Gelehrter ungestraft jene grosse philosophische Bewegung, die durch Kant begonnen, von sich abgewiesen, sich ihr widersetzt, sie verachtet habe ... (13 439-440; partially quoted, p. 267);

Die Philosophie auf ihren höchsten Punkten (i.e., in so far as it expresses the nature of manifestations of the principle of wholeness (cf. pp. 167-171 and pp. 554-605, concerning the higher life (das Höhere) generally) bedarf auch (i.e., as does poetry, this statement forming the continuation of 16 434, p. 299) uneigentlicher Ausdrücke und Gleichnisreden ... Nur leiden die philosophischen Schulen, wie uns die Geschichte belehrt, meistens daran, dass sie, nach Art und Weise ihrer Stifter und Hauptlehrer, *meist nur einseitige Symbole brauchen* (i.e., and therefore not real symbols, in Goethe's sense of the word), *um das Ganze* (i.e., the wholeness of particular manifestations of the principle of wholeness, particular true or perfect existences and works, as well as the wholeness of ever greater multiplicities of these, the whole of a given individual's life and works (pp. 200-204), the whole of particular forms of activity (pp. 189-199), the world of culture as a whole, as well as other such manifestations in the outer world generally not considered in the present work) *auszudrücken und zu beherrschen, und besonders die einen durchaus das Körperliche durch geistige Symbole, die andern das Geistige durch körperliche Symbole bezeichnen wollen* (i.e., in the former case,

real, actual phenomena as such, prior to or in abstraction from their possible manifestation of the principle of wholeness, expressed, however, in terms of the wholeness of the philosophizing individual's inner life; in the latter case, real manifestations of the principle of wholeness, but not expressed in terms of the wholeness of the philosopher's inner life, in true philosophical symbols). *Auf diese Weise werden die Gegenstände niemals durchdrungen; es entsteht vielmehr eine Entzweiung in dem, was vorgestellt und bezeichnet werden soll, und also auch eine Diskrepanz in denen, die davon handeln* (i.e., or in other words, both kinds of one-sided symbols involve a discrepancy between real manifestations of the principle of wholeness and the inner lives of the philosophers wishing to comprehend them, and arise when the latter do not act (handeln) as a whole in comprehending them, or prior to their attempt to comprehend them, i.e., do not in this way find "den Übergang zum Leben" (13 440; p. 307)) ... (16 434; on Goethe's notion of the ideal philosophical symbol, see pp. 124-132, and in particular his statement on Hamann's manner of philosophizing (10 563-564), quoted at length on pp. 126-127 in the discussion of Goethe's own philosophical manner);

Philosophie deutet auf die Geheimnisse der Vernunft und sucht sie durchs Wort (i.e., or more properly, notions (Begriffe), following pure consciousness, of the life of the world, manifestations of the principle of wholeness — "words" (Worte) denoting generally for Goethe abstract conceptions, empty, false notions not arising from pure consciousness (pp. 363-366, 447-449)) *zu lösen*. (9 627; on the "secrets of reason" in the sense indicated here, see pp. 137-138);

Von der Popularphilosophie bin ich ebensowenig ein Liebhaber (this passage forms the immediate continuation of 23 818, p. 307). *Es gibt ein Mysterium* (i.e. "offenbare Geheimnisse," ultimately incommensurable manifestations of the principle of wholeness) *in der Philosophie wie in der Religion. Damit soll man das Volk billig verschonen* (i.e., since not every individual acts as a whole, performs true or perfect actions, has pure consciousness, it is useless or an error to attempt to deal with the "secrets" or "mysteries" of the life of the world in a manner intelligible to all) ... (23 818);

... *da in der Poesie ein gewisser Glaube an das Unmögliche* (i.e., incommensurable, or in this sense "impossible," to conscious understanding alone), *in der Religion ein ebensolcher Glaube an das Unergründliche stattfinden muss*, so schienen mir die Philosophen in einer sehr üblen Lage zu sein (i.e., not 'all philosophers,' but 'those philosophers —') *die auf ihrem Felde beides beweisen und erklären wollten* (i.e., for conscious understanding alone, or in the form of one-sided, abstract symbols). (10 245);

Durch jede philosophische Schrift geht, und wenn es auch noch so wenig sichtbar würde, ein gewisser polemischer Faden; *wer philosophiert, ist mit den Vorstellungsarten seiner Vor- und Mitwelt uneins* (i.e., as is every individual prior to the creative act in which inborn and acquired individuality, daemon and experience or assimilation of the world (the world of culture, the whole of true or perfect works, as well as the substantive or positive particularity of his age, nation, etc. — and in particular here, the world of philosophy, true or perfect philosophical works and the substantive particularity uniting them), are expressed as a whole, a unified multiplicity), *und so sind die Gespräche des Plato* (i.e., for example) *oft nicht allein auf etwas* (i.e., the intention to act as a whole, express inborn and acquired individuality as a whole, create a true or perfect manifestation of the principle of wholeness), *sondern auch gegen etwas* (i.e., objects experienced or assimilated in their unanimated (unbelebt) or non-recreated relation to each other and to the whole of his inner life, prior to the creative act) *gerichtet. Und eben dieses doppelte Etwas ... zu entwickeln und ... vorzulegen ... (ist) ein unschätzbares Verdienst* (i.e., since every true or perfect work is only intelligible in terms of inward and outward determination, and its relations thereby to the world of culture, as the latter's creative recreation) ... (14 691; partially quoted, p. 275; similarly:);

Von Aristoteles bis auf Kant muss man erst wissen, was diesen ausserordentlichen Menschen zu schaffen machte, ehe man nur einigermaßen begreift, warum sie sich so viel Mühe gegeben. (14 805)

... (der) *geheime()* *Punkt, den noch kein Philosoph gesehen und bestimmt hat, in dem das Eigentümliche unsres Ichs* (i.e., the particularity of every individual's inborn and acquired individuality), *die präten-dierte Freiheit unsres Wollens mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstösst* (i.e., or in other words, no previous philosophy has grasped the particularity of inborn and acquired individuality (or in this sense, the (immediate) freedom of the concrete, actually existing individual (cf. pp. 413-414)), as necessary moment — through or in terms of the incommensurable middle point (Mittelpunkt) — in the creative lives of all individuals participating in the life of the world of culture). (4 124; p. 277; see also the comments to the Hegel and Kant passages, pp. 261, 264-265, and the relevant quotations)

6b) concrete notions of particular peoples or nations (Völker, Nationen), locations (Orten), and temporal eras (Zeiten, Jahrhunderte):⁸²

Germany:

[The apparent contradictory nature of many of Goethe's pronouncements on the German nation or culture can ultimately only be resolved, these several utterances understood as forming one concrete notion, in connection with a systematic development of his social, political and historical thought — an analysis beyond the bounds of a work devoted to his philosophy of human existence and creativity. Nevertheless Goethe's notion of Germany can be determined in at least a provisional manner from the following passages, in the context of the argument of this Dissertation generally, and in particular, his notions 1) of nations generally (pp. 333-334 — where, however, the moment of concrete qualitative difference between nations is not explicitly developed); 2) of higher (höhere) nations (pp. 576-582 (in particular f. 108, p. 576), where the qualitative difference between nations is touched on, but only in reference to creative (higher) individuals), and 3) of the Greek nation (pp. 312-313), as for Goethe the highest actually existing nation or culture (in which, however, despite the unending significance or fruitfulness of its works for the life of the world and owing to its lack of acquaintance with *all* the cultures of its time and naturally all those since, the actual concrete multiplicity of the world of culture, i.e., of the several nations or cultures constituting it, is not taken up and recreated to the same extent as it is (or rather, can and should be) by the German nation — as follows:

In contrast to ancient Greece, for example, Germany — in Goethe's time and before, as a whole, is, relatively speaking, neither an actual cultural whole nor an actual political whole (these two conditions imply each other in Goethe's thinking, the one fosters the other, the absence of one contributes to the absence of the other — yet do not necessarily entail each other, given other factors (14 181-183, 22 713-714)). Rather, Germany is characterized in Goethe's view as possessing a multiplicity of individual cultural and political centers, each with its own particular characteristics and peculiarities, centers that are relatively ununified, only latently or potentially wholes, both culturally and politically (unlike Greece, which was unified at least culturally, while nevertheless entailing a plurality of individual cultural centers (14 181-183, 24 703-704)). In particular, Germany has no primary cultural center (Mittelpunkt), no higher (höhere) individuals representing the whole of Germany's culture in works that are true or perfect manifestations of the principle of wholeness (14 181-183, 24 703-704, 22 551-552) — and is consequently, as a whole, and again relatively, not a higher nation or culture, its true or perfect works, not of the highest possible worth or significance to the live of the world (as were those of the Greeks (14 181-183, 24 632)). This relative cultural disunity, in turn, ultimately hinders the development and creative lives of individuals, and more particularly reflects a false tendency to attempt assimilation the cultures of other nations superficially, not “nach ihrer Weise,” in accordance with the particularity of German culture (nations, like individuals, having in Goethe's view to assimilate the cultures of other nations in their own manner — and this manner (Weise) of the German nation is only relatively latent or potential (14 181-183, 9 602-603)). In all of these respects, the relative absence of cultural unity in Germany, as well as political unity, in so far as it contributes to the former, are regretted by Goethe (14 181-183, 22 713-714, 24 703-704).

On the other hand, the presence in Germany of these individual cultural centers has resulted, according to Goethe, in a relatively high degree of mass or general culture spread evenly throughout the country, the performance of relatively more true or perfect actions by the population at large (even though they have, along with other factors, simultaneously hindered cultural unity and thus the highest possible true or perfect works (24 703-704)). Furthermore, the persistence of these centers in their individual peculiarities reflects and is reinforced by a further characteristic of the German nation: a relatively high degree of individualism or subjectivity generally in those belonging to it, the tendency of the German individual to insist on his own manner (seine Weise (9 515, 22 858)) — a necessary moment, as we have seen, in the creative life of every individual, but representing cultural insularity or provincialism when not combined with assimilation from the world of culture, the true or perfect works of other nations, as well as one's own nation (24 229)). In any case, whereas both traits, cultural diversity and individualism, also characterized the Greek nation, Greece was

⁸² Only Goethe's notions of Germany and of ancient Greece will be developed here in detail. In order to show the systematic place of a *plurality* of concrete notions of particular peoples, nations, locations and temporal eras in the individual's (i.e., Goethe's) knowledge of the life of the world, however, his thinking on a number of other topics will also be cursorily indicated.

relatively more able to achieve unity in terms of them, make a whole of its culture (without canceling or effacing them in the attainment of a merely abstract unity, mere identity of its parts).

Now the *future* vocation or destiny (Bestimmung) of the German nation is not for Goethe, as one might expect, the attainment of political unity nor even primarily a higher degree of cultural unity. For the achievement of either or both *in the case of Germany* would result in his view in political and cultural upheavals, a destruction or lessening of German culture (whereby then, from this point of view, he does not regret in particular the absence of its political unity (24 703-704, 14 181-183, 22 713-714)).⁸³ Instead, Germany's vocation or destiny, its unique place in the life of the world, is to become — *by means of* its cultural diversity, and with the continuing spread of its mass or general culture, and any further increase in its cultural unity, as incidental means to this end, a microcosm, a symbol or image of the concrete cultural or national diversity of the *world of culture*, "Repräsentant() der sämtlichen Weltbürger" (Stein 7 265); and this, not merely in *form* only, but *concretely*, in terms of its true or perfect works: in so far as German individuals avoid the above-mentioned tendency to cultural insularity and assimilate the works of other cultures or nations, but in their own manner, in accordance not only with their own individual particularities, but the nature of the various German cultural centers to which they belong, as well as with the German culture generally (the determination of the individual by the culture to which he belongs being a necessary moment of the life of the world (pp. 23-26, 576-579), but the additional determination of the German individual by the particular cultural center of which he is a member, or by German culture generally as relatively diversified, making possible a tolerant humanism with respect to, a more many-sided knowledge of, or, in short, individual culture concerning (cf. pp. 348-353), the cultural or national diversity of the world of culture); and thus in this way to gather together the cultural or national diversity of the world of culture in true or perfect actions, as necessary moment of the ascent of humanity as a whole to God (cf. pp. 592-593))]

Den Deutschen ist nichts daran gelegen, zusammen zu bleiben, aber doch, für sich zu bleiben. Jeder, sei er auch, welcher er wolle, hat so ein eigener Fürsich, das er sich nicht gern möchte nehmen lassen. (9 515);

(Goethe) rühmte ... das Herrliche in dem deutschen Volk, wie sie gern eins wären und doch auch ihre Eigentümlichkeit nicht im geringsten darum wollten fahren lassen ... (22 853);

Wann und wo entsteht ein klassischer Nationalautor? Wenn er in der Geschichte seiner Nation grosse Begebenheiten und ihre Folgen in einer glücklichen und bedeutenden Einheit vorfindet (etc.; see p. 165) ...

Eine bedeutende Schrift ist ... nur Folge des Lebens; der Schriftsteller so wenig als der handelnde Mensch bildet die Umstände, unter denen er geboren wird und unter denen er wirkt. Jeder, auch das grösste Genie, leidet von seinem Jahrhundert in einigen Stücken, wie er von andern Vorteil zieht, und einen trefflichen Nationalschriftsteller kann man nur von der Nation fordern.

Aber auch der deutschen Nation darf es nicht zum Vorwurfe gereichen, dass ihre geographische Lage sie eng zusammenhält, indem ihre politische sie zerstückelt. Wir wollen die Umwälzungen nicht wünschen, die in Deutschland klassische Werke vorbereiten könnten.

Und so ist der ungerechteste Tadel derjenige, der den Gesichtspunkt verrückt. Man sehe unsere Lage wie sie war und ist; man betrachte die individuellen Verhältnisse, in denen sich deutsche Schriftsteller bildeten, so wird man auch den Standpunkt, aus dem sie zu beurteilen sind, leicht finden. Nirgends in Deutschland ist ein Mittelpunkt gesellschaftlicher Lebensbildung, wo sich Schriftsteller zusammenfänden und nach einer Art, in einem Sinne, jeder in seinem Fache sich ausbilden könnten. Zerstreut geboren, höchst verschieden erzogen, meist nur sich selbst und den Eindrücken ganz verschiedener Verhältnisse überlassen; vor der Vorliebe für dieses oder jenes Beispiel einheimischer oder fremder Literatur hingerissen; zu allerlei Versuchen, ja Puschereien genötigt, um ohne Anleitung seine eigenen Kräfte zu prüfen; erst nach und nach durch Nachdenken von dem überzeugt, was man machen soll; durch Praktik unterrichtet, was man machen kann; immer wieder irregemacht durch ein grosses Publikum ohne Geschmack ...; dann wieder ermuntert durch Bekanntschaft mit der gebildeten, aber durch alle Teile des grossen Reiches zerstreuten Menge; gestärkt durch mitarbeitende mitstrebende Zeitgenossen: so findet sich der deutsche Schriftsteller endlich in dem männlichen Alter, wo ihn Sorge für seinen

⁸³ Why it is so that the attainment of unity is not possible *for Germany* without upheavals, a lessening of its culture, etc., is not explicitly developed by Goethe, but can be thought to be due to Germany's unique position in the world, its previous history, the detailed nature of its political and cultural institutions, and so forth; conversely, that unity of its cultural multiplicity was possible for the Greek nation shows, on the one hand, its unique place in history, while on the other hand reflecting Goethe's view that nations, like individuals are conditioned, limited, accidentally or outwardly determined, or have, as it were, the freedom not to achieve the highest possible ideal existence (cf. pp. 576, f. 108)).

Unterhalt, Sorge für eine Familie sich nach aussen umzusehen zwingt und wo er oft mit dem traurigsten Gefühl durch Arbeiten, die er selbst nicht achtet, sich die Mittel verschaffen muss, dasjenige hervorbringen zu dürfen, womit sein ausgebildeter Geist sich allein zu beschäftigen strebt. Welcher deutsche ... Schriftsteller wird sich nicht in diesem Bilde erkennen, und welcher wird nicht mit bescheidener Trauer gestehen, dass er oft genug nach Gelegenheit geseufzt habe, früher *die Eigenheiten seines originellen Genius einer allgemeinen Nationalkultur, die er leider nicht vorfand, zu unterwerfen? Denn die Bildung der höheren Klassen durch fremde Sitten und ausländische Literatur, so viel Vorteil sie uns auch gebracht hat, hinderte doch den Deutschen als Deutschen sich früher zu entwickeln.* (14 181-183; partially quoted, pp. 22, 23, 165, 175, 176);

Brennholz sei recht brav eingeheizt in dieser Zeit (i.e., for example by Fichte in his *Reden an die deutsche Nation*), aber es fehle an einem tüchtigen zusammenhaltenden Ofen (i.e., a "Mittelpunkt" (above), cultural unity, a center of culture, and an individual representing that cultural unity). (22 552);

Ich habe oft einen bitteren Schmerz empfunden bei dem Gedanken an das deutsche Volk, das *so achtbar im einzelnen und so miserable im ganzen ist*. Eine Vergleichung des deutschen Volkes mit andern Völkern erregt uns peinliche Gefühle, über welche ich auf jegliche Weise hinwegzukommen suche; und *in der Wissenschaft und in der Kunst* (i.e., the world of culture) *habe ich die Schwingen gefunden, durch welche man sich darüber hinwegzuheben vermag: denn Wissenschaft und Kunst gehören der Welt an und vor ihnen verschwinden die Schranken der Nationalität* (i.e., although, conversely, limited national cultures are necessary moments of the life of the world); aber der Trost, den sie gewähren, ist doch nur ein leidiger Trost und ersetzt das stolze Bewusstsein nicht, einem grossen, Starken, geachteten ... Volke anzugehören. In derselben Weise *tröstet auch nur der Gedanke an Deutschlands Zukunft* (i.e., in the life of the world). Ich halte ihn ... fest, ... diesen Glauben. Ja, das deutsche Volk verspricht eine Zukunft, hat eine Zukunft. Das Schicksal der Deutschen ist ... noch nicht erfüllt. Hatten sie keine andere Aufgabe zu erfüllen gehabt, als das Römische Reich zu zerbrechen und eine neue Welt zu schaffen und zu ordnen, sie würden längst zu Grunde gegangen sein. Da sie aber fortbestanden sind, und in solcher Kraft und Tüchtigkeit, so müssen sie nach meinem Glauben noch eine grosse Zukunft haben, *eine Bestimmung, welche um so viel grösser sein wird ... als ihre Bildung jetzt höher steht*. Aber die Zeit, die Gelegenheit, vermag ein menschliches Auge nicht vorauszusehen ... Uns einzelnen bleibt inzwischen nur übrig, einem jeden nach seinen Talenten, seiner Neigung und seiner Stellung, die Bildung des Volkes zu mehren, zu stärken und durch dasselbe zu verbreiten nach allen Seiten und wie nach unten, so auch, und vorzugsweise, nach oben, damit es nicht zurückbleibe hinter den andern Völkern, sondern wenigstens hierin voraufstehe, damit es nicht verzage, nicht kleinmütig werde, sondern fähig bleibe zu jeglichen grossen Tat, wenn der Tag des Ruhmes anbricht. (22 713-714);

Wenn man ... denkt, die Einheit Deutschlands bestehe darin, dass das sehr grosse Reich eine einzige grosse Residenz habe und dass diese eine grosse Residenz wie zum Wohl der Entwicklung einzelner grosser Talente, so auch zum Wohl der grossen Masse des Volkes gereiche, so ist man im Irrtum. ...

Wodurch ist Deutschland gross, als durch eine bewundernswürdige *Volkskultur, die alle Teile des Reichs gleichmässig durchdrungen hat*. Sind es aber nicht die einzelnen Fürstensitze, von denen sie ausgeht und welche ihre Träger und Pfleger sind? Gesetzt, wir hätten in Deutschland seit Jahrhunderten nur die beiden Residenzstädte Wien und Berlin, oder gar nur eine, da möchte ich doch sehen, wie es um die deutsche Kultur stände? ja auch um einen überall verbreiteten Wohlstand ...

Deutschland hat über zwanzig im ganzen Reich verteilte Universitäten und über hundert ebenso verbreitete öffentliche Bibliotheken. ... Gymnasien und Schulen ... sind im Überfluss da. Ja es ist kaum ein ... Dorf, das nicht seine Schule hätte. ... und wiederum die Menge deutscher Theater, ... die doch auch als Träger und Beförderer höherer Volksbildung keineswegs zu verachten. Der Sinn für Musik und Gesang und ihre Ausbildung ist in keinem Lande verbreitet wie in Deutschland ...

Nun denken Sie aber an Städte wie Dresden, München, Stuttgart, Kassel, Braunschweig, Hannover und ähnliche; denken Sie an die grossen Lebenselemente, die diese Städte in sich selber tragen; denken Sie an die Wirkungen, die von ihnen auf die benachbarten Provinzen ausgehen, und fragen Sie sich, ob das alles sein würde, wenn sie nicht seit langen Zeiten die Sitze von Fürsten gewesen?

Frankfurt, Bremen, Hamburg, Lübeck, sind gross und glänzend, ihre Wirkungen auf den Wohlstand von Deutschland gar nicht zu berechnen. Würden sie aber bleiben, was sie sind, wenn sie ihre eigene Souveränität verlieren und irgendeinem grossen Deutschen Reich als Provinzialstädte einverleibt werden sollten? Ich habe Ursache, daran zu zweifeln. (24 703-704);

Der Deutsche läuft keine grössere Gefahr, als sich mit und an seinen Nachbarn zu steigern (i.e., without expressing as well his own individual particularity and that of his nation). Es ist vielleicht keine Nation geeigneter, sich aus sich selbst zu entwickeln; deswegen es ihr zum grössten Vorteil gereichte, dass die Aussenwelt von ihr so spät Notiz nahm. (9 602-603; on the other hand, however, Goethe tells Eckermann:);

... wenn wir Deutschen nicht aus dem engen Kreise unserer eigenen Umgebung hinausblicken, so kommen wir gar zu leicht in ... pedantischen Dünkel. Ich sehe mich daher gern bei fremden Nationen um und rate jedem, es auch seinerseits zu tun. (24 229);

Wir haben ... seit einem Jahrhundert ganz tüchtig kultiviert; allein es können noch ein paar Jahrhunderte hingehen, ehe bei unsern Landsleuten so viel Geist und höhere Kultur eindringe und allgemein werde, dass sie gleich den Griechen der Schönheit huldigen ... (24 632);

... es ist einmal die Bestimmung des Deutschen sich zur Repräsentanten der sämtlichen Weltbürger zu erheben. (Stein 7 265);

Tendenz der Deutschen zu einer Art Humanitätskultur. (Erg 2 303; on "Humanitätskultur," cf. pp. 346-347);

Es liegt in der deutschen Natur, alles Ausländische in seiner Art zu würdigen und sich fremder Eigentümlichkeit zu bequemen. (24 132-133)

Weimar in Goethe's time:

Weimar war gerade nur dadurch interessant, dass nirgends ein Zentrum war. Es lebten bedeutende Menschen hier, die sich nicht miteinander vertrugen; das war das Belebenste aller Verhältnisse, regte an und erhielt jedem seine Freiheit (i.e., Weimar was thus a microcosm of the cultural situation of Germany generally; and this, we might say, though not explicitly stated here by Goethe himself, was the basis of the significance (Bedeutung) of the individuals creatively active in Weimar for the German culture as a whole). (23 709; on Weimar, see also 17 67, p. 296)

Ancient Greece:

Zu dem gepriesenen Glück der Griechen muss vorzüglich gerechnet werden, dass sie durch keine äussere Einwirkung irre gemacht worden ... (9 530);

Unter allen Völkerschaften haben die Griechen den Traum des Lebens am schönsten geträumt. (9 530);

Der Sinn und das Bestreben der Griechen ist, den Menschen zu vergöttern, nicht die Gottheit zu vermenschlichen. (13 644);

Was uns von Poesie und Prosa aus den besten griechischen Tagen übrig geblieben, gibt uns die Überzeugung, dass alles, was jene hochbegabte Nation in Worte verfasst, um es mündlich oder schriftlich zu überliefern, aus unmittelbarem Anschauen der äussern und innern Welt (i.e., on the one hand, the outer world, nature, the world or whole of culture, in so far as it was known to the Greeks, and the world or whole of Greek culture (cf. the following statements); on the other hand, the wholeness of the inner life) hervorgegangen sei. (13 792);

... bei den Griechen ist alles aus einem Stück und alles im grossen Stil. Derselbe Marmor, dasselbe Erz ist es, das einen Zeus wie einen Faun möglich macht, und immer der gleiche Geist, der allem die gebührende Würde verleiht. (JA 37 291);

Wir bewundern die Tragödien der alten Griechen; allein recht besehen, sollten wir mehr die Zeit und die Nation bewundern, in der sie möglich waren, als die einzelnen Verfasser. Denn wenn auch diese Stücke unter sich ein wenig verschieden, und wenn auch der eine dieser Poeten ein wenig grösser und vollendeter erscheint als der andere; so trägt doch, im groben und ganzen betrachtet, alles nur einen einzigen durchgehenden Charakter. Dies ist der Charakter des Grossartigen, des Tüchtigen, des Gesunden, des Menschlichvollendeten, der hohen Lebensweisheit, der erhabenen Denkungsweise, der reinkräftigen Anschauung (pp. 513-515). Finden sich nun aber alle diese Eigenschaften nicht bloss in den auf uns gekommenen dramatischen, sondern auch in den lyrischen und epischen Werken; finden wir sie ferner bei den Philosophen, Rhetoren und Geschichtsschreibern, und in gleich hohem Grade in den auf uns gekommenen Werken der bildenden Kunst, so muss man sich wohl überzeugen, dass solche Eigenschaften nicht bloss einzelnen Personen anhafteten, sondern dass sie der Nation und der ganzen Zeit angehörten und in ihr in Kurs waren. (24 630-631);

Die Griechen, welche zu ihren Naturbetrachtungen aus den Regionen der Poesie herüberkamen, erhielten sich dabei noch dichterische Eigenschaften. Sie schauten die Gegenstände tüchtig und lebendig und fühlten sich gedrungen, die Gegenwart lebendig auszusprechen. (16 324);

Man denke sich das Grosse der Alten, vorzüglich der Sokratischen Schule, dass sie Quelle und Lichtschnur alles Lebens und Tuns vor Augen stellt, nicht zu leerer Spekulation, sondern zu Leben und Tat auffordert. (9 586);

Der Mensch vermag gar manches durch zweckmässigen Gebrauch einzelner Kräfte, er vermag das Ausserordentliche durch Verbindung mehrerer Fähigkeiten; aber das Einzige, ganz Unerwartete leistet er nur, wenn sich die sämtlichen Eigenschaften gleichmässig in ihm vereinigen. Das letzte war das glückliche Los der Alten, besonders der Griechen in ihrer besten Zeit ...

Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, ... (fühlt) er sich in der Welt als in einem grossen, schönen würdigen und werten Ganzen ... das harmonische Behagen (gewährt) ihm ein reines freies Entzücken ...

Wirft sich der Neuere ... fasst bei jeder Betrachtung ins Unendliche, um zuletzt, wenn es ihm glückt, auf einen beschränkten Punkt wieder zurückzukehren (i.e., his contemplation of the world tends to be severed from the act of acting as a whole, pure consciousness, etc. — and thus his relations to the world, as well as the contemplated object's relations in itself (i.e., as a whole) and to the world, are not organized into a whole and therefore not knowable as such; or the outer world tends not to be a whole for him, his inner life and contemplated external objects not members of a whole (and the infinite sphere (das Unendliche) he "throws himself into" is not the true infinity of the life of the world, but, we might say, a false infinity of an unending plurality of accidental observations and objects)), *so fühlten die Alten, ohne weitem Umweg, sogleich ihre einzige Behaglichkeit innerhalb der lieblichen Grenzen der schönen Welt* (i.e., the Greek found immediately (sogleich, ohne weitem Umweg) "einen beschränkten Punkt" — the middle point or principle of wholeness of the inner life and life of the world, but as necessarily limited (begrenzt, beschränkt) in its manifestations). Hieher waren sie gesetzt, hiezu berufen, hier fand ihre Tätigkeit Raum, ihre Leidenschaft Gegenstand und Nahrung.

Warum sind ihre Dichter und Geschichtschreiber die Bewunderung des Einsichtigen, die Ver zweiflung des Nacheifernden, als weil jene handelnden Personen, die aufgeführt werden, an ihrem eigenen Selbst, an dem engen Kreise ihres Vaterlands, an der bezeichneten Bahn des eigenen sowohl als des mitbürgerlichen Lebens einen so tiefen Anteil nahmen, mit allem Sinn, aller Neigung, aller Kraft auf die Gegenwart wirkten; daher es einem gleichgesinnten Darsteller nicht schwerfallen konnte, eine solche Gegenwart zu verewigen.

Das, was geschah, hatte für sie den einzigen Wert, so wie für uns nur dasjenige, was gedacht oder empfunden worden, einigen Wert zu gewinnen scheint (i.e., thoughts or feelings, abstracted from (true or perfect) activity — and therefore with only the appearance (Schein) of worth).

Nach einerlei Weise lebte der Dichter in seiner Einbildungskraft, der Geschichtschreiber in der politischen, der Forscher in der natürlichen Welt. Alle hielten sich am Nächsten, Wahren Wirklichen fest ... Der Mensch und das Menschliche wurden am wertesten geachtet, und alle seine innern, seine äussern Verhältnisse zur Welt mit so grossem Sinne dargestellt als angeschaut. (13 416-418; partially quoted, pp. 56, 57, 59, 76, 77, 113, 117-118, 154, 205, 209, 211)

England:

(Die Engländer haben) eben die Courage ..., das zu sein, wozu die Natur sie gemacht hat. Es ist an ihnen nichts verbildet und verbogen, es sind an ihnen keine Halbheiten und Schiefheiten, sondern, wie sie auch sind, es sind immer durchaus komplette Menschen. Auch komplette Narren mitunter, das gebe ich von Herzen zu; allein es ist doch was und hat doch auf der Waage der Natur immer einiges Gewicht.

Das Glück der persönlichen Freiheit, das Bewusstsein des englischen Names und welche Bedeutung ihm bei andern Nationen beiwohnt, kommt schon den Kindern zugute, so dass sie sowohl in der Familie als in den Unterrichtsanstalten mit weit grösserer Achtung behandelt werden und einer weit glücklicheren Entwicklung geniessen als bei uns Deutschen. (24 688);

Der geistreiche Brite sieht sich von Jugend auf von einer bedeutenden Welt umgeben, die alle seine Kräfte anregt; er wird früher oder später gewahr, dass er allen seinen Verstand zusammennehmen muss, um sich mir ihr abzufinden. (10 633-634);

Alle Engländer sind als solche ohne eigentliche Reflexion (i.e., while the English do have "reiner Menschenverstand" emerging from the act of acting as a whole, pure consciousness (9 625 below; cf. pp. 479-480), there is such an emphasis on activity in English culture, such strong stimulation from the "bedeutende Welt" around him, that the typical Englishman tends to neglect to develop conscious knowledge of the world, does not enjoy in this sense a "ruhige Ausbildung"); die Zerstreuung und der Parteigeist lassen sie zu keiner ruhigen Ausbildung kommen. Aber sie sind gross als praktische Menschen. (24 148);

Die Engländer werden uns beschämen durch reines Menschenverstand ... (9 625);

Der Engländer ist Meister, das Entdeckte gleich zu nutzen, bis es wieder zu neuer Entdeckung und frischer Tat führt. (9 576)

France:

Die Franzosen haben bisher immer den Ruhm gehabt, die geistreichste Nation zu sein ... (24 260)

Die Franzosen haben Verstand und Geist, aber kein Fundament und keine Pietät. Was ihnen im Augenblick dient, was ihrer Partei zugute kommen kann, ist ihnen das Rechte. (24 125);

... nehmen die Franzosen selten ein Werk mit so reiner Neigung auf wie wir; sie bequemen sich nicht gern zu dem Standpunkt des Autors, sondern sie finden selbst bei dem Besten immer leicht etwas, das nicht nach ihrem Sinne ist und das der Autor hätte sollen anders machen. (24 265);

Die Franzosen bleiben immer wunderlich und merkwürdig, nur muss der Deutsche nicht glauben, dass er irgend etwas gründlich für sie tun könne; sie müssen erst alles, was es auch sei, sich nach ihrer Weise zurechte machen. (Erg Bd 2 561);

Die französische Nation ist die Nation der Extreme; sie kennt in nichts Mass. Mit gewaltiger moralischer und physischer Kraft ausgestattet, konnte das französische Volk die Welt heben, wenn es den Zentralpunkt zu finden vermöchte (i.e., the "Zentralpunkt" or middle point of the *world of culture*, the whole of true or perfect works from all nations or cultures; but the French tend to have no pure inclination (reine Neigung) to form true conscious knowledge of these other cultures and nations, assimilate and understand them always in accordance with their individual particularities and the particularities of French culture generally), es scheint aber nicht zu wissen, das, wenn man gewisse Lasten heben will, man ihre Mitte auffinden muss. (23 695);

Der Franzose ist ein geselliger Mensch, er lebt und wirkt, er steht und fällt in Gesellschaft. (15 1058-1059)

16th century:

... sollten wir ... einen Blick auf das sechzehnte Jahrhundert (werfen), so würden wir seine beiden Hälften voneinander deutlich unterschieden finden. In der ersten zeigt sich eine hohe Bildung, die aus Gründlichkeit, Gewissenhaftigkeit, Gebundenheit und Ernst hervortritt. Sie ruht auf der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts. Was in dieser geboren und erzogen ward, glänzt nunmehr in seinem ganzen Wert, in seiner vollen Würde, und die Welt erlebt nicht leicht wieder eine solche Erscheinung. Hier zeigt sich zwar ein Konflikt zwischen Autorität und Selbsttätigkeit, aber noch mit einem gewissen Masse. Beide sind noch nicht voneinander getrennt, beide wirken aufeinander, tragen und erheben sich.

In der zweiten Hälfte wird das Streben der Individuen nach Freiheit schon viel stärker. Schon ist es jedem bequem, sich an dem Entstandenen zu bilden, das Gewonnene zu genießen, die freigemachten Räume zu durchlaufen; die Abneigung vor Autorität wird immer stärker, und wie einmal in der Religion protestiert worden, so wird durchaus und auch in den Wissenschaften protestiert, so dass Baco von Verulam zuletzt wagen darf, mit dem Schwamm über alles hinzufahren, was bisher auf die Tafel der Menschheit verzeichnet worden war. (16 414-415)

18th century:

Bei seinen grossen Verdiensten hegte und pflegte es (i.e., the 18th century) manche Mängel und tat den vorhergehenden Jahrhunderten, besonders den weniger ausgebildeten, gar mannigfaltiges Unrecht. Mann kann es in diesem Sinne wohl das selbstkluge nennen, indem es sich auf eine gewisse klare Verständigkeit sehr viel einbildete und alles nach einem einmal gegebenen Massstabe abzumessen sich gewöhnte. Zweifelsucht und entscheidendes Absprechen wechselten mit einander ab, um eine und dieselbe Wirkung hervorzubringen: eine dünkelfhafte Selbstgenügsamkeit und ein Ablehnen alles dessen, was sich nicht sogleich erreichen noch überschauen liess.

Wo findet sich Ehrfurcht für hohe unerreichbare Forderungen? Wo das Gefühl für einen in unergründliche Tiefe sich senkenden Ernst? Wie selten ist die Nachsicht gegen kühnes misslungenes Bestreben! wie selten die Geduld gegen den langsam Werdenden! (16 413)

19th century:

... das neunzehnte Jahrhundert auf dem Wege ist, gedachten Fehler des vorangegangenen (see above) wiedergutzumachen, wenn es nur nicht in den entgegengesetzten sich zu verlieren das Schicksal hat (i.e., the 19th century generally, or the first part of it (see 23 625 below), lacks "klare Verständigkeit," development of the understanding (cf. pp. 492-493), decided activity (Entschiedenheit), cultural unity or norms (Massstäbe) acceptable to all, has too much emphasis on the incommensurable aspects of human nature and experience (without the deeper understanding of these emerging from pure consciousness), too much patience or understanding for failure or mediocrity (or again, no cultural norms, no conception of the higher life (das Höhere) of the world of culture (cf. pp. 554-605)). (16 414);

... alles ... ist jetzt ultra, alles transzendiert unaufhaltsam, im Denken wie im Tun. Niemand kennt sich mehr, niemand begreift das Element worin er schwebt und wirkt (i.e., the world of culture), niemand den Stoff den er bearbeitet. Von reiner Einfalt kann die Rede nicht sein; einfältiges Zeug gibt es genug.

Junge Leute werden viel zu früh aufgeregt und dann im Zeitstrudel fortgerissen; Reichtum und Schnelligkeit ist was die Welt bewundert und wornach jeder strebt; Eisenbahnen, Schnellposten, Dampfschiffe und alle mögliche Fazilitäten der Kommunikation sind es worauf die gebildete Welt ausgeht, sich zu überbieten, zu überbilden und dadurch in der Mittelmässigkeit zu verharren. Und das ist ja auch das Resultat der Allgemeinheit, dass eine mittlere Kultur gemein werde ...

Eigentlich ist es das Jahrhundert für die fähigen Köpfe, für leichtfassende praktische Menschen, die, mit einer gewissen Gewandtheit ausgestattet, ihre Superiorität über die Menge fühlen, wenn sie

gleich selbst nicht zum Höchsten begabt sind (i.e., are not themselves higher (höhere) individuals (pp. 557-575)). Lass uns soviel als möglich an der Gesinnung halten in der wir herankamen, wir werden, mit vielleicht noch wenigen, die Letzten sein einer Epoche die sobald nicht wiederkehrt. (23 633-634; Goethe nevertheless saw also the possibility that the higher individuals of the 19th century, those whose actions transcend in significance for the life of the world of culture the limits of their particular nationality, could usher into existence a “new era”; in this process, the difficulties of the early 19th century would be alleviated, or rather, the circumstances giving rise to these difficulties (mass communication and transport, universal education, etc.) would take on a new, positive significance in the construction of that future era (cf. again, pp. 584-596));

(Goethe) wies ... nach, wie die angeborenen Verschiedenheiten der Begriffe und Gefühle oder besser gesagt, der Weise zu begreifen und zu fühlen, welche sowohl ganzen Stämmen als einzelnen Menschen eigentümlich, ... sich mit der Zeit bei der blinden Menge zu unübersteiglichen Grenzen gestalten, welche die Menschheit ... zerteilen ... Daraus gehe nun für die Höhergebildeten ... die Pflicht hervor, ebenso mildernd und versöhnend auf die Beziehungen der Völker einzuwirken wie die Schifffahrt zu erleichtern oder Wege über Gebirge zu bahnen. Der Freihandel der Begriffe und Gefühle steigere ebenso wie der Verkehr in Produkten und Bodenerzeugnissen den Reichtum und das allgemeine Wohlbefinden der Menschheit. Dass das bisher nicht geschehen sei, liege an nichts anderem als daran, dass die internationale Gemeinsamkeit keine festen moralischen Gesetze und Grundlagen habe, welche doch im Privatverkehre die unzähligen individuellen Verschiedenheiten zu mildern und in ein mehr oder minder harmonisches Ganzes zu verschmelzen vermögen.⁸⁴ Goethe gab freilich nicht an, woher diese Grundlagen und Gesetze kommen sollen ...

... Goethe meint, dass unser neunzehntes Jahrhundert nicht einfach die Fortsetzung der früheren sei (i.e., in the sense of a (relatively) continuous development out of the previous century, with little immediate qualitative difference), sondern zum Anfang einer neuen Ära bestimmt scheine. Denn solche grosse Begebenheiten, wie sie die Welt in seinen ersten Jahren erschütterten, könnten nicht ohne grosse, ihnen entsprechende Folge bleiben, wenngleich diese wie das Getreide aus der Saat langsam wachsen und reifen. (23 624-625)

6c) concrete notions of particular religions, intellectual movements, great ideas or thoughts, mythologies, seminal literary works, and so forth, arising through the actions of one individual or a number of individuals, positively or substantively uniting — that is to say, of worth, meaning or significance to, fruitful for, creatively recreated by — multiplicities of individuals in multiple forms of activity, nations and temporal eras in the life of the world of culture as a whole:

Greek mythology:

Die Gegenstände des Epos und der Tragödie sollten rein menschlich, bedeutend ... sein: die Personen stehen am besten auf einem gewissen Grade der Kultur, wo die Selbsttätigkeit noch auf sich allein angewiesen ist, wo man nicht moralisch, politisch, mechanisch, sondern persönlich wirkt. Die Sagen aus der heroischen Zeit der Griechen waren in diesem Sinne den Dichter besonders günstig. (14 367-368; pp. 300-301);

... die griechische Mythologie einen unerschöpflichen Reichtum göttlicher und menschlicher Symbole darbietet. (10 700);

⁸⁴ In many respects, it can be asserted that Goethe's diagnosis here of the 19th century is even more applicable to the late 20th century (or that he observed a process reaching its culmination in the late 20th century) — in particular following the dissolution of the socialist systems, the “triumph” of Western capitalistic materialism and technology — a judgement pointing to the relevance or significance of Goethe's philosophy of human existence and activity as a whole for the contemporary world.

See the Conclusion of this Dissertation, pp. 611-619.

Homer:

Im Homer reflektiert sich die Menschenwelt noch einmal im Olym und schwebt wie eine Fata Morgana über der irdischen. Diese Spiegelung tut in jedem poetischen Kunstwerk wohl, weil sie gleichsam eine Totalität hervorbringt und wirklich ein Menschenbedürfnis ist. (22 433; partially quoted, p. 55);

Wir sahen ... in (Homers) Gedichten ... die abgespiegelte Wahrheit einer uralten Gegenwart (i.e., that moment (Augenblick, Gegenwart) in which the creative individual acts as a whole in the eternal life of the world) ... (10 588);

Was den Homer betrifft, ist mir wie eine Decke von den Augen gefallen. Die Beschreibungen, die Gleichnisse etc. kommen uns poetisch vor und sind doch unsäglich natürlich, aber freilich mit einer Reinheit und Innigkeit gezeichnet, vor der man erschrickt. (11 352);

Der für dichterische und bildnerische Schöpfungen empfängliche Geist fühlt sich dem Altertum gegenüber in den anmutigst-ideellen Naturzustand versetzt, und noch auf den heutigen Tag haben die Homerischen Gesänge die Kraft, uns wenigstens für Augenblicke vor der furchtbaren Last zu befreien, welche die Überlieferung von mehrern tausend Jahren auf uns gewälzt hat. (9 587);

Homers Gedichte sind von jeher die reichste Quelle gewesen, aus welcher die Künstler Stoff zu Kunstwerken geschöpft haben. (JA 33 263);

Wir andern Nachpoeten müssen unserer Altvordern, Homer, Hesiods u. a. m. Verlassenschaft als urkanonische Bücher verehren; als vom heiligen Geist Eingeegebenen beugen wir uns vor ihnen und unterstehen uns nicht, zu fragen: woher, noch wohin? (21 242)

The Bible, Plato and Aristotle:

In der Kultur der Wissenschaften haben die Bibel, Aristoteles und Plato hauptsächlich gewirkt und auf diese drei Fundamente kommt man immer wieder zurück. (22 484; p. 303);

... müssen wir dreier Hauptmassen gedenken, welche die grösste, entschiedenste, ja oft eine ausschliessende Wirkung hervorgebracht haben, der Bibel, der Werke Platos und Aristoteles. Jene grosse Verehrung, welche der Bibel von vielen Völkern und Geschlechtern der Erde gewidmet worden, verdankt sie ihrem innern Wert (i.e., as manifestation of the principle of wholeness in the life of the world:). Sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volks zum Symbol aller übrigen aufstellte, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger Entwicklungen, notwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äussersten Ewigkeiten hinausführt (i.e., occurrences that are *simultaneously* earthly and spiritual, necessary and accidental, are followed out in all their consequences (Folgen) in the history of this people — these consequences themselves being conceived as both necessary and accidental, inwardly and outwardly determined, or eternally and temporally determined, etc.).

Wer das menschliche Herz, den Bildungsgang der einzelnen kennt, wird nicht in Abrede sein, dass man einen trefflichen Menschen tüchtig heraufbilden könnte, ohne dabei ein anderes Buch zu brauchen als etwa Tschudis schweizerische oder Aventins bayerische Chronik. Wieviel mehr muss also die Bibel zu diesem Zwecke genügen, da sie das Musterbuch zu jenen erstgenannten gewesen, da das Volk, als dessen Chronik sie sich darstellt, auf die Weltbegebenheiten so grossen Einfluss ausgeübt hat und noch ausübt (i.e., the Bible's greater significance for the development of an individual arises in part because of its significance or worth for — and thus relations to — the life of the world of culture as a whole (the individual's development including, as we have seen, the determination that he must form as many notions as he can of this cultural whole (pp. 210-211; cf. also pp. 584-594 in the discussion of the higher life)).

Es ist uns nicht erlaubt, hier ins einzelne zu gehen; doch liegt einem jeden vor Augen, wie in beiden Abteilungen dieses Wichtigen Werkes der geschichtliche Vortrag mit dem Lehrvortrage dergestalt innig verknüpft ist, dass einer dem andern auf- und nachhilft, wie vielleicht in keinem andern Buche. Und was den Inhalt betrifft, so wäre nur wenig hinzufügen, um ihn bis auf den heutigen Tag durchaus vollständig zu machen. Wenn man dem Alten Testamente einen Auszug aus Josephus beifügte, um die jüdische Geschichte bis zur Zerstörung Jerusalems fortzuführen; wenn man, nach der Apostelgeschichte, eine gedrängte Darstellung der Ausbreitung des Christentums und der Zerstreuung des Judentums durch die Welt, bis auf die letzten treuen Missionsbemühungen apostelähnlicher Männer ...; wenn man vor der Offenbarung Johannis die reine christliche Lehre im Sinne des Neuen Testaments zusammengefasst aufstellte, um die verworrene Lehrart der Episteln zu entwirren und aufzuhellen (cf. the statements concerning Christianity, pp. 318-321): so verdiente dieses Werk gleich gegenwärtig wieder in seinen alten Rang einzutreten, nicht nur als allgemeines Buch, sondern auch als allgemeine Bibliothek der Völker zu gelten, und es würde gewiss, je höher die Jahrhunderte an Bildung steigen, immer mehr zum Teil als Fundament, zum Teil als Werkzeug der Erziehung, freilich nicht von naseweisen, sondern von wahrhaft weisen Menschen genutzt werden können (interesting here is the way Goethe explains the imperfect effect of the Bible on the contemporary world, or its limitations for the contemporary world — or more precisely, for "wahrhaft weise" contemporary individuals, not only in the New Testament's failure to more precisely indi-

cate the pure (reine) doctrine of Christianity, but in its incompleteness with respect to historical events of the Old and New Testament worlds known to contemporary individuals).

Die Bibel an sich selbst, und dies bedenken wir nicht genug, hat in der ältern Zeit fast gar keine Wirkung gehabt. Die Bücher des Alten Testaments fanden sich kaum gesammelt, so war die Nation, aus der sie entsprungen, völlig zerstreut; nur der Buchstabe war es, um den die Zerstreuten sich sammelten und noch sammeln. Kaum hatte man die Bücher des Neuen Testaments vereinigt, als die Christenheit sich in unendliche Meinungen spaltete. Und so finden wir, dass sich die Menschen nicht sowohl mit dem Werke als an dem Werke sich beschäftigten und sich über die verschiedenen Auslegungsarten entzweiten, die man auf den Text anwenden, die man dem Text unterstehen, mit denen man ihn zudecken konnte.

Hier werden wir nun veranlasst, jener beiden trefflichen Männer (i.e., Plato and Aristotle) zu gedenken, die wir oben genannt. ...

Plato verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist ... (etc., see pp. 274-275)

Aristoteles hingegen steht zu der Welt wie ein Mann ... (etc., see p. 255)

Wenn ein Paar solcher Männer, die sich gewissermassen in die Menschheit teilten, als getrennte Repräsentanten herrlicher, nicht leicht zu vereinender Eigenschaften auftraten; wenn sie das Glück hatten, sich vollkommen auszubilden, das an ihnen Ausgebildete vollkommen anzusprechen, und nicht etwa in kurzen lakonischen Sätzen gleich Orakelsprüchen, sondern in ausführlichen, ausgeführten, mannigfaltigen Werken; wenn diese Werke zum Besten der Menschheit übrig blieben und immerfort mehr oder weniger studiert und betrachtet wurden: so folgt natürlich, dass die Welt, insofern sie als empfindend und denkend anzusehen ist, genötigt war, sich einem oder dem andern hinzugeben, einen oder den andern als Meister, Lehrer, Führer anzuerkennen.

Diese Notwendigkeit zeigte sich am deutlichsten bei Auslegung der Heiligen Schrift. Diese, bei der Selbständigkeit, wunderbaren Originalität, Vielseitigkeit, Totalität, ja Unermesslichkeit ihres Inhalts, brachte keinen Massstab mit, wonach sie gemessen werden konnte; er musste von aussen gesucht und an sie angelegt werden, und das ganze Chor derer, die sich deshalb versammelten, Juden und Christen, Heiden und Heilige, Kirchenväter und Ketzer, Konzilien und Päpste, Reformatoren und Widersacher, sämtlich, indem sie auslegen und erklären, verknüpfen oder supplieren, zurechtlegen oder anwenden wollten, taten es aus platonische oder aristotelische Weise, bewusst oder unbewusst ...

Wie bei Erklärung und Benutzung der heiligen Schriften, so auch bei Erklärung, Erweiterung und Benutzung des wissenschaftlich Überlieferungen, teilte sich das Chor der Wiss- und Kenntnis begierigen in zwei Parteien. Betrachten wir die afrikanischen, besonders ägyptischen neuern Weisen und Gelehrten, wie sehr neigt sich dort alles nach der platonischen Vorstellungsart. Bemerken wir die Asiaten, so finden wir mehr Neigung zur aristotelischen Behandlungsweise, wie es später bei den Arabern besonders auffällt.

Ja wie die Völker, so teilen sich auch Jahrhunderte in die Verehrung des Plato und Aristoteles, bald friedlich, bald in heftigem Widerstreit ... (16 344-348)

The Bible:

Ich weiss nicht, ob man die Göttlichkeit der Bibel einem beweisen kann, der sie nicht fühlt, wenigstens halte ich es für unnötig. (4 130);

Es gibt zwei Standpunkte, von welchen aus die biblischen Dinge zu betrachten. Es gibt den Standpunkt einer Art Urreligion, den der reinen Natur und Vernunft, welcher göttlicher Abkunft (cf. Goethe's statements on religion generally, pp. 304-306). Dieser wird ewig derselbige bleiben ... Sodann gibt es den Standpunkt der Kirche, welcher menschlicher Art. Er ist gebrechlich, wandelbar und im Wandel begriffen; doch auch er wird in ewiger Umwandlung dauern ... (24 769; fuller context, pp. 319-320);

... in dem alten und neuen Testament das Symbol des grossen sich immer wiederholenden Weltwesens. Dort das Gesetz, das nach Liebe strebt, hier die Liebe, die gegen das Gesetz zurückstrebt und es erfüllt, aber nicht aus eigener Macht und Gewalt, sondern durch den Glauben (i.e., on the one hand, manifestations of the law or principle of wholeness; and on the other, assimilation and creative recreation of the former through spiritual love and belief in the principle of wholeness as underlying the life of the world); und zwar (i.e., as represented in the New Testament) durch den ausschliesslichen Glauben, an den allverkündigten und alles bewirkenden Messias. (21 196; p. 272);

Ich bin überzeugt, dass die Bibel immer schöner wird, je mehr man sie versteht, das heisst, je mehr man einsieht und anschaut, dass jedes Wort, das wir allgemein auffassen und im besondern auf uns anwenden, nach gewissen Umständen, nach Zeit- und Ortsverhältnissen einen eignen, besondern, unmittelbar individuellen Bezug gehabt hat (i.e., not only in the sense; 'each word of the Bible must be understood in terms of an outer determination in terms of which its inner determination expresses itself'; but: 'the onlooking individual understands the Bible in particular cases by applying (wendet an) them to himself, assimilating them in his own manner (nach seiner eigenen Weise), in accordance with the outer determination, particular or accidental nature, of *his* individuality and existence — this understanding emerging out of the conviction (Überzeugung) or certain-

ty (Gewissheit) that each word *will* be found to have had — or has ideally — an “unmittelbar individuellen Bezug” for him). (9 589);

Deshalb ist die Bibel ein ewig wirksames Buch, weil, solange die Welt steht, niemand auftreten und sagen wird: Ich begreife es im Ganzen und verstehe es im Einzelnen (i.e., the Bible is a whole (Ganzes), but as such ultimately incommensurable — as is therefore the relation of the parts of the Bible to each other in constituting this whole). Wir aber sagen bescheiden: Im Ganzen ist es ehrwürdig und im Einzelnen anwendbar (i.e., and the parts of the Bible are in this sense, as indicated in the preceding quotation, understandable). (9 534);

Wenn nur die Menschen ... das Rechte, nachdem es gefunden, nicht wieder umkehrten und verdüsterten, so wäre ich zufrieden; denn es täte der Menschheit ein Positives not, das man ihr von Generation zu Generation überlieferte, und es wäre doch gut, wenn das Positive zugleich das Rechte und Wahre wäre. In dieser Hinsicht sollte es mich freuen, wenn man aufs reine käme (i.e., understood this true positive particularity in its pure determination) und sodann im Rechten beharrte und nicht wieder transzendierte (i.e., through the one-sided exertion of conscious understanding alone), nachdem im Fasslichen alles getan worden. Aber die Menschen können keine Ruhe halten, und ehe man es sich versieht, ist die Verwirrung wieder obenauf.

So rütteln sie jetzt an den fünf Büchern Moses, und wenn die vernichtende Kritik irgend schädlich ist, so ist sie es in Religionsachen; denn hiebei beruht alles auf dem Glauben, zu welchem man nicht zurückkehren kann, wenn man ihn einmal verloren hat (cf. 10 154, p. 305: belief here refers to the universal belief in the principle of wholeness as specified in the particular articles of belief of a particular religion). (24 238-239; partially quoted, p. 163);

... echt oder unecht sind bei Dingen der Bibel gar wunderliche Fragen. Was ist echt als das ganz Vortreffliche, das mit der reinsten Natur und Vernunft in Harmonie steht und noch heute unserer höchsten Entwicklung dient! Und was ist unecht als das Absurde, Hohle und Dumme, was keine Frucht bringt, wenigstens keine gute! Sollte die Echtheit einer biblischen Schrift durch die Frage entschieden werden: ob uns durchaus Wahres überliefert worden (i.e., literally or historically true, truth of the letter, as opposed to spiritual truth), so könnte man sogar in einigen Punkten die Echtheit der Evangelien bezweifeln, wovon Markus und Lukas nicht aus unmittelbarer Ansicht und Erfahrung, sondern erst spät nach mündlicher Überlieferung geschrieben, und das letzte, von dem Jünger Johannes, erst im höchsten Alter. Dennoch halte ich die Evangelien alle vier für durchaus echt, denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person ausging ... (24 770; continuation below)

Christianity:

... eine() Hoheit ..., die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. (24 770);

Jedes Auftreten von Christus, jede seiner Äusserungen gehen dahin, das Höhere (i.e., the higher life (Höhere) of the life of the world of culture (pp. 554-605)) *anschaulich zu machen* (i.e., as symbol or reflection of this higher life, and thus of the life of the world generally). *Immer von dem Gemeinen* (i.e., human nature and existence as conditioned, limited, etc., or as not participating in the life of the world (pp. 20-42) *steigt er hinauf, hebt er hinauf* (i.e., raises (hebt) the common sphere to the life of the world generally, or higher life in particular, through his symbols, manifestations of the principle of wholeness, acting as a whole, “Steigerung” (pp. 63-64, 584-594)) ... (21 946; cf. pp. 320-322 below on the sacraments);

Das Christentum ist so tief in der menschlichen Natur und ihrer Bedürftigkeit begründet, dass auch in dieser Beziehung mit Recht zu sagen ist: Des Herrn Wort blenibet ewiglich. (22 654);

Mag die geistige Kultur (i.e., the world of culture) ... immer fortschreiten, (mag) ... der menschliche Geist sich erweitern (i.e., through greater and greater individual assimilation of the world of culture) — über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen!

Je tüchtiger aber wir Protestanten in edler Entwicklung voranschreiten, desto schneller werden die Katholiken folgen. ... Auch das leidige protestantische Sektenwesen wird aufhören ... (on Catholicism and Protestantism, see pp. 320-323) Denn sobald man die reine Lehre und Liebe Christi, wie sie ist, wird begriffen und in sich eingelebt haben, so wird man sich als Mensch gross und frei fühlen und auf ein bisschen so oder so im äusseren Kultus nicht mehr sonderlichen Wert legen.

Auch werden wir alle nach und nach aus einem Christentum des Wortes und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und Tat kommen (i.e., this progression being a necessary moment in the understanding of Christ's pure teaching (reine Lehre), or the pure understanding of that teaching, and as such not peculiar to a given temporal era). (24 771-772);

Ich (i.e., Wilhelm, visiting the picture galleries of the Pedagogical Province in the *Wanderjahre*) finde, sagte er zu seinem Führer, in diesem Geschichtsgang eine Lücke. Ihr habt den Tempel Jerusalems zerstört und das Volk zerstreut, ohne den göttlichen Mann aufzuführen, der kurz vorher daselbst noch lehrte, dem sie noch kurz vorher kein Gehör geben wollten.

Dies zu tun ... wäre ein Fehler gewesen. Das Leben dieses göttlichen Mannes ... steht mit der Weltgeschichte seiner Zeit in keiner Verbindung. Es war ein Privatleben, seine Lehre eine Lehre für die Einzelnen. Was Völkermassen und ihren Gliedern öffentlich begegnet, gehört der Weltgeschichte, der Weltreligion (i.e., religion generally, or all particular religions, as outwardly determined, impure, limited or conditioned (cf. pp. 304-306, and the statements below dealing with this aspect of Christianity) — termed here the “first religion” (erste)), welche wir für die erste halten. Was dem Einzelnen innerlich begegnet, gehört zur zweiten Religion, zur Religion der Weisen: eine solche war die, welche Christus lehrte und übte, so lange er auf Erde umherging. Deswegen ist hier das Äussere abgeschlossen und ich eröffne euch nun das Innere (i.e., the previous outer picture gallery dealt with the Old Testament religion — the placement of the two galleries indicating that the Jewish religion provided the outer or positive form for Christianity in its inner or ideal significance). Eine Pforte tat sich auf und sie traten in eine ähnliche Galerie, wo Wilhelm sogleich die Bilder der zweiten heiligen Schriften erkannte. ...

Ihr seht, sagte der Begleiter, ... hier weder Taten noch Begebenheiten, sondern Wunder und Gleichnisse (i.e., the former images and thus this form of Christ's teaching in its ideal significance for Goethe — represent the incommensurable nature of all true or perfect moments of the life of the world, as well as the act of “Steigerung,” acting as a whole, infusing the sphere of accident or conditionality with the unconditioned necessity of the principle of wholeness, resulting in the production of a true or perfect work; the latter images represent the symbolic nature of such works, as manifestations of the principle of wholeness and images of each other in the life of the world, as well as the true or perfect work as specification of the principle of wholeness in the sphere of accident or conditionality — “das Gemeine”:.). ... Jene machen das Gemeine ausserordentlich, diese das Ausserordentliche gemein. ... Es ist (i.e., for example) nichts gemeiner und gewöhnlicher als Krankheit und körperliche Gebrechen; aber diese durch geistige, oder geistigen ähnliche Mittel aufheben, lindern, ist ausserordentlich und eben daher entsteht das Wunderbare des Wunders, dass das Gewöhnliche und das Ausserordentliche, das Mögliche und das Unmögliche eins werden. Bei dem Gleichnisse, bei der Parabel, ist das Umgekehrte: hier ist der Sinn, die Einsicht, der Begriff das Hohe, das Ausserordentliche, das Unerreichbare. Wenn dieser sich in einem gemeinen, gewöhnlichen, fasslichen Bilde verkörpert, so dass er uns als lebendig, gegenwärtig, wirklich entgegen tritt, dass wir ihn uns zueignen, ergreifen, festhalten, mit ihm wie mit unsersgleichen umgehen können, das ist denn auch eine zweite Art von Wunder ... Hier ist die lebendige Lehre ausgesprochen, die Lehre, die keinen Streit erregt; es ist keine Meinung über das, was recht oder unrecht ist; es ist das Rechte oder Unrechte unwidersprechlich selbst.

... Wilhelm (äusserte) eine Bedenklichkeit ..., dass man hier eigentlich nur bis zum Abendmahle, bis zum Scheiden des Meisters von seinen Jüngern, gelangt sei. ...

Wir sondern, versetzte der Älteste, bei jedem Unterricht, bei aller Überlieferung sehr gerne, was nur möglich zu sondern ist; denn dadurch allein kann der Begriff des Bedeutenden ... entspringen. ... (Und) so haben wir auch hier das Leben jenes vortrefflichen Mannes ganz von dem Ende desselben abge sondert. Im Leben erscheint er als ein wahrer Philosoph, ... als ein Weiser im höchsten Sinne. Er steht auf seinem Punkte fest; er wandelt seine Strasse unverrückt, und indem er das Niedere zu sich heraufzieht, indem er die Unwissenden, die Armen, die Kranken seiner Weisheit, seines Reichthums, seiner Kraft theilhaftig werden lässt und sich deshalb ihnen gleich zu stellen scheint, so verleugnet er nicht von der andern Seite seinen göttlichen Ursprung; er wagt sich Gott gleich zu stellen, ja sich für Gott zu erklären. Auf diese Weise setzt er von Jugend auf seine Umgebung in Erstaunen, gewinnt einen Theil derselben für sich, regt den andern gegen sich auf und zeigt allen, denen es um eine gewisse Höhe im Lehren und Leben zu thun ist, was sie von der Welt zu erwarten haben. Und so ist sein Wandel für den edlen Theil der Menschheit noch belehrender und fruchtbarer als sein Tod ... (8 176-178);

Bald nach ihrer Entstehung und Verbreitung litt die christliche Religion durch sinnige und unsinnige Ketzereien, sie verlor ihr ursprüngliches Reine. Als sie aber gar rohe Völker und verderbte Gesittete bändigen und beherrschen sollte, waren derbe Mittel nötig; nicht Lehren, sondern Dienst bedürfte man. (21 198);

... gebührt der christlichen (Religion) das höchsten Lob, deren reiner, edler Ursprung sich immerfort dadurch betätigt, dass nach den grössten Verirrungen, in welche sie der dunkle Mensch hineinzog (i.e., as actually existing, outwardly determined, accidental or conditioned particular religion), eh man sich's versieht, sie sich in ihrer ersten lieblichen Eigentümlichkeit ... immer wieder hervortut. (3 439);

... gibt es zwei Standpunkte, von welchen aus die biblischen Dinge zu betrachten. Es gibt den Standpunkt einer Art Urreligion, den der reinen Natur und Vernunft, welcher göttlicher Abkunft. Dieser wird ewig derselbige bleiben und wird dauern und gelten, solange gottbegabte Wesen vorhanden.

Doch ist er nur für Auserwählte und viel zu hoch und edel, um allgemein zu werden. Sodann gibt es den Standpunkt der Kirche, welcher mehr menschlicher Art. Er ist gebrechlich (i.e., limited, conditioned, etc.), wandelbar und im Wandel begriffen; doch auch er wird in ewiger Umwandlung dauern, solange schwache menschliche Wesen sein werden (i.e., on the one side, through the recreation (Umwandlung) of its positive doctrines and dogmas by individuals acting in accord with the principle of wholeness, and on the other, the Church will last, continue to mediate between such individuals, the ideal life of the world of culture, and those individuals not participating in the life of the world (see following); on Goethe's thinking concerning an age where this mediation will no longer be necessary, as realization of the eschatological end purpose of history, see p. 377 (f. 93), 592-595). Das Licht ungetrübter göttlicher Offenbarung ist viel zu rein und glänzend, als dass es den armen gar schwachen Menschen gemäss und erträglich wäre. Die Kirche aber tritt als wohltätige Vermittlerin ein, um zu dämpfen und zu ermässigen, damit allen geholfen und damit vielen wohl werde. Dadurch dass der christlichen Kirche der Glaube beiwohnt, dass sie, als Nachfolgerin Christi, von der Last menschlicher Sünde befreien könne, ist sie eine sehr grosse Macht. Und sich in dieser Macht und diesem Ansehn zu erhalten und so das kirchliche Gebäude zu sichern, ist der christlichen Priesterschaft vorzügliches Augenmerk. (24 769-770; p. 317);

... der Konflikt, in welchen sich die Kirche, der öffentlich anerkannte Gottesdienst, nach zwei Seiten hin befindet und immer befinden wird ... Denn einmal liegt sie in ewigen Streit mit dem Staat, über den sie sich erheben, und sodann mit den einzelnen, die sie alle zu sich versammeln will. Der Staat von seiner Seite will ihr die Oberherrschaft nicht zugestehen, und die einzelnen widersetzen sich ihrem Zwangsrechte. Der Staat will alles zu öffentlichen allgemeinen Zwecken, der einzelne zu häuslichen, herzlichen, gemütlichen. (10 518);

Es ist gar viel Dummes in den Satzungen der Kirche. Aber sie will herrschen, und da muss sie eine bornierte Masse haben, die sich duckt und die geneigt ist, sich beherrschen zu lassen. Die hohe, reich dotierte Geistlichkeit fürchtet nichts mehr als die Aufklärung der untern Massen. Sie hat ihnen auch die Bibel lange genug vorenthalten, so lange als irgend möglich. (24 771);

Nicht allein bei uns, sondern in allen Ländern wird die Anzahl der denkenden Menschen, der wahren Gläubigen immer eine unsichtbare Kirche bleiben. (JA 36 9);

Es bleibt wahr: das Märchen von Christus ist Ursache, dass die Welt noch 10^m stehen kann und niemand recht zu Verstand kommt, weil es ebenso viel Kraft des Wissens, des Verstandes, des Begriffes braucht, um es zu verteidigen, als es zu bestreiten (i.e., both the Christian religion in and of itself, in its pure and ideal determination, as well as the history of this religion as simultaneously inwardly and outwardly determined, remain ultimately incommensurable). (Stein 3 280)

Catholicism, Protestantism and the Sacraments of the Church:

Der protestantische Gottesdienst hat zu wenig Fülle und Konsequenz, als dass er die Gemeinde zusammenhalten könnte; daher geschieht es leicht, dass Glieder sich von ihr absondern und entweder kleine Gemeinden bilden, oder, ohne kirchlichen Zusammenhang, nebeneinander geruhig ihr bürgerliches Wesen treiben. ...

Fehlt es dem protestantischen Kultus im ganzen an Fülle, so untersuche man das einzelne, und man wird finden, der Protestant hat zu wenig Sakramente, ja er hat nur eins, bei dem er sich tätig erweist, das Abendmahl: denn die Taufe sieht er nur an andern vollbringen ... Die Sakramente sind das Höchste der Religion, das sinnliche Symbol einer ausserordentlichen göttlichen Gunst und Gnade (i.e., as will become clear in the following, the sacraments are symbols of the life of the ideal world or whole of culture founded upon God, the universal spirit or principle of wholeness, symbols that are intelligible as such to mankind as a whole (das Gemeine), all individuals, regardless whether they participate themselves in the higher life of the world or not (cf. pp. 574, 590-593); more particularly, the multiplicity of sacraments, as developed in the Catholic Church, is a whole, a unified multiplicity each sacrament representing a general moment (hence the object of a general notion (pp. 325-341)) of the life of the world in terms of a central moment of human existence generally (birth, love, death, etc.), and as such, each simultaneously insuring the symbolic intelligibility of the others, or each being a necessary member of this whole of sacraments (just as one general notion of the life of the world is inextricably related to other general notions (pp. 339-340)), while conversely in this way "raising" or "elevating" human existence generally (das Gemeine) to the life of the world (cf. pp. 590-593), and thereby "keeping the community together" (die Gemeinde zusammenhalten) in a real or positive sense). In dem Abendmahle sollen die irdischen Lippen ein göttliches Wesen verkörpert empfangen und unter der Form irdischer Nahrung einer himmlischen teilhaftig werden (i.e., the Eucharist as symbolizing the animating (belebende), life-giving quality of the true or perfect works of the world of culture (pp. 93-94, 159-162) for each limited or conditioned particular individual). Dieser Sinn ist in allen christlichen Kirchen ebenderselbe, es werde nun das Sakrament mit mehr oder weniger Ergebung in das Geheimnis (i.e., the incommensurable universal principle of wholeness as indeed underlying the life of the world of culture *as a whole*, and as thereby entailing the spiritual or ideal significance of human existence generally as a

whole), mit mehr oder weniger Akkommodation an das, was verständlich ist (i.e., to conscious understanding alone — whereas the sacrament, as manifestation of the principle of wholeness generally, or as signifying a general moment of the life of the world, remains ultimately incommensurable), genossen; immer bleibt es eine heilige grosse Handlung ... Ein solches Sakrament dürfte aber nicht allein stehen; kein Christ kann es mit wahrer Freude, wozu es gegeben ist, geniessen, wenn nicht der symbolische oder sakramentalische Sinn in ihr genährt ist (i.e., the individual cannot understand the truth of this symbol, or himself perform this action in truth, when this one sacrament is not included amongst a plurality of sacraments embracing the totality of his existence). Er muss gewohnt sein, die innere Religion des Herzens (i.e., his acting in accord with the principle of wholeness) und die der äusseren Kirche (i.e., the dogmas, beliefs, practices, etc., of the Church generally, and its sacraments in particular), als vollkommen eins anzusehen, als das grosse allgemeine Sakrament (i.e., which habituation (Gewöhnung) then, or which insight into the general sense (allgemeiner Sinn) of all the sacraments, occurring through a series of sacramental acts in which inner life and one or the other of the sacraments as real or positive outer form, are perfectly fused (vollkommen eins), in accord with, and as manifestation of, the principle of wholeness), das sich wieder in so viel andere zergliedert und diesen Teilen seine Heiligkeit, Unzerstörlichkeit und Ewigkeit mitteilt.

Hier reicht ein jugendliches Paar sich einander die Hände, nicht zum vorübergehenden Gruss oder zum Tanze; der Priester spricht seinen Segen darüber aus, und als Band ist unauflöslich (i.e., the sacrament of marriage as symbol of the spiritual love bringing forth, through assimilation and creative recreation of the true or perfect works of others, a third thing (Drittes), something new (Neues) or higher (Höheres), a further true or perfect member of the world of culture (pp. 110 (f. 25), 167-171) — the relations (Band) of this new work to those other works being eternally preserved (unauflöslich) in the life of the world). Es währt nicht lange, so bringe diese Gatten ein Ebenbild an die Schwelle des Altars: es wird mit heiligem Wasser gereinigt und der Kirche dergestalt einverleibt, dass es diese Wohltat nur durch den ungeheuersten Abfall verscherzen kann (i.e., the sacrament of baptism as Symbol both of the new work's relations to the world of culture, as well as the creating individual's participation in the life of this cultural whole). Das Kind übt sich im Leben an den irdischen Dingen selbst heran, in himmlischen muss es unterrichtet werden. Zeigt sich bei der Prüfung, dass dies vollständig geschehen sei, so wird es nunmehr als wirklicher Bürger, als wahrhafter und freiwilliger Bekenner in den Schoss der Kirche aufgenommen, nicht ohne äussere Zeichen der Wichtigkeit dieser Handlung (i.e., the sacrament of confirmation as symbolizing, on the one hand, the individual's *continued* performance of true or perfect actions, or, as we shall see, fulfillment of the ideal determinations of his existence, of his duty (Pflicht) in life, attainment of true freedom (pp. 410-418); and on the other, his development, following pure consciousness, of true notions or knowledge of the life of the world). Nun ist er erst entschieden ein Christ, nun kennt er erst die Vorteile, jedoch auch die Pflichten. Aber inzwischen ist ihm als Menschen manches Wunderliche begegnet, durch Lehren und Strafen ist ihm aufgegangen, wie bedenklich es mit seinem Innern aussehe, und immerfort wird noch von Lehren und von Übertretungen die Rede sein; aber die Straft soll nicht mehr stattfinden. Hier ist ihm nun in der unendlichen Verworrenheit, in die er sich bei dem Widerstreit natürlicher und religiöser Forderungen verwickeln muss, ein herrliches Auskunftsmittel gegeben, seine Taten und Untaten, seine Gebrechen und seine Zweifel einem würdigen, eigens dazu bestellten Manne zu vertrauen, der ihn zu beruhigen, zu warnen, zu stärken, durch gleichfalls symbolische Strafen zu züchtigen und ihn zuletzt, durch ein völliges Auslöschen seiner Schuld, zu beseligen, und ihm rein und abgewaschen die Tafel seiner Menschheit wieder zu übergeben weiss (i.e., the sacrament of confession and penitence as symbol, first of all, of the individual's knowledge of the world of culture, and in particular, of the limitation or conditionality of his existence, of his relations to the world of culture, through the education (Erziehung, Bildung) of others generally, and then more properly in this regard, his direct personal relation to a master (Meister): pp. 194-199 (all true or perfect works (or through their works, the individuals creating them) have this educational influence on a given individual, but it arises preeminently in Goethe's view in personal contact with the master of a given form of activity)). So, durch mehrere sakramentliche Handlungen, welche sich wieder, bei genauer Ansicht, in sakramentliche kleinere Züge verzweigen, vorbereitet und rein beruhigt, kniet er hin, die Hostie zu empfangen; und dass ja das Geheimnis diese hohen Akts noch gesteigert werde, sieht er den Kelch nur in der Ferne, es ist kein gemeines Essen und Trinken, was befriedigt, es ist eine Himmlsspeise, die nach himmlischem Tranke durstig macht (i.e., the Eucharist as further symbolizing the fact that the individual must remain active, have an unending development in relation to the world, continue to assimilate and form notions of as many true or perfect works as he can (see the following)).

Jedoch glaube der Jüngling nicht, dass es damit abgetan sei; selbst der Mann glaube es nicht! Denn wohl in irdischen Verhältnisse gewöhnen wir uns zuletzt auf uns selber zu stehen, und auch da wollen nicht immer Kenntnisse, Verstand und Charakter hinreichen; in himmlischen Dingen dagegen lernen wir nie aus (i.e., not only the individual's existence and works, but his knowledge of the world of culture, remain always limited, conditioned, outwardly determined, partially impure or "earthly" (pp.

366-376)). Das höhere Gefühl in uns ... wird ... von so viel Äusserem bedrängt, dass unser eignes Vermögen wohl schwerlich alles darreicht, was zu Rat, Trost und Hülfe nötig wäre. Dazu aber verordnet findet sich nun auch jenes Heilmittel (i.e., the Eucharist) für das ganze Leben (i.e., the individual's continued partaking in the Eucharist signifying the fact that through continued assimilation of the world of culture, creative activity, forming of conscious notions — in short, through a truly unending development, the conditionality, limitation, outer determination and so forth of his existence, works and knowledge are counterbalanced or expiated in the life of the world) ...

Und was nun durch das ganze Leben so erprobt worden, soll an der Pforte des Todes alle seine Heilkräfte zehnfach tätig erweisen. Nach einer von Jugend auf eingeleiteten, zutraulichen Gewohnheit nimmt der Hinfällige jene symbolischen, deutsamen Versicherungen mit Inbrunst an, und ihm wird da, wo jede irdische Garantie verschwindet, durch eine himmlische für alle Ewigkeit ein seliges Daseins zugesichert. Er fühlt sich entschieden überzeugt, dass weder ein feindseliges Element, noch ein misswollender Geist ihn hindern könne, sich mit einem Verklärten Liebe zu umgeben, um in unmittelbaren Verhältnissen zur Gottheit an den unermesslichen Seligkeiten teilzunehmen, die von ihr ausfliessen (i.e., the sacrament of extreme unction as symbol of the unending fruitfulness, consequences or worth of the individual's true or perfect existence and works in the life of the world). ...

Aber alle diese geistigen Wunder entspriessen nicht, wie andere Früchte, dem natürlichen Boden ... Aus einer andern Region muss man sie herüberflehen, welches nicht jedem, noch zu jeder Zeit gelingen würde. Hier entspringt uns nun das höchste dieser Symbole aus alter frommer Überlieferung. Wir hören, dass ein Mensch vor dem andern von oben begünstigt, gesegnet und geheiligt werden könne. Damit aber dies ja nicht als Naturgabe erscheine, so muss diese grosse, mit einer schweren Pflicht verbundene Gunst von einem Berechtigten auf den andern übertragen, und das grösste Gut, was ein Mensch erlangen kann, ohne dass er jedoch dessen Besitz von sich selbst weder erringen, noch ergreifen könne, durch geistige Erbschaft auf Erden erhalten und verewigt werden. Ja, in der Weihe des Priesters ist alles zusammengefasst, was nötig ist, um diejenigen heiligen Handlungen wirksam zu begehen, wodurch die Menge begünstigt wird, ohne dass sie irgendeine Tätigkeit dabei nötig hätte, als die des Glaubens und des unbedingten Zutrauens (i.e., the sacrament of ordination as symbolizing the higher life (das Höhere) of those individuals whose existence and works have an inordinate worth, significance or fruitfulness for the life of the world, who, through their more extensive assimilation of the world of culture (alles zusammenfassen), are preeminently responsible for its life, and thereby the spiritual well-being of mankind as a whole (cf. pp. 554-605)) ...

Wie ist nicht dieser wahrhaft geistige Zusammenhang (i.e., the several sacraments as forming a whole, one true manifestation of the principle of wholeness) im Protestantismus zersplittert! indem ein Teil gedachter Symbole für apokryphisch und nur wenige für kanonisch erklärt werde, und wie will man uns durch das Gleichgültige der einen zu der hohen Würde der andern vorbereiten? (10 317-322);

... die Gebräuche der römischen Kirche dem Protestanten durchaus bedeutend und imposant sind, indem er nur das Erste, Innere, wodurch sie hervorgerufen, das Menschliche, wodurch sie sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen und also auf den Kern dringend, anerkennt, ohne sich gerade in dem Augenblick mit der Schale, der Fruchthülle, ja dem Baume selbst, seinen Zweigen Blättern, seiner Rinde und seinen Wurzeln zu befassen. (10 801);

Catholicism:

Die Charakterzüge der christlichen Religion, wie sie sich als römisch-katholisches Individuum entwickelt, deuten sich sozusagen präformiert in den Charakteren der einzelnen Apostel an; die Liebe in Johannes, der Glaube in Jakobus, der Fanatismus und Verfolgungswut in Petrus, der Zweifel in Thomas, der Geiz in Judas Ischariot, woran sie auch wie dieser gescheitert, durch die Reformation, denn vorzüglich der Geiz der römischen Kurie schlug dem Fasse den Boden aus. (22 544);

Der Jesuiten Tun und Wesen hält meine Betrachtungen fest. Kirchen, Türme, Gebäude haben etwas Grosses und Vollständiges in der Anlage, das allen Menschen insgeheim Ehrfurcht einflösst. ... Hier und da fehlt es auch nicht an etwas Abgeschmacktem, damit die Menschheit versöhnt und angezogen werde. Es ist dieses überhaupt der Genius des katholischen äusseren Gottesdienstes ... (11 11-12);

... es (sei) eigentlich der römischen Kirche am besten gelungen ..., die Religion populär zu machen, indem sie solche nicht sowohl mit den Begriffen der Menge als mit den Gesinnungen der Menge zu vereinigen gewusst hat. (14 426)

Protestantism and the Reformation (see also Luther, pp. 272-273):

Der Protestantismus hält sich an die moralische Ausbildung des Individuums, also ist Tugend sein erstes und letztes, das auch in das irdische, bürgerliche Leben eingreift. Gott tritt in den Hintergrund zurück, der Himmel ist leer, und von Unsterblichkeit ist bloss problematisch die Rede. (Erg Bd 2 282);

Es ist nicht zu leugnen, dass der Geist sich durch die Reformation zu befreien suchte; die Aufklärung über griechisches und römisches Altertum brachte den Wunsch, die Sehnsucht nach einem freieren, anständigeren und geschmackvolleren Leben hervor. Sie wurde ... nicht wenig dadurch begünstigt, dass das Herz in einem gewissen einfachen Naturstand zurückzukehren und die Einbildungskraft sich zu konzentrieren trachtete (i.e., concentration of the heart or principle of wholeness, and in particular, of the imagination on this principle, in the act of acting as a whole). (9 588);

Ist ... ein wirkliches Bedürfnis zu einer grossen Reform in einem Volke vorhanden, so ist Gott mit ihm, und sie gelingt. Er war sichtbar mit Christus und seinen ersten Anhängern, denn die Erscheinung der neuen Lehre der Liebe war den Völkern ein Bedürfnis; er war ebenso sichtbar mit Luther, denn die Reinigung jener durch Pfaffenwesen verunstalteten Lehre war es nicht weniger. Beide genannten grossen Kräfte aber waren nicht Freunde des Bestehenden, vielmehr waren beide lebhaft durchdrungen, dass der alte Sauerteig ausgekehrt werden müsse und dass es nicht fern im Unwahren, Ungerechten und Mangelhaften so fortgehen und bleiben könne. (24 550);

... der Hauptbegriff des Luthertums (ist) sehr würdig begründet ... Dieser Grund beruht auf dem entschiedenen Gegensatz von Gesetz und Evangelium, sodann auf der Vermittelung solcher Extreme. ... (In) diesem Kreise (ist) alles enthalten ..., was den Menschen interessieren kann. (21 195-196; see context, p. 272);

Sleidans Geschichte der Reformation ... Trauriger Anblick einer grenzenlosen Verwirrung, Irrtum kämpfend mit Irrtum, Eigennutz mit Eigennutz, das Wahre hie und da nur aufzueufend (i.e., the reformation as outwardly determined, impure conditioned or limited historical movement). (Erg Bd 2 466);

Der protestantische Gottesdienst hat zu wenig Fülle und Konsequenz, als dass er die Gemeinde zusammenhalten könnte ... (etc.; see p. 320 ff.; 10 317);

Ich gab (Goethe) vollkommen recht, wenn er die protestantische Religion beschuldigte, sie hätte dem einzelnen Individuum zu viel zu tragen gegeben. Ehemals konnte eine Gewissenslast durch andere vom Gewissen genommen werden, jetzt muss sie ein belastetes Gewissen selbst tragen und verliert darüber die Kraft, mit sich selber wieder in Harmonie zu kommen. (22 365);

Sobald die guten Werke und das Verdienstliche derselben aufhören, sogleich tritt die Sentimentalität dafür ein, bei den Protestanten. (9 532);

Wir wissen gar nicht,... was wir Luthern und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. ... Je tüchtiger aber wir Protestanten in edler Entwicklung voranschreiten, desto schneller werden die Katholiken folgen. Sobald sie sich von der immer weiter um sich greifenden grossen Aufklärung der Zeit ergriffen fühlen, müssen sie nach, sie mögen sich stellen, wie sie wollen, und es wird dahin kommen, dass endlich alles nur eins ist.

Auch das leidige protestantische Sektenwesen wird aufhören ... Denn sobald man die reine Lehre und Liebe Christi, wie sie ist, wird begriffen und in sich eingelebt haben, so wird man sich als Mensch gross und frei fühlen und auf ein bisschen so oder so im äusseren Kultus nicht mehr sonderlichen Wert legen. Auch werden wir alle nach und nach aus einem Christentum des Wortes und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und Tat kommen. (24 771-772; pp. 272, 318)

German philosophy from Kant to Hegel:

[Many of the statements indicating Goethe's notion of German philosophy generally were quoted and commented on above, particularly in the sections dealing with Hegel's philosophy and Kant's philosophy (pp. 261-263, 264-268), and it is for the most part unnecessary to repeat them here. Generally, as we saw, Goethe conceived the thinking from Kant to Hegel as constituting a whole, Kant having laid the basis, and his successors to Hegel having developed aspects of what was implicit in Kant's thought (23 492, 21 210-211, 22 291, p. 267). The overall thrust of those latter efforts in explicating Kant's thought or fulfilling his legacy was for Goethe the attempt to conceive "Mensch und Gott in einer Natur vermittelt" (22 469-470, pp. 266, 267 (f. 76)), the concrete union of principle of wholeness (Gott, Ding an sich, das Eine) and the real, empirical or temporal world generally, the sphere of appearance abstracted from that principle, and real or empirical human nature in particular, in the former's manifestations or appearances (Erscheinungen), "das geistig und körperliche Erkennbare" (22 291, p. 267), as well as thereby the union of knowing subject (Mensch, Subjekt) and known object (Natur, Welt, Objekt). But now each of Kant's successors realized his implicit intentions in an only one-sided or limited fashion: first, owing to the systematic form they generally used to express their thought (overemphasis of the understanding at the expense of the other three mental faculties (22 421, pp. 263, 268; 23 300 below)); secondly, in so far as each upheld one of the mental faculties at the expense of the others (23 15 below) — this separation of form from content being itself

one aspect in which their works are limited (the ideal philosophy must emerge through the exertion of all four mental faculties simultaneously (16 434, pp. 307-308; 10 563-564, pp. 126-127, 130) and must treat all four equitably, as forming an interrelated whole (21 210-211, p. 267; see the examination of Goethe's thinking on the mental faculties, pp. 455-553)); thereby thirdly, in not having provided a "critique" (Kritik) of the senses (Sinnen, Sinnlichkeit) and the understanding (Verstand), or indeed, for that manner, of reason (Vernunft) and the imagination (Phantasie, Einbildungskraft) in a manner acceptable to Goethe (21 210-211, p. 267; 8 310-311, p. 268; 24 318, p. 268 and below), i.e., a valid conception of the interrelated function, significance and *development* (Bildung, Ausbildung) — of these four mental faculties in the individual subject's knowledge — and *creation* — of manifestations of the principle of wholeness (see again pp. 455-553)); then fourthly, in their tendency to emphasize either the subject (Mensch, Subjekt) or the object (Natur, Welt, Objekt) as form of the principle of wholeness' manifestations (23 492, p. 267); and in either case, fifthly, in their failure to grasp the necessary *individuation* of subject and object, the knowing individual himself and the manifestations of the principle of wholeness that are to be known (this being not explicitly stated by Goethe with regard to German philosophy from Kant to Hegel, but rather with regard to all previous philosophies (4 124, p. 308; see also 23 816-818, pp. 306-307)); sixthly, in not uniting, as Kant did not, the knowing subject (and thus the known object) and the acting or creating subject (this again is not explicitly stated by Goethe in his comments on German philosophy generally, but is rather implied in those comments, in the context of the whole of his thought and his statements on philosophy in particular (see, for example, 23 816-818, pp. 306-307; 13 439-440, p. 307; 16 434, pp. 307-308; 4 124, p. 308); and thus finally, in all of these respects, in not adequately grasping the concrete union of principle of wholeness (Gott, das Eine) and its manifestations or appearances, "Mensch und Gott in einer Natur vermittelt," "das geistige und körperliche Erkennbare," and consequently also neither the knowing subject nor the known object (13 263 below, 21 1008, pp. 263, 267 and below; 9 583-584, p. 263 and below; see also 23 816-818, pp. 306-307).

Nevertheless, not only Kant himself, as we have seen, but his philosophical successors, despite their limitation or one-sidedness, did in Goethe's view stimulate others in their creative lives, did recreate (umgestalten) or breathe life into (mit neuer Lebenskraft durchdringen) the world of culture generally, the times in which they lived, the legacy (Überlieferung) of philosophy and of other forms of activity (the sciences, the arts, etc.), and so forth, i.e., did create true or perfect philosophical works of unending worth or significance to the life of the world (23 300, 9 583-584 below)]

Es hat (Kants) Lehre manchen Widerspruch erlitten und ist in der Folge auf eine bedeutende Weise suppliert, ja gesteigert worden ... (21 210-211; p. 267);

In der deutschen Philosophie waren noch zwei grosse Dinge zu tun. Kant hat die Kritik der reinen Vernunft geschrieben, womit unendlich viel geschehen, aber der Kreis nicht abgeschlossen ist. Jetzt müsste ein Fähiger, ein Bedeutender die Kritik der Sinne und des Menschenverstandes schreiben, und wir würden, wenn dieses gleich vortrefflich geschehen, in der deutschen Philosophie nicht viel mehr zu wünschen haben. (24 318; p. 268);

La philosophie allemande, ... c'est la manifestation des diverses qualités de l'esprit. Nous avons vu paraître tour à tour la raison, l'imagination, le sentiment, l'enthousiasme. (23 15);

Ich danke der kritischen und idealistischen Philosophie, dass sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat, das ist ein ungeheurer Gewinn; sie kommt aber nie zum Objekt, dieses müssen wir ... zugeben, um am unwandelbaren Verhältnis zu ihm die Freude des Lebens zu geniessen. (21 1008; pp. 263, 268);

Was ist das mit der Philosophie und besonders mit der neuen für eine wunderliche Sache! In sich selbst hinein zu gehen, seinen eignen Geist über seinen Operationen zu ertappen, sich ganz in sich zu verschliessen, um die Gegenstände desto besser kennen zu lernen! — Ist das wohl der rechte Weg? (13 263);

Man kann den Idealisten ... neuer Zeit nicht verargen, wenn sie so lebhaft auf Beherzigung des Einen dringen, woher alles entspringt und worauf alles wieder zurückzuführen wäre. Denn freilich ist das belebende und ordnende Prinzip in der Erscheinung dergestalt bedrängt, dass es sich kaum zu retten weiss. Allein wir verkürzen uns an der andern Seite wieder, wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserm äussern und innern Sinn verschwindende Einheit zurückdrängen. (9 583-584; p. 263);

... es sei doch in wissenschaftlicher Hinsicht eine höchst interessante Zeit, in der wir lebten; alles habe sich unglaublich umgestaltet und aufgehellt, und eine Freude sei es zu sehen, wie jedes Fach so viel würdiger behandelt werde. Dies sei zunächst verdienst der Philosophie, die, trotz der vielen abgeschmackten Systeme, alles mit neuer Lebenskraft durchdrungen habe. (23 300)

II. GENERAL NOTIONS

The individual's concrete notions all follow or derive from the pure consciousness of a particular individual at particular moments in his development, i.e., represent the application to concrete cases of his conviction or certainty, his general attribution of inner and outer determination, ideal and real determination, or unlimitedness and limitation, unconditionality and conditionality, purity and impurity, identity and difference (and thus relation) to true or perfect moments of the world of culture (pp. 215-220, 227-239) — thereby confirming or substantiating his anticipation or hope, and in particular, his belief (pp. 209-210, 220-222). In the process of working out the conscious knowledge entailed by or following from his pure consciousness, the individual simultaneously *generalizes* these concrete notions, i.e., abstracts the aspect of outer determination, reality, limitation, conditionality, difference, and so forth attaching to them, and forms *general notions* of the life of the world (whereby that aspect of outer determination, reality, etc., is itself generalized and considered as constituting a separate general moment of the life of the world). These notions are general, but nonetheless filled out or developed through the individual's concrete knowledge, inextricably related to his concrete notions, and thus simultaneously concrete — or no longer elements of *belief*, but moments of his *knowledge* (cf. pp. 222-224). And only in the form of this second category of notions, but as inextricably related to the first category of notions, is the individual's general attribution of inner and outer determination, ideality and reality, etc., itself real knowledge; or only then does the form of the individual's (concrete) knowledge become the content of his (general) knowledge.

Before commencing our analysis of the individual's general notions of the life of the world, however, it must be observed in advance that nearly all of the passages supporting them have already been quoted in the preceding pages. This is not surprising, as it is precisely Goethe's general notions of the life of the world that we have been developing all along in analyzing his philosophy of human existence and activity generally. These statements therefore appear here again — *with the difference*, however, that they now appear as notions that in Goethe's view every individual will or

should have in his knowledge of the world, following pure consciousness (or with the difference that the argument of the preceding pages only now appears as the conscious knowledge of the creative individual himself). To avoid unnecessary repetition, however, only a selection of the statements illustrative of a given general notion will be cited (whereby then additional passages can be found by referring to the pages where the quoted statements appeared earlier).

Thus the individual forms a general notion of —

1) the principle of wholeness (pp. 84-92, 96-108):

Die Idee ist ewig und einzig ... Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manifestationen der Idee; Begriffe sprechen wir aus (i.e., concerning these manifestations), und insofern ist die Idee selbst ein Begriff. (17 701; partially quoted, pp. 100, 102, 138);

... Anfangspunkt(e) ..., die ich Seelen nennen mochte, weil von ihnen die Beseelung des Ganzen ausgeht. (22 673; pp. 85, 94, 97, 98, 99, 138);

... Mittelpunkt, der sein geheimes Dasein ... durch das harmonische Verhältnis aller Teile zu ihm manifestiert. (17 778; pp. 85, 86, 88, 111, 137);

Was man Idee nennt: das was immer zur Erscheinung kommt und daher als Gesetz aller Erscheinungen uns entgegentritt. (9 643; pp. 101, 104, 117, 138);

2) the existence, development and activity of every individual, as governed by the striving to express the multiplicity of his particular inborn and acquired individuality, daemon and previous experience or assimilation of the outer world generally and world of culture in particular, as a whole or in accord with the principle of wholeness, in a particular action or work that is a whole, that manifests that principle (pp. 1-19, 20-22, 26-38, 38-39, 43-53, 54-67, 75-77, 84-90, 92-95, 97-118, 137-138, 210-211):

... der Mensch in allem, was er beginnt, eine Idee verfolge, wobei zu bedenken ist, dass die Idee in ihrem Entspringen und ihrer Richtung vielfach erscheint ... (17 696; pp. 100, 234);

... jeder Einzelne muss ... in seiner Eigentümlichkeit betrachtet werden, und man hat neben seinem Naturell auch noch seine frühern Umgebungen seine Bildungsangelegenheiten ... in Anschlag zu bringen. (19 633; pp. 3, 27);

... in der Persönlichkeit liegt doch eigentlich der wahre Grund menschlicher Verhältnisse. (19 576; p. 186);

Der Mensch wirkt alles, was er vermag, auf den Menschen durch seine Persönlichkeit ..., und hier entspringen auch die reinsten Wirkungen. Diese sind es, welche die Welt beleben ... (10 489; pp. 54, 95, 159, 179, 186);

Ein jeder Mensch sieht die fertige und geregelte, gebildete, vollkommene Welt doch nur als ein Element an, woraus er sich eine besondere, ihm angemessene Welt zu erschaffen bemüht ist. (9 577; pp. 55, 57, 65);

Charakter, Individualität, Neigung, Richtung, Örtlichkeit, Umgebungen und Gewohnheiten bilden zusammen ein Ganzes, in welchen jeder Mensch, wie in einem Elemente, in einer Atmosphäre schwimmt, worin es ihm allein bequem und behaglich ist. (9 262; pp. 55, 57, 65, 201);

... jeder muss sich ... als ein besonderes Wesen bilden ... (24 153; p. 199);

... der Mensch (modele) ... die Aussenwelt nach seiner Eigenheiten bildend ... (11 846; pp. 27, 54, 65, 80);

... ich kein anderes Bestreben kenne, als mich selbst, nach meiner Weise, soviel als möglich auszubilden, damit ich an dem Unendlichen, in das wir gesetzt sind, immer reiner und froher Anteil nehmen möge ... (Stein 8 297; pp. 46, 179, 210, 212, 280);

Die Natur bildet den Menschen, er bildet sich um, und diese Umbildung ist doch wieder natürlich; er, der sich in die grosse weite Welt gesetzt sieht, umzäunt, ummauert sich eine kleine drein, und staffiert sie aus nach seinem Bilde. (17 439; pp. 56, 57, 65, 80);

... (sie) pflegen ... alles, was sich ihnen naht, ... in ein ihnen Angehöriges ... zu verwandeln ... bis die ... Welt, deren Intention geistig in ihnen liegt, ... nach aussen leiblich zum Vorschein kommt. (22 674; pp. 108-109);

... jeder möchte etwas leisten und zwar das Rechte, und niemand begreift, dass das nur geschehen kann, wenn man mit (i.e., one's own actions or works) and in (i.e., the world or whole of culture) einem Ganzen wirkt (whereas those who do accomplish what is proper (das Rechte) will comprehend, or have a notion of both the wholeness of an action and the whole of culture). (Stein 7 75; pp. 55, 57, 68, 161, 207);

Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendige Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut? (8 131; pp. 60, 85, 86, 111, 160, 208, 213);

... das schöne Gefühl ..., dass ... der Einzelne nur froh und glücklich sein kann, wenn er den Mut hat, sich im Ganzen zu fühlen. (10 425; pp. 56, 113, 116, 117, 208);

(Der Mensch) ist ein Ganzes, eine Einheit vielfacher, innig verbundener Kräfte; ... das Kunstwerk ... muss dieser reichen Einheit, dieser einigen Mannigfaltigkeit in ihm entsprechen. (13 294; pp. 43, 59, 66);

Was der Mensch leisten soll, muss sich als ein zweites Selbst von ihm ablösen, und wie könnte das möglich sein, wäre sein erstes Selbst nicht ganz davon durchdrungen? (8 43; pp. 61, 62, 84, 89, 90);

... jetzt wird er in seinem Innern gewahr, dass er sich selbst bestimmen könne, dass er ... *ein zweites Wesen eben wie sich selbst* mit ... unzerstörlicher Neigung umfassen könne. (2 619; pp. 38-39, 61, 59, 94)

3) the truth or perfection of individual existence and works, as essentially equivalent or identical manifestations of the principle of wholeness, and as both identical and divergent as particular existences and works, and thus concretely, immanently related to each other; or of these existences and works as symbolizing or reflecting both the principle of wholeness and each other (pp. 138-146, 148-150, 171-174):

Der Begriff vom Dasein und der Vollkommenheit ist ein und eben derselbe ... (16 841; p. 140);

Nach ewigen, ehrnen,
Grossen Gesetzen
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden. (1 325; pp. 140, 144-145, 186);

... habe ich glückliche Menschen kennen lernen, die es nur sind, weil sie ganz sind, auch der Geringste, wenn er ganz ist, kann glücklich und in seiner Art vollkommen sein. (19 84; pp. 140, 145, 150);

(Der Mensch) hat den Kreis seiner Vollkommenheit in sich, und ich darf nur Augen haben, um zu sehen, so kann ich die Verhältnisse entdecken, ich bin sicher, dass innerhalb eines kleinen Zirkels eine ganze wahre Existenz beschlossen ist. (19 45; p. 238 et. al.);

... alle lebendig existierende Dinge (haben) ihr Verhältnis in sich ...; den Eindruck ..., den sie sowohl einzeln als in Verbindung mit andern auf uns machen, wenn er nur aus ihrem vollständigen Dasein entspringt, nennen wir wahr ... (16 843; pp. 141, 173, 186);

... es ist das ewig Eine,
Das sich vielfach offenbart:
Klein das Grosse, gross das Kleine,
Alles nach der eignen Art ... (1 516; pp. 144, 146, 183, 207);

Wie Natur im Vielgebilde
Einen Gott nur offenbart,
So im weiten Kunstgebilde

Webt ein Sinn der ewgen Art;
Dieses ist der Sinn der Wahrheit ... (1 537; pp. 154, 155-156, 190 et. al.);

Das Wahre ... ist einfach und sich immer gleich, wie es auch erscheine. (9 630; pp. 142, 145);

So im Kleinen ewig wie im Grossen
Wirkt Natur, wirkt Menschegeist, und beide
Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet. (3 586; pp. 143, 153, 155);

Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert ... (9 532; pp. 144, 146);

Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, lässt sich niemals von uns direkt erkennen: wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen ... (17 639; pp. 142, 143, 145, 149, 153, 174, 186, 239);

Alles was geschieht ist Symbol, und, indem es vollkommen sich selbst darstellt, deutet es auf das übrige. (21 286; pp. 142, 149, 153, 174);

... verwandte Manifestationen der grossen Idee, insofern sie durch Menschen zur Erscheinung kommen ..., (wirken) ineinander ... (Sie) stehen in einem unzertrennlichen Bezug ... (9 540; pp. 149, 153, 174)

4) the consequent wholeness of every individual's life and works in their totality, to the extent each of his actions is true or perfect, or to the extent each moment (Augenblick) of his existence results in the performance of such actions (pp. 200-204):

Was einem jeden Menschen gewöhnlich begegnet, wiederholt sich mehr als man glaubt, weil seine Natur hiezu die nächste Bestimmung gibt. Charakter, Individualität, Neigung, Richtung, Örtlichkeit, Umgebungen und Gewohnheiten bilden zusammen ein Ganzes ... (9 262; pp. 55, 57, 65, 201, 327);

Der Geist schiesst aus dem Zentrum seine Radian nach der Peripherie; stösst er dort an, so lässt er's auf sich beruhen und treibt wieder Versuchslinien aus der Mitte, auf dass er, wenn ihm nicht gegeben ist, seinen Kreis zu überschreiten, er ihn doch möglichst erkennen und ausfüllen möge. (11 818; pp. 109, 201);

(Der Mensch) hat den Kreis seiner Vollkommenheit in sich und ich darf nur Augen haben, um zu sehen, so kann ich die Verhältnisse entdecken, ich bin sicher, dass innerhalb eines kleinen Zirkels eine ganze wahre Existenz beschlossen ist. (19 45; pp. 140, 145, 202, 238, 328);

... der Mensch, der in sich selbst eins und rund ist, kann auch in seinen Werken nur einen gewissen Kreis durchlaufen. (15 1044; p. 202 et. al.)

5) a general notion of the totality of essentially identical and concretely or immanently related true or perfect existences and works, a notion, that is to say, of the ideal world or whole of culture (pp. 151-157):

Der aus der Kindheit aufblickende Mensch findet die Natur nicht etwa rein und nackt um sich her: denn die göttliche Kraft seiner Vorfahren hat eine zweite Welt in die Welt erschaffen. (12 591; p. 179 et. al.);

Der Lobgesang der Menschheit ... ist niemals verstummt, und wir ... fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die durch alle Zeiten und Gegenden verteilten harmonischen Ausströmungen ... vernehmen. (16 340; pp. 151, 154, 155, 207);

Und was nur am Lob des Höchsten stammelt
Ist in Kreis um Kreis dort versammelt.
(3 387; pp. 150, 151-152, 153, 156, 157, 233);

Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, ... (fühlt) er sich in der Welt als in einem Grossen, schönen, würdigen und werten Ganzen ... (13 417; pp. 56, 57, 113, 117-118, 154, 205, 209, 211, 313);

Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff durch Vermählung mit der Idee zu beleben, ... ist die schönste Bürgschaft unseres übersinnlichen Ursprungs. Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, hebt doch den Blick forschend und sehnend zum Himmel auf, der sich in unermesslichen Räumen über ihm wölbt, weil er es tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermögen. (23 32; pp. 154, 159, 168, 209, 221, 267);

Der schwache Faden, der sich aus dem manchmal so breiten Gewebe des Wissens und der Wissenschaften durch alle Zeiten ... ununterbrochen fortzieht, wird durch Individuen durchgeführt. (16 341; pp. 154, 155, 157, 159, 179, 184, 190)

6) a general notion of the moment of unique particularity or difference, of the accidental nature, limitation or conditionality (or outer, real, temporal, finite, impure determination) attaching to all individual existence, development and activity, thus to all manifestations or appearances of the principle of wholeness, all relations between them, every member of the world of culture — as opposed to these latter, in so far as they are manifestations of that principle, as essentially identical, necessary, unlimited, unconditioned (or inwardly determined, ideal, eternal or infinite, pure); a general notion, in short, of the real, temporal world, the sphere of particularity, dif-

ference, limitation, conditionality, etc., as opposed to the ideal, eternal world, the sphere of identity, unlimitedness, unconditionality, etc. (pp. 2-6, 20-38, 41-42, 56-57, 64-65, 81-82, 152-157, 181):

...nur also beschränkt war je das Vollkommene möglich. (1 520; p. 42);

Wir müssen ... alle Existenz und Vollkommenheit in unsre Seele dergestalt beschränken, dass sie unsrer Natur und unsrer Art zu denken und zu empfinden angemessen werden ... (16 842; p. 148);

Eine nur ist sie für alle, doch siehet sie jeder verschieden ...
(2 534; pp. 148, 149, 180);

Keiner sei gleich dem andern;
Doch gleich sei jeder dem Höchsten.
Wie das zu machen? Es sei jeder vollendet in sich. (1 261; pp. 3, 144);

Das Allgemeine und Besondere fallen zusammen: das Besondere ist das Allgemeine, unter verschiedenen Bedingungen erscheinend. (9 573; pp. 144, 184, 204);

Dass das Bedingte zugleich unbedingt sei. ... (Wir erfahren) es ... alle Tage ... (17 704; p. 231);

Das reine Phänomen ...
... (Hier) wird ... nach Bedingungen (gefragt), unter welchen die Phänomene erscheinen; es wird ... ihr ewiges Wiederkehren unter tausenderlei Umständen, ihre Einerleiheit und Veränderlichkeit angeschaut und angenommen, ihre Bestimmtheit anerkannt ... (16 871; pp. 231, 232-233, 234, 239);

... der Mensch (ist) ... zugleich unbedingt und beschränkt ..., und ... dieser Widerspruch (sollte) durch alle Kategorien des Daseins sich an ihm manifestieren ... (10 387; pp. 32, 33, 34, 35, 230);

(Der menschliche Geist) strebt nach Erfahrung und in ihr nach einer erweiterten reinern Tätigkeit ... Wie er vorschreitet, fühlt er immer mehr, wie er bedingt sei ...: denn ans Wahre ... sind notwendige Bedingungen des Daseins gebunden. (16 394; pp. 30-31, 36, 212, 230-231);

Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, dass wir äußerlich bedingt sind, vom ersten Atemzug bis zum letzten; dass uns aber jedoch die höchste Freiheit übrig geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen ... (21 819; pp. 42, 176, 184, 207, 210, 231);

... die wundersame Komplikation der menschlichen Natur, in welcher sich die stärksten Gegensätze vereinigen, Materielles und Geistiges, ... Beschränktes und Grenzenloses ... (11 520; pp. 33, 231);

... die Bildung und Wirkung der Menschen ... schwanken beide durch Zeiten und Länder, ... Einzelheiten und Massen ... Gesetz und Zufall greifen ineinander ...

Der schwache Faden, der sich aus dem manchmal so breiten Gewebe des Wissens und der Wissenschaften durch alle Zeiten ... fortzieht, wird durch Individuen durchgeführt. ... (Aber) stellt sich denn nicht sogar im Individuum eine Menge von Fehlern der einzelnen Tüchtigkeit entgegen? (16 341-342; pp. 231-232, 330 et. al.);

Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet ... (7 75; pp. 26, 157, 184);

Die vernünftige Welt ist als ein grosses unsterbliches Individuum zu betrachten, das unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich ... über das Zufällige zum Herrn macht. (9 554; pp. 154, 155, 157, 184, 231);

Wir leben in einer Zeit, wo wir uns täglich mehr angeregt fühlen, die beiden Welten, denen wir angehören, die obere und die untere, als verbunden zu betrachten, das Ideelle im Reellen anzuerkennen ...

Nachdem wir uns ... zu dieser Einsicht erhoben, so sind wir nicht mehr in dem Falle, ... die Erfahrung der Idee entgegen zu setzen, wir gewöhnen uns vielmehr die Idee in der Erfahrung aufzusuchen, überzeugt, ... dass der Mensch in allem, was er beginnt, eine Idee verfolge. Wobei freilich zu bedenken ist, dass die Idee in ihrem Entspringen und ihrer Richtung vielfach erscheint ... (17 696; pp. 100, 152, 154, 155, 156, 160, 184, 227, 234, 326);

... die Überzeugung, dass gar vieles nebeneinander bestehen kann und muss, was sich gern wechselseitig verdrängen möchte; der Weltgeist ist (tolerant) ... (21 686; pp. 178, 221);

In dem ungeheuren Leben der Welt ... fällt als ein Peculium für unsere Persönlichkeit ab: das Affirmieren und Negieren, das Vorurteil und die Apprehension, der Hass und die Liebe; und darin besteht das Zeitliche, und Gott hat auf diese Perturbation mitgerechnet und lässt uns gleichsam darin gebaren. (22 650; p. 178)

7) a general notion of the positive or substantive particularity shared by multiplicities of true or perfect existences and works, within particular forms of activity and as shared by them, as forming the basis of the concrete, immanent relation of members of the world or whole of culture (pp. 162-168, 226-227):

Ich ehre und liebe das Positive und ruhe selbst darauf, insofern es nämlich von uralters her sich immer mehr betätigt und uns zum wahrhaften Grunde des Lebens und Wirkens dienen mag. (21 825; p. 163);

Die ineinander greifenden Menschen- und Zeitalter nötigen uns, eine mehr oder weniger untersuchte Überlieferung gelten zu lassen, um so mehr, als auf der Möglichkeit dieser Überlieferung die Vorzüge des menschlichen Geschlechts beruhen. (16 342; p. 164);

Wir leben in einer Zeit, wo so viele Kultur verbreitet ist, dass sie sich gleichsam der Atmosphäre mitgeteilt hat, worin ein junges Mensch atmet. Poetische und philosophische Gedanken leben und regen sich in ihm, mit der Luft seiner Umgebung hat er sie eingesogen ... (24 370; p. 163);

... Freude an der Überlieferung ..., indem wir den besten Gedanken schon ausgesprochen, das liebenswürdigste Gefühl schon ausgedrückt finden. Hierdurch kommen wir zum Anschauen jener Übereinstimmung, wozu der Mensch berufen ist ... (8 136; pp. 163-164, 206, 208);

Der aus der Kindheit aufblickende Mensch findet ... eine zweite Welt in (der) Welt ... Aufgenötigte Angewohnungen, herkömmliche Gebräuche, beliebte Sitten, ehrwürdige Überlieferungen, schätzbare Denkmale, erspriessliche Gesetze und so mannigfache herrliche Kunsterzeugnisse umzingeln den Menschen dergestalt, dass er nie zu unterscheiden weiss, was ursprünglich und was abgeleitet ist. Gegenstände, Fertigkeiten und Gesinnungen (werden) überliefert ... (Der) Hauch von vielem Guten, Vergnüglichen, Nützlichen wehet über die Welt ... ehe man seinen Einfluss spürt. (12 591; pp. 151, 154, 163, 170, 179, 330);

... es täte der Menschheit ein Positives not, das man ihr von Generation zu Generation überlieferte ... (24 238; pp. 163, 318);

... bei allem was uns überliefert, besonders aber schriftlich überliefert werde, komme es auf den Grund, auf das Innere ... des Werks an; hier liege das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüsthliche, und keine Zeit, keine äussere Einwirkung noch Bedingung könne diesem innern Urwesen etwas anhaben ... (Das Aussere), zwar nah genug mit dem Innern verwandt, sei jedoch der Verschlimmerung, dem Verderbnis ausgesetzt: wie denn überhaupt keine Überlieferung ihrer Natur nach ganz rein gegeben, und wenn sie auch rein gegeben würde, in der Folge jederzeit vollkommen verständlich sein könnte, jenes wegen Unzulänglichkeit der Organe, durch welche überliefert wird, dieses wegen des Unterschieds der Zeiten, der Orte, besonders aber wegen der Verschiedenheit menschlicher Fähigkeiten und Denkweisen ... (10 558; pp. 24, 93, 13, 229-230, 233)

8) a general notion of greater numbers of these concrete positive relations between multiplicities of true or perfect existences and works in the form of a people (Volk), nation (Nation) or national culture (besondere Kultur), particular temporal age (Zeit, Zeitalter) or times (pp. 23-26, 162 (f. 46)-163; see also pp. 576-578):

... wir (erzeugen) jedem Volk, jeder Volksabteilung die Gebühr und Ehre, dass wir ihnen ... einen Charakter zuschreiben, der sich in einem Künstler oder sonst vorzüglichen Manne offenbart. (12 592; pp. 25, 165);

... die auf der Erde verbreiteten Nationen sind so wie ihre mannigfaltigen Verzweigungen als Individuen anzusehen ... (2 617; pp. 25, 37);

... jede Nation (hat) eine von dem allgemeinen Eigentümlichen der Menschheit abweichende besondere Eigenheit ... (9 599; p. 25);

... eine Nation (bespiegelt sich) in den Eigentümlichkeiten ihrer Glieder ... (11 893; p. 165);

... die Geschichte der ... Nationen (wird) dadurch so verwirrt, dass der Hauptgedanke, der höchst rein und klar der Weltlauf begleiten mag, durch den Augenblick, das Jahrhundert, durch Lokalitäten und sonstige Besonderheiten getrübt, gestört und abgelenkt wird. (21 849; p. 23);

... die Sitten der Völker. An ihnen zu lernen, wie aus dem Zusammentreffen von Notwendigkeit und Willkür ... ein Drittes hervorgeht ... (17 85; p. 24);

... (wir) glauben ... aus uns selbst zu handeln, unsre Tätigkeit ... zu wählen; aber freilich, wenn wir es genau ansehen, so sind es nur die Pläne, die Neigungen der Zeit, die wir mit auszuführen genötigt sind. (9 197; pp. 23, 165);

... (der Künstler) ist ja ... ein Teil des Publikums, auch er ist in gleichen Jahren und Tagen gebildet, auch er fühlt die gleichen Bedürfnisse, er drängt sich in derselbigen Richtung, und so bewegt er sich glücklich mit der Menge fort, die ihn trägt und die er belebt. (13 147; pp. 23, 53, 165);

Die Menschen sind als Organe ihres Jahrhunderts anzusehen ... (9 623; pp. 23, 165);

Wir leben in einer Zeit, wo so viele Kultur verbreitet ist ... (etc.; 24 370, see p. 333);

Jedes Jahrhundert strebt nach seiner Art ins Saeculum und sucht, das Heilige gemein, das Schwere leicht und das Ernste lustig zu machen ... (Stein 6 190; p. 23);

... ein reiner Kultus jeder Art, sobald er an Orte beschränkt und durch die Zeit bedingt ist, (kann) eine gewisse Heuchelei niemals ganz ablehnen ... (11 686; p. 23);

... die Zeiten sind ungleich, und die Menschen unter sich ungleich, und die Verhältnisse. (22 798; p. 25)

9) a general notion of the immanent wholeness of any given form of activity (Handwerk, Kunst), with in particular the totality of its true or perfect works as constituting a subsidiary whole within the world of culture, a wholeness that is manifested or reflected in each of its true or perfect works (pp. 189-199):

Je früher der Mensch gewahr wird dass es ein Handwerk, dass es eine Kunst gibt, die ihm zur geregelten Steigerung seiner natürlichen Anlagen verhelfen, desto glücklicher ist er ... (21 1042; pp. 64, 71-72, 164);

Sich auf ein Handwerk zu beschränken ist das beste. ... (Und) der beste (Mensch), wenn er eins tut (i.e., when he is active in this one form of activity), tut er alles, oder, um weniger paradox zu sein, sieht er das Gleichnis von allem, was recht getan wird. (8 43; pp. 39, 143);

Jede Kunst verlangt den ganzen Menschen ... (13 154; pp. 59, 66);

Das ist die Kunst, das ist die Welt,

Dass eins ums andere gefällt.

(1 540; or, in other words: particular forms of activity are necessary moments of the world of culture; or the latter necessarily specifies itself in terms of the former (see the following passages));

Man weicht der Welt (i.e., the outer world generally, the real, temporal world; or the world of culture *as a whole*) nicht sicherer aus als durch die Kunst, und man verknüpft sich nicht sicherer mit ihr als durch die Kunst. (9 503);

Wie man gebildete Menschen sieht, so findet man, dass sie nur für eine Manifestation des Urwesens (i.e., as will become clear in the following, 'for one particular form of activity of the world of culture, as a whole (embracing all forms of activity), as collective manifestation of the spirit or soul of the world) oder doch nur für wenige empfänglich sind, und das ist schon genug. Das Talent entwickelt im Praktischen alles ...: der Musiker kann ohne seinen Schaden den Bildhauer ignorieren und umgekehrt.

Man soll ... dahin trachten, dass verwandte Manifestationen der grossen Idee (i.e., in the present context, distinct, particular forms of activity that are nevertheless related to each other in the world of culture as a whole), insofern sie durch Menschen zur Erscheinung kommen sollen, auf eine gehörige Weise ineinander wirken. Malerei, Plastik und Mimik (i.e., 'for example') stehen in einem unzertrennlichen Bezug (i.e., not only as forms of activity in the world of culture, but as forms all dealing with the body in particular); doch muss der Künstler, zu dem einen berufen, sich hüten, von dem andern beschädigt zu werden ... (9 540; partially quoted, pp. 149, 153, 174, 329);

... es (gibt) keine patriotische Kunst und patriotische Wissenschaft ... Beide gehören ... der ganzen Welt an ... (JA 33 277; pp. 154, 190);

Ein Kunstwerk ... hat seine Vollkommenheit ausser sich, das "Beste" in der Idee des Künstlers (i.e., a particular true or perfect work of a given form of activity, as inwardly determined, as manifestation of the principle of wholeness) ..., die folgenden (i.e., its perfection as outwardly determined, in terms of its consequences (Folgen) or relations with other true or perfect works of this form of activity, or its concrete or substantive identity with them:) in gewissen angenommenen Gesetzen, welche ... aus der Natur der Kunst und des Handwerks hergeleitet ... sind ... Es ist viel Tradition bei den Kunstwerken ... (19 45; pp. 164, 174, 176);

Die Nachahmung ist uns angeboren, das Nachzuahmende wird nicht leicht erkannt. ... Nur ein Teil der Kunst kann gelehrt werden (i.e., the form of activity in its outer determination, as mere substantive or positive material requiring animation by the creative individual), der Künstler braucht sie ganz (i.e., the form of activity in its inner determinations as representing, in whole and in part (particular works, particular relations between — or substantive or positive particularity uniting them), a manifestation of the universal principle of wholeness — which the individual realizes by himself acting as a whole:). Wer sie halb kennt, ist immer irre und redet viel ... Die Worte sind gut, sie sind aber nicht das Beste. Das Beste wird nicht deutlich durch Worte. Der Geist, aus dem wir handeln, ist das Höchste. Die Handlung wird nur vom Geiste begriffen und wieder dargestellt ... (7 533; pp. 75, 107, 110, 111, 128, 130, 193, 195);

Die Wissenschaften so gut als die Künste bestehen in einem überlieferbaren (realen) erlernbaren Teil und in einem unüberlieferbaren (idealen), unlernbaren Teil. (9 645; p. 303);

Sähe man Kunst und Wissenschaft nicht als ein Ewiges, in sich selbst Lebendig-Fertiges verehrend an (i.e., as wholes, capable of stimulating the creative lives of individuals, yet requiring their individually-conditioned animation), das im Zeitverlaufe nur Vorzüge und Mängel durcheinander mischt, so würde man selbst irre werden ... (9 628-629; p. 184);

Das Verhältnis der Kunst und Wissenschaften zum Leben ist nach Verhältnis der Stufen, worauf sie stehen, nach Beschaffenheit der Zeiten und tausend andern Zufälligkeiten sehr verschieden ... (9 561; p. 24);

Es gibt Schwächen in allen Künsten, der Idee nach, die aber in der Praxis beibehalten werden müssen, weil man durch Beseitigung derselben ... die Kunst unkünstlerisch wird. (23 78)

10) a general notion of life — that of the single individual, the single action or work, more and more extensive relations of individual existences and works culminating in the wholes of particular forms of activity, and in the totality of individuals and works of all forms of activity, the life of the world of culture (pp. 14-15, 47-48, 51-53, 92-96, 158-188, 189-191, 200-204):

... alle (Phänomene) in einer gewissen Folge der Entwicklung ... betrachten ... (Dadurch) ... gelangte ich ganz allein zur lebendigen Übersicht, aus welcher ein Begriff sich bildet ... (17 717; p. 239);

Indem er ... das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen durchschaut, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit. (8 171; pp. 208-209, 232, 238);

Das Wahre ... schauen (wir) nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als ungreifliches Leben ... (17 639; p. 329 et. al.);

... alle lebendig existierende Dinge (haben) ihr Verhältnis in sich ... (16 843; context and earlier citations, p. 328);

Das, was uns umgibt, erhält dadurch ein Leben, (dass) wir ... es in geistiger, liebevoller, genetischer Verknüpfung (sehen) ... (10 452; pp. 169, 185);

... (das) Leben der Welt ... (... das ist die wahre Wirklichkeit [Goethe's parentheses]) ... (22 650; pp. 154, 178, 182; fuller context below, p. 343);

Und umzuschaffen das Geschaffne,
Damit sichs nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges, lebendiges Tun.
(1 514; pp. 52, 53, 63, 95, 168, 174, 178, 182);

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt! (5 157; pp. 95, 101, 103, 208);

Was die Geschichte reicht, das Leben gibt,
Sein Busen nimmt es gleich und willig auf:
Das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt
Und sein Gefühl belebt das Unbelebte.
(6 218; pp. 53, 95, 114, 117, 159, 168, 298);

... obgleich die Tätigkeiten, in denen das Leben der Welt sich äussert, begrenzt und alle Spezifikationen hartnäckig und zäh sind, so lässt sich doch die Grenze keiner Tätigkeit genau bestimmen, und die Spezifikationen finden wir auch biegsam und wandelbar. (16 401; pp. 184, 204);

Grundeigenschaft der lebendigen Einheit: sich zu trennen, sich zu vereinen, sich ins Allgemeine zu ergehen, im Besonderen zu verharren, sich zu verwandeln, sich zu spezifizieren und, wie das Lebendige unter tausend Bedingungen sich dartun mag, hervortreten und zu verschwinden ... (Alles) wirkt durcheinander ...; deswegen denn auch das Besonderste, das sich ereignet, immer als Bild und Gleichnis des Allgemeinsten auftritt. (9 573-574; p. 184);

... Bezüge gibt's überall und Bezüge sind das Leben. (21 889; pp. 174, 186);

... des Lebens Leben (ist der) Geist. (3 356; pp. 110, 185)

11) a general notion of the principle of wholeness as universal principle, God, the spirit or soul of the world (Weltgeist, Weltseele), underlying the life of the world of culture (pp. 152-156, 178-179, 220-222):⁸⁵

⁸⁵ See also below, pp. 407, 521-524, 592-593.

Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
 Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen,
 Wird unsrer Kräfte Hochberuf.
 Teilnehmend führen gute Geister
 Gelinde leitend höchste Meister
 Zu dem, der alles schafft und schuf.
 Und umzuschaffen das Geschaffne,
 Damit sichs nicht zum Starren waffne,
 Wirkt ewiges, lebendiges Tun.

(1 514; pp. 52, 53, 63, 95, 153, 168, 174, 178, 182, 197, 337);

... (das) Leben der Welt, das heisst ... (die) Wirklichwerdung der Ideen
 Gottes (denn das ist die wahre Wirklichkeit [Goethe's parentheses]) ...
 (22 650; p. 337 et. al.; fuller context, p. 343);

Wie Natur im Vielgebilde
 Einen Gott nur offenbart,
 So im weiten Kunstgebilde
 Webt ein Sinn der ewgen Art;
 Dieses ist der Sinn der Wahrheit ... (1 537; pp. 328-329 et. al.);

So im Kleinen ewig wie im Grossen
 Wirkt Natur, wirkt Menschengestalt, und beide
 Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
 Das unsichtbar alle Welt erleuchtet. (3 586; p. 329 et. al.);

Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, ... schauen (wir) nur im Ab-
 glanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen
 ... (17 639; pp. 329, 337 et. al.);

... die göttliche Kraft seiner Vorfahren hat eine zweite Welt in die Welt
 erschaffen. (12 591; pp. 330, 333 et. al.);

Der Lobgesang der Menschheit, dem die Gottheit so gerne zuhören mag,
 ist niemals verstummt, und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn
 wir die durch alle Zeiten und Gegenden verteilten harmonischen Aus-
 strömungen ... vernehmen. (16 340; p. 330 et. al.);

... die Überzeugung, dass gar vieles nebeneinander bestehen kann und
 muss, was sich gern wechselseitig verdrängen möchte; der Weltgeist ist
 (tolerant) ... (21 686; p. 332 et. al.);

... das Innere ... des Werks ...; hier liege das ... Göttliche ... (10 558;
 context and earlier citations, p. 333);

Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
 Als dass sich Gott-Natur ihm offenbare?
 Wie sie das Feste lässt zu Geist verinnen,
 Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre. (1 522; p. 185);

Der Glaube sei ein grosses Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein über-grosses, übermächtiges und unerforschliches Wesen. (10 671; p. 221);

Wer darf ihn nennen

Und wer bekennen:

Ich glaub Ihn! Wer empfinden

Und sich unterwinden

Zu sagen: Ich glaub Ihn nicht!

Der Allumfasser,

Der Allerhalter,

Fasst und erhält Er nicht

Dich, mich, sich selbst? (there follows Goethe's more precise determination of the universal principle of wholeness in terms of other general moments of the life of the world:)

Wölbt sich der Himmel nicht dadoben? (i.e., the ideal world of culture)

Liegt die Erde nicht hier unten fest? (i.e., the real or temporal world, the sphere of conditionality, limitation or accident, in which the life of the world of culture is immanent)

Und steigen freundlich blickend

Ewige Sterne nicht herauf? (i.e., particular actions or works that are true or perfect, produced in the act of "Steigerung" (cf., for example, the continuation of 1 514, p. 344: "... Wirkt ewiges, lebendiges Tun. / Und was nicht war, nun will es werden / Zu reinen Sonnen ..."), as both inwardly and outwardly determined, ideal and real, unconditioned and conditioned, etc.)

Schau ich nicht Aug in Auge dir, (i.e., self-knowledge and knowledge of others emerging, following pure consciousness, through true or perfect manifestations of the principle of wholeness in the life of the world)

Und drängt nicht alles

Nach Haupt und Herzen dir (i.e., the end purpose of the individual's existence as acting as a whole, in accord with the principle of wholeness, (Herz) and becoming then conscious of the life of the world (Haupt))

Und webt in ewigen Geheimnis

Unsichtbar-sichtbar neben dir? (i.e., the whole of the world of culture and each of its members, in themselves and in their relation to each other in constituting that whole, as ultimately incommensurable manifestations of the universal principle of wholeness, manifest secrets (pp. 137-138, and below, pp. 379-383))

(5 250-251; pp. 146, 149, 221)

These general notions are immanently related to each other in forming a whole (Ganzes), a unified multiplicity of notions — that is to say, none is formed or held independently of the others, is expressible except in terms of the others, and yet each necessarily pertains to a distinct general moment of the life of the world. Or we might say that this table of notions is unending (unendlich) in Goethe's sense of the word, each notion being permeated (durchgedrungen) by all of the others (pp. 62, 370 (f. 90)); or that each of these general determinations of the life of the world is

simultaneously limited (or conditioned, outwardly determined, etc.), as being only one of a plurality of general determinations, and unlimited (or unconditioned, outwardly determined, etc.), as nevertheless being a necessary determination, forming a whole with the others — and thus a valid general *notion* (Begriff) of the world, according to Goethe's thinking on the formal nature of all notions (pp. 227-239).⁸⁶ Thus, for example, the principle of wholeness is not known apart from its manifestations; but its manifestations are achieved only by individuals in their existences and works; these existences and works are limited or conditioned, divergent from other manifestations of the principle of wholeness, and yet essentially identical (or unlimited, unconditioned, etc.) as such manifestations; an existence or work that manifests the principle of wholeness is true or perfect, but a true or perfect existence or work is intelligible as such only in terms of its concrete relations with other true or perfect existences and works, its concrete, positive or substantive identity with them (despite their concrete differences, or as *only* related to them); a given true or perfect work is related to all other true or perfect works of that form of activity as well as to the totality of true or perfect works, the world of culture, in so far as the creating individual has assimilated and recreated them in that work; the extent of the assimilation that has gone into this work determines the extent it will be intelligible to others as true or perfect, the life of his work; that assimilation, however, is individually-conditioned or limited; the process in which all true or perfect works are

⁸⁶ In the sense that the general notions listed here form a whole, are immanently related or permeated with each other in all pertaining to distinct general moments of the life of the world, this table is in particular *complete*, even though other valid general notions — which we have not included here either for reasons of space, or because our argument has not progressed to the point where we can determine them adequately — could be added to it. For example, there might be added a notion of history, as the successively evolving relations of limited or conditioned human existences and actions, irrespective of their possible truth or perfection, and therefore as only accidentally related, outwardly determined, belonging to the temporal or real sphere, etc., not as simultaneously necessarily related, inwardly determined, unlimited, unconditioned, etc., as participating in the eternal life of the ideal world of culture — each moment of the life of the world having its history, and the totality of these historical relations constituting world history, the aggregate of temporally unfolding relations in which the life of the world is immanent (cf. pp. 156-157, 162 (f.46), and below, pp. 377 (f.92), 576 (f.107), 592-593). Or from the following pages might be included general notions of error or falsity (pp. 425-454), the higher life (das Höhere) of the life of the world (pp. 554-605), as well as the notion of all knowledge of the world that we are still in the process of developing in the present chapter. In each case, however, the added notion would not alter the whole, cancel or abridge the truth of the already included notions, but would, in its relation or permeation with these other notions, enhance or develop each of them further, thereby enhancing or developing the whole constituted by them (or the one notion (der Begriff) comprising them).

nevertheless continuously assimilated and recreated as particular manifestations of the principle of wholeness is the unending life of the world of culture; underlying that process, or manifested in the whole of that process, is the universal principle of wholeness; etc. Or: all individual existences and actions are limited, conditioned, outwardly determined, have a real or temporal aspect, are uniquely divergent from other existences and actions; but the notions of limitation, conditionality, outward determination, reality, temporality, etc., depend on or are inextricable from the notions of unlimitedness, unconditionality, inward determination, ideality, eternity, etc. — that is to say, depend on or are inextricable from the notions of the principle of wholeness, truth or perfection, concrete substantive or positive relations, any given form of activity, the world or whole of true or perfect works, the life of this whole, the principle of wholeness as universal principle, etc. Or again: the whole of an individual's inborn and acquired individuality is specified in his particular true or perfect works; but these works also represent the specification of the world of culture, in terms of the true or perfect works the individual has himself assimilated, as well as the relations between these works and others he has not assimilated; his works have then life, can be assimilated and recreated by other individuals; that life is a specification of the life of the world; the principle of wholeness is universal principle underlying the life of the world, but necessarily specified as principle underlying the creative lives of particular individuals and as manifested in particular actions; etc.

III. THE NOTION (DER BEGRIFF)

The individual's general notions, in conjunction with his concrete notions of particular true or perfect existences, and relations between them, constitute his knowledge of the life of the world, the ideal world or whole of culture. Or, in other words, with the totality of his concrete and general knowledge the individual forms one notion of this cultural whole, *one* notion of the life of the world (pp. 158-188), in which the several moments of his knowledge are contained as a plurality of immanently related necessary moments (pp. 255-341):

Werdet ihr in jeder Lampe Brennen
 Fromm den Abglanz höhern Lichts erkennen,
 Soll euch nie ein Missgeschick verwehren
 Gottes Thron am Morgen zu verehren.

Da ist unsers Daseins Kaisersiegel,
 Uns und Engeln reiner Gottesspiegel,
 Und was nur am Lob des Höchsten stammelt
 Ist in Kreis um Kreise dort versammelt.

(3 387; pp. 143, 150, 151-152, 153, 156, 157, 219, 233, 330);

Die höchste Kultur ... erweise sich wohl darin: dass alles Würdige, dem Menschen eigentlich Werte, in verschiedenen Formen nebeneinander müsste bestehen können und dass daher verschiedene Denkweisen, ohne sich verdrängen zu wollen, in einer und derselben Region ruhig neben einander fortwandeln. (JA 39 356);

Glücklicherweise bleibt uns zuletzt die Überzeugung, dass gar vieles nebeneinander bestehen kann und muss, was sich gern wechselseitig verdrängen möchte; der Weltgeist ist (tolerant) ... (21 686; pp. 178, 221, 332, 338);

Die literarische Welt hat das eigne, dass in ihr nichts zerstört wird, ohne dass etwas Neues daraus entsteht, und zwar etwas Neues derselben Art. Es bleibt in ihr dadurch ein ewiges Leben ... Das macht ..., dass alle, die rein darinne leben, eine Art von Seligkeit und Selbstgenügsamkeit genießen, von der man auswärts keinen Begriff hat (i.e., whereas those who do live purely, who have pure consciousness, will have a notion of the life of the world). (19 260; pp. 156, 161, 169, 190, 211-212);

... jeder möchte etwas leisten und zwar das Rechte, und niemand begreift (i.e., none of those who only *want* to accomplish what is proper), dass das nur geschehen kann, wenn man *mit und in einem Ganzen wirkt*. (Stein 7 75; pp. 55, 57, 68, 161, 207, 327);

Also trägt uns oft das Leben
 Über Menschen-Tun und Weben,
 Wie auf unsichtbarem Thron,
 Und wir schaun — uns hebt der Glaube! —
 Haupt in Wolken, Fuss im Staube,
 In die tiefe Region. (JA 9 261; p. 221);

Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff durch Vermählung mit der Idee zu beleben ... ist die schönste Bürgschaft unseres übersinnlichen Ursprungs. Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, hebt doch den Blick forschend und sehnend zum Himmel auf, ... weil er es tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermögen. In dieser Ahnung liegt das Geheimnis des ewigen Fortschreitens ...; es ist gleichsam der Hebel unseres Forschens und Sinnens ...

Wenn man das Treiben und Tun der Menschen seit Jahrtausenden erblickt, so lassen sich einige allgemeine Formeln erkennen, die je und immer eine

Zauberkraft über ganze Nationen wie über die einzelnen ausgeübt haben, und diese Formeln, ewig wiederkehrend, ewig unter tausend bunten Verbrämungen dieselben, sind die geheimnisvolle Mitgabe einer höhern Macht ins Leben. Wohl übersetzt sich jeder diese Formeln in die ihm eigentümliche Sprache, passt sie auf mannigfache Weise seinen beengten individuellen Zuständen an ... Aber ... der aufmerksame Forscher setzt sich aus solchen Formeln eine Art Alphabet des Weltgeistes zusammen. (23 32-33; pp. 154, 159, 168-169, 209, 210, 221, 267, 330);

Der Mensch ist in dem Augenblick, als er das Objekt ausspricht, unter und über ihm (i.e., on the one hand, the real or temporal world, on the other, the ideal world of culture), Mensch und Gott in einer Natur vermittelt. (22 470; pp. 266, 323);

Die vernünftige Welt ist als ein grosses unsterbliches Individuum zu betrachten, das unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn macht. (9 554; pp. 154, 155, 157, 184, 231, 332);

Wie Natur im Vielgebilde
Einen Gott nur offenbart,
So im weiten Kunstgefilde
Webt ein Sinn der ewgen Art;
Dieses ist der Sinn der Wahrheit ...
(1 537; pp. 63, 139, 142, 149, 154, 155-156, 190, 328-329, 338);

In dem ungeheuren Leben der Welt, das heisst in der Wirklichwerdung der Ideen Gottes (denn das ist die wahre Wirklichkeit [Goethe's parentheses]), fällt als ein Peculium für unsere Persönlichkeit ab: das Affirmieren und Negieren, das Vorurteil und die Apprehension, der Hass und die Liebe; und darin besteht das Zeitliche, und Gott hat auf diese Perturbation mitgerechnet und lässt uns gleichsam darin gebaren. (22 650; partially quoted, pp. 154, 178, 182, 332, 337, 338);

... Kunst und ... Wissenschaft ... Beide gehören wie alles Gute der ganzen Welt an (i.e., 'the whole world,' and 'the world as a whole') und können nur durch allgemeine freie Wechselwirkung aller zugleich Lebenden, in steter Rücksicht auf das, was uns vom Vergangenen übrig und bekannt ist, gefördert werden. (JA 33 277; pp. 154, 190, 335);

Der Lobgesang der Menschheit, dem die Gottheit so gerne zuhören mag, ist niemals verstummt, und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die durch alle Zeiten und Gegenden verteilten harmonischen Ausströmungen ... vernehmen. (16 340; pp. 151, 154, 155, 207, 330, 338);

Wir leben in einer Zeit, wo wir uns täglich mehr angeregt fühlen, die beiden Welten, denen wir angehören, die obere und die untere, als verbunden zu betrachten, das Ideelle im Reellen anzuerkennen und unser jeweiliges Missbehagen mit dem Endlichen durch Erhebung ins Unendliche zu beschwichtigen. (17 696; pp. 100, 152, 154, 155, 156, 160, 184, 227, 234, 326, 332);

In Lebensfluten, im Tatensturm
 Wall ich auf und ab,
 Webe hin und her!
 Geburt und Grab,
 Ein ewiges Meer,
 Ein wechselnd Weben,
 Ein glühend Leben:
 So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
 Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.
 (5 159; pp. 158, 161, 174);

Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
 Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen,
 Wird unsrer Kräfte Hochberuf.
 Teilnehmend führen gute Geister,
 Gelinde leitend höchste Meister
 Zu dem, der alles schafft und schuf.
 Und umzuschaffen das Geschaffne,
 Damit sichs nickt zum Starren waffne,
 Wirkt ewiges, lebendiges Tun.
 Und was nicht war, nun will es werden
 Zu reinen Sonnen, farbigen Erden;
 In keinem Falle darf es ruhn.
 Es soll sich regen, schaffend handeln,
 Erst sich gestalten, dann verwandeln;
 Nur scheinbar stehts Momente still.
 Das Ewige regt sich fort in allen ...
 (1 514; pp. 52, 53, 63, 95, 153, 159, 168, 174, 178, 182, 197, 337, 338);

... Gesetze
 Bewahren die lebendigen Schätze
 Aus welchen sich das All geschmückt.
 Das Wahre war schon längst gefunden,
 Hat edle Geisterschaft verbunden;
 Das alte Wahre, fass es an!

.....
 Sofort nun wende dich nach innen:
 Das Zentrum findest du da drinnen,
 Woran kein Edler zweifeln mag.
 Wirst keine Regel da vermissen

.....
 Den Sinnen hast du dann zu trauen,
 Kein Falsches lassen sie dich schauen,
 Wenn dein Verstand dich wach erhält.
 Mit frischem Blick bemerke freudig
 Und wandle, sicher wie geschmeidig,
 Durch Auen reichbegabter Welt.
 Geniesse massig Füll und Segen;
 Vernunft sei überall zugegen,
 Wo Leben sich des Lebens freut.
 Dann ist Vergangenheit beständig,
 Das Künftige voraus lebendig,

Der Augenblick ist Ewigkeit.
 Und war es endlich dir gelungen,
 Und bist vom Gefühl durchdrungen:
 Was fruchtbar ist, allein ist wahr —
 Du prüfst das allgemeine Walten,
 Es wird nach seiner Weise schalten,
 Geselle dich zur kleinsten Schar.

(1 514-515; pp. 104, 105, 107, 183, 197, 207, 208; for the detailed analysis of Goethe's thinking on the mental faculties, see pp. 455-553);

Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes (i.e., the outer world generally, but the world of culture immanent in the real, temporal world in particular) in seiner weitesten Ausdehnung, in seiner letzten Teilbarkeit uns der Vorstellung nicht erwehren, dass dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege ... Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse. Wir erdreisten uns und wagen auch Ideen; wir bescheiden uns und bilden Begriffe, die analog jener Uranfängen sein möchten ...

So schauet mit bescheidnem Blick
 Der ewigen Weberin Meisterstück,
 Wie ein Tritt tausend Fäden regt
 Die Schifflein hinüber herüber schiessen,
 Die Faden sich beegnend fliessen,
 Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.
 Das hat sie nicht zusammen gebettelt,
 Sie hat's von Ewigkeit angezettelt;
 Damit der ewige Meistermann
 Getrost den Einschlag werfen kann.

(16 872-873; p. 195; fuller context below, pp. 359-360, 375; on the master, see pp. 194-195, on "Zettel" and "Einschlag," pp. 71-72)

This notion is a higher notion (höherer Begriff), the notion (der Begriff) — i.e., the universalized form and content of all concrete and general notions, of all instances of knowledge of individuals, their existence, works and relations between them, and thus of the totality of individual existences and works in the life of the world:

... (der) grosse() Begriff ..., dass ... alles nur ein harmonisches Eins, und (der Mensch) doch auch wieder ein harmonisches Eins sei ... (JA 39 12; pp. 190-191, 304);

... (der) Begriff ..., was geleistet werden könne und solle ... (9 563; context, p. 357);

... ich sehe nur wenig Menschen, die den einfachen aber grossen Begriff, der alles andere in sich schliesst, fassen ... können. (7 129; p. 195);

... jeder muss sich eigentlich als ein besonderes Wesen bilden, aber den Begriff zu erlangen suchen, was alle (Menschen) zusammen sind. (24 153; partially quoted, pp. 46, 199, 327);

... wir glauben überzeugt zu sein, dass wir ... bis zu den letzten Verzweigungen der Erkenntnis organisch gelangen und von diesem Grund aus die Gipfel eines jeden Wissens uns nach und nach aufbauen und befestigen können. (9 588);

Der Begriff ... will nur Empfänglichkeit, er bringt den Inhalt mit und ist selbst das Werkzeug der Bildung. (10 347-348);

Nur der Begriff des höchsten Menschen ist gesetzlich. Der höchste Begriff vom Menschen kann nur durch Vielseitigkeit ... erlangt werden. (13 160; p. 5; on the relation of the law (Gesetz) or principle of wholeness to the notion, see pp. 355-356; on the developmental ideal indicated in the second sentence, the following pages)

Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür
Und Gesetz, von Freiheit und Mass, von beweglicher Ordnung,
Vorzug und Mangel erfreue dich hoch: die heilige Muse
Bringt harmonisch ihn dir, mit sanftem Zwange belehrend.
Keinen höhern Begriff erringt der sittliche Denker,
Keinen der tätige Mann, der dichtende Künstler; der Herrscher,
Der verdient, es zu sein, erfreut nur durch ihn sich der Krone.
Freue dich, höchstes Geschöpf der Natur, du fühlst dich fähig,
Ihr den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang,
Nachzudenken. Hier stehe nun still und wende die Blick
Rückwärts, prüfe, vergleich, und nimm vom Munde der Muse,
Dass du schauest, nicht schwärmst, die liebliche volle Gewissheit.
(1 521; pp. 219, 232, 236)

C. THE INDIVIDUAL'S CULTURE AND THE WORTH OR SIGNIFICANCE OF HIS WORKS

The more knowledge the individual has of the world or whole of culture, i.e., the more concrete notions he has or the more his general notions or the notion (der Begriff) of this cultural whole are developed and substantiated, specified and made concrete in a multiplicity of concrete notions pertaining to true or perfect existences and works as well as the relations between them — the more he is considered by Goethe to have *culture* (Kultur) or to be *cultured* (gebildet). Or the totality of his notions constitutes the degree of his culture:

Was ist Kultur anders als ein höherer Begriff von ... Verhältnissen? (23 485; p. 237);

Wenn wir dasjenige aussprechen, was wir im Augenblick für wahr halten, so bezeichnen wir eine Stufe der allgemeinen Kultur und unserer besonderen. (WA IV 28 261);

Die höchste Kultur ... erwiese sich wohl darin: dass alles Würdige, dem Menschen eigentlich Werte, in verschiedenen Formen nebeneinander musste bestehen können und dass verschiedene Denkweisen, ohne sich verdrängen zu wollen, in einer und derselben Region ruhig neben einander fortwandelten. (JA 39 356; p. 342);

... diese unschätzbare Kultur, seit mehrern tausend Jahren entsprungen, gewachsen, ausgebreitet, gedämpft, gedrückt, nie ganz erdrückt, wieder aufatmend, sich neu belebend und nach wie vor in unendlichen Tätigkeiten hervortretend, gab ihm ... Begriffe, wohin die Menschheit gelangen kann. (8 91);

... es (kommt) besonders ... auf Ausbildung des Subjekts (an), dass es so rein und tief als möglich die Gegenstände ergreife ... (19 250; p. 212);

Ein edler Mensch kann einem engen Kreise
Nicht seine Bildung danken. Vaterland
Und Welt muss auf ihn wirken. Ruhm und Tadel
Muss er ertragen lernen. Sich und andre
Wird er gezwungen recht zu kennen. (6 221);

... ganz abgesehen von unsern eignen Produktionen, stehen wir schon durch das Aufnehmen und völlige Aneignen des Fremden auf einer sehr hohen Stufe der Bildung. (23 450; p. 51);

Wieviel Gegenstände bist du imstande ... zu fassen ...? Das frag dich, geh vom Häuslichen aus und verbreite dich, so du kannst, über alle Welt. (13 54; pp. 50, 52, 170);

Die Kultur des Wissens durch inneren Trieb (i.e., in accordance with the principle of wholeness, both with respect to the knowing individual and the known object) um der Sache selbst willen, das reine Interesse am Gegenstand sind freilich immer das Vorzüglichste und Nutzbarste ... (16 339);

Jedes Wissen fordert ein zweites, ein drittes und immer so fort; ... eins ergibt sich immer aus dem andern, und je lebendiger irgendein Wissen in uns wird, desto mehr sehen wir uns getrieben, es in seinem Zusammenhänge auf- und abwärts zu verfolgen. (11 818);

... wird er ein doppelt Unendliches gewahr, an den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse, an sich selbst aber die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht. (17 11; pp. 52, 210);

Wir würden unser Wissen nicht für Stückwerk erklären, wenn wir nicht einen Begriff von einem Ganzen hätten. (9 645)

Through and in terms of the totality of conscious notions he has of the world or whole of culture at a particular moment in his development, at a particular stage of

his culture, the individual's unending development (pp. 210-211) reemerges now as the conscious determination to assimilate in the future as many true or perfect works as possible, to form as many concrete notions of the individuality, existence and works of other individuals, and of the concrete substantive or positive particularity true or perfect existences and works have in common, or of the relations they have to each other, as he can. This developmental ideal arises despite the limitation of his particular individuality, the necessary particularity or conditionality of his relations to these true or perfect moments of the life of the world, despite his self-limitation (*Selbstbeschränkung*) to one particular form of activity — despite, in other words, the accidental, conditioned state of the individual's development or culture at the particular moment in which he has enjoyed pure consciousness and subsequently forms this ideal. It is a conscious development ideal, in short, of a possible *many-sidedness* (*Vielseitigkeit*) despite his necessary *one-sidedness* (*Einseitigkeit*) — an ideal, moreover, which does not contradict his knowledge of himself as particular, limited, conditioned or one-sided individual, but rather that is inextricably related to it. For the individual knew himself in the preceding as limited or conditioned only in terms of his knowledge of others as limited or conditioned; or more generally, knows, following his pure consciousness, that individual limitation or conditionality are necessary moments in the life of the world. Now he forms the conscious determination to apply — and simultaneously to further develop and solidify — his knowledge of the world of culture by assimilating additional true or perfect works, by forming more extensive notions of the individuality and existence of the creators of such works, and of the relations between these works and existences in the life of the world:

... ein Leben voll Tätigkeit und Übung kaum hinreicht unsre Kenntnis auf den höchsten Punkt der Reinheit zu bringen. Und doch wäre nur diese Sicherheit und Gewissheit, die Dinge für das zu nehmen was sie sind, selbst die besten Sachen einander subordinieren zu können, jedes im Verhältnis zum andern zu betrachten der grösste Genuss nach dem wir im Kunst- wie im Natur- und Lebenssinne streben sollten ... (1945; pp. 164, 211, 238);

Ich musste ... bei meiner alten Art verbleiben, die mich nötigt, alle (Phänomene) in einer gewissen Folge der Entwicklung zu betrachten und die Übergänge vor- und rückwärts aufmerksam zu begleiten. Denn dadurch gelangte ich ganz allein zur lebendigen Übersicht, aus welcher ein Begriff sich bildet ... (17 717; pp. 239, 336);

Der Begriff ... will nur Empfänglichkeit, er bringt den Inhalt mit und ist selbst das Werkzeug der Bildung. (10 347-348; p. 346);

Wir würden unser Wissen nicht für Stückwerk erklären, wenn wir nicht einen Begriff von einem Ganzen hätten. (9 645, p. 347);

... jeder muss sich eigentlich als ein besonderes Wesen bilden, aber den Begriff zu erlangen suchen, was alle (Menschen) zusammen sind. (24 153; pp. 46, 199, 327, 345);

... ein doppelt Unendliches ..., an den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse, an sich selbst ... die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht. (17 11; p. 347);

Jedes Wissen fordert ein zweites, ein drittes und immer so fort; ... eins ergibt sich immer aus dem andern, und je lebendiger irgendein Wissen in uns wird, desto mehr sehen wir uns getrieben, es in seinem Zusammenhänge auf- und abwärts zu verfolgen. (11 818; p. 347);

Der höchste Begriff vom Menschen kann nur durch Vielseitigkeit ... erlangt werden. (13 160; pp. 5, 346);

Man ist nur vielseitig, wenn man zum Höchsten strebt, weil man muss ... (9 637);

Einseitige Bildung ist keine Bildung. Man muss zwar von einem Punkte aus, aber nach mehreren Seiten hingehen. (22 467);

... Vielseitigkeit bereitet ... das Element vor, worin der Einseitige wirken kann ... (8 43)

The more many-sided the individual's development, the more notions he has of the world of culture, or the more cultured he is, the greater will be the effect (Wirkung) of his actions or works, their significance (Bedeutung) or worth (Wert), their consequence (Folgen) or fruitfulness (Fruchtbarkeit) in the life of the world. For the more the individual assimilates the true or perfect works of others and recreates them in his own true or perfect works, the more relations (Verhältnisse, Bezüge) his actions will have to the world of culture — and it is these relations, as we have seen,

that determine an action's liveliness, its significance or worth, its consequence or fruitfulness (pp. 172-177):

... guter Wille klar und scharf sieht, indem er das, was geleistet worden, willig anerkennt, und es nicht allein für das, was es gelten kann, gelten lässt, sondern ihm noch aus eigener holder Fruchtbarkeit höhere Bedeutung und kräftigere Wirkung verleiht. (JA 37 220; p. 170);

... was ist denn überhaupt Gutes an uns, wenn es nicht die Kraft und Neigung ist, die Mittel der äusseren Welt an uns heranzuziehen und unsern höheren Zwecken dienstbar zu machen. (24 768; p. 170);

Es muss ein grosses Talent kommen, welches sich alles Gute der Zeit sogleich aneignet und dadurch alles übertrifft. (24 188; p. 170);

Der Hauptvorzug des Menschen beruht ... nur darauf, *inwiefern* er den Stoff zu behandeln und zu beherrschen weiss. (16 342; p. 170; there follows: "Die ineinander greifenden Menschen(alter) ...", etc., p. 332);

... indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat. Dazu steigert er sich. ... (Indem aber das Kunstwerk) aus den gesamten Kräften sich geistig entwickelt, so nimmt es alles Herrliche, Verehrungs- und Liebenswürdige in sich auf, und erhebt ... den Menschen über sich selbst, schliesst seinen Lebens- und Tatenkreis ab, und vergöttert ihn für die Gegenwart, in der das Vergangene ... begriffen ist. (13 422; pp. 56, 63, 171, 173, 175, 205);

Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles ... Es ist eine aus dem Innern am Äussern sich entwickelnde Offenbarung ... Es ist eine Synthese von Welt und Geist ... (9 572; pp. 178-179 et. al.);

... genial(e), produktiv(e) und gewaltsam(e) (Menschen) bringen eine Welt aus sich hervor ... Gelingt es, dass dasjenige, was sich in ihnen entwickelt, mit den Ideen des Weltgeistes zusammentrifft, so werden Wahrheiten bekannt, wovon die Menschen erstaunen und wofür sie jahrhundertlang dankbar zu sein Ursache haben. (16 526; pp. 173, 175);

Willst du dich des Lebens freuen,
So musst der Welt du Wert verleihen. (Stein 6 348; pp. 173, 185);

So schätzbar ... auch ein jeder Versuch einzeln betrachtet sein mag, so erhält er doch nur seinen Wert durch Vereinigung und Verbindung mit andern. (16 848; see the comment to this passage, p. 173);

Wodurch bewegt er alle Herzen?
Wodurch besiegt er jedes Element?
Ist es der Einklang nicht, der aus dem Busen dringt
Und in sein Herz die Welt zurückschlingt? (5 146; pp. 174, 298);

Eine bedeutende Schrift ist ... nur Folge des Lebens ... (14 181; pp. 165, 176, 310);

... des Menschen Leben nur insofern etwas wert ist, als es eine Folge hat. (12 482);

... (es) kommt bloss darauf an, ob ... die Tat lebendig sei und fortzuleben vermöge. (24 674; pp. 14, 93, 94, 176);

... was aus dem Leben entspringt, will wieder lebendig mitgeteilt werden, damit es frisch wieder aufschwelle und in seinen möglichen Knospen und Augen fortwachse. (21 237; pp. 93, 176);

... Leben Lebendiges hervorbringt, ... eine gründliche Befruchtung auf alle Zeiten hinauswirke. (9 525; pp. 94, 176, 273-274)

Thus whereas *every* true action or work is many-sided, i.e., furthers the creative life, can be understood and assimilated by a multiplicity of *particular* individuals (pp. 147-148, 160-162, 177-180) —

... die Wahrheit wohl einem Diamant zu vergleichen wäre, dessen Strahlen nicht nach einer Seite gehen, sondern nach vielen. (24 681; p. 148);

... eine Wahrheit Licht um sich her nach alle Seiten verbreitet. (21 729);

Eine nur ist sie für alle, doch siehet sie jeder verschieden ... (2 534; pp. 148, 149, 180, 331);

... dies Herrliche hat (die Wahrheit), wo sie auch erscheine, dass sie uns Blick und Brust öffnet und uns ermutigt, auch in dem Felde, wo wir zu wirken haben, auf gleiche Weise umher zu schauen und zu erneutem Glauben frischen Atem zu schöpfen. (21 739; p. 180);

Eine Idee, wie sie ausgesprochen ist, wird ein wundersames Gemeingut; wer sich ihrer zu bemächtigen weiss, gewinnt ein neues Eigentum, ohne jemand zu berauben; er bedient sich dessen nach eigener Art und Weise folgerecht ... Dadurch aber beweist sich eben der inwohnende kräftig-lebendige Wert des erworbenen Gutes. (17 756; pp. 46, 93, 161, 179)

— the *extent* of the assimilation that has gone into a particular true action or work determines the extent of the multiplicity of individuals who can assimilate it, the extent to which other individuals, given the particularity of their creative lives and *their* previous assimilation of the world of culture, can perceive this particular action or work to be true, related in lively fashion to other members of the world of culture, something higher (höher) or new (neu), a creative recreation of the true works *they*

are acquainted with. But the creating individual who has assimilated more extensively from the world of culture, who acts as a whole and produces a work that is true or perfect, *will* form, in developing his knowledge subsequent to pure consciousness, more extensive notions of this cultural world or whole, will be more many-sided in his knowledge, will have more adequately realized the ideal of a many-sided, unending development. And for this reason it can be said that an individual's culture, or the extent to which this developmental ideal is achieved, is proportional to the effect or significance, the consequence or fruitfulness, of his works:

... ein doppelt Unendliches gewahr, an den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse, an sich selbst aber die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht. (17 11; p. 349 et. al.);

Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das ... *zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt*. Es ist eine aus dem Innern am Äußern sich entwickelnde Offenbarung ... Es ist eine Synthese von Welt und Geist ... (9 572; pp. 170, 173, 176, 178-179, 350);

... *wie bedeutend ist es, die Grenzen des menschlichen Geistes immer näher kennen zu lernen* (i.e., as noted earlier, conscious knowledge of manifestations of the spirit or principle of wholeness in the form of limited, but nevertheless true or perfect particular individual existences and works), *und dabei immer deutlicher einzusehen, dass man nur desto mehr verrichten kann, je reiner und sichrer man das Organ braucht, das uns überhaupt als Menschen und besonders als individuellen Naturen gegeben ist*. (19 258; pp. 108, 213, 231. This passage, whose full sense could necessarily only partially be given at the outset of our discussion of the individual's knowledge of the world, can now be appreciated more properly as yet another telling illustration of Goethe's highly convoluted, but eminently meaningful, style. The individual must use his spirit purely (*das Organ rein brauchen*), and this employment of the spirit entails certainty (*Sicherheit* (pp. 216-219)), pure consciousness, resulting detailed knowledge of the life of the world — and thereby further, as he more and more achieves the ideal of an unending development in relation to the world of culture, becomes more cultured or many-sided, greater significance (*Bedeutung*) to his future works (*mehr verrichten*));

... *eigentlich gedeiht doch das Wunderwürdige der Geschichte den Mitlebenden sowie den Nachkommen alsdann erst heilsam und erspriesslich, wenn man sie erkennen lässt, wie das Merkwürdigste und Grösste von bedeutenden Menschen unter den sonderbarsten Zuständen und Zufälligkeiten geleistet worden*. (21 854; p. 232);

“Warum ist alles so rätselhaft?
 Hier ist das Wollen, hier ist die Kraft;
 Das Wollen will, die Kraft ist bereit,
 Und daneben die schöne, lange Zeit.”
 So seht doch hin, wo die gute Welt
 Zusammenhält!

(i.e., knowledge of the relations between true or perfect works and existences of the world of culture)

Seht hin, wo sie auseinanderfällt!

(i.e., knowledge of the moment of particularity, limitation or conditionality attaching to these relations, to all moments of the world of culture; 1 453);

Was beunruhigt die Menschen, als dass sie ihre Begriffe nicht mit den Sachen verbinden können, dass der Genuss sich ihnen unter den Händen wegstiehlt, dass das Gewünschte zu spät kommt und dass alles Erreichte und Erlangte auf ihr Herz nicht die Wirkung tut, welche die Begierde uns in der Ferne ahnen lässt (i.e., whereas conversely, when individuals do “connect” their notions to objects (of the world of culture) or to the extent they do so, what they achieve in their actions manifesting the principle of wholeness (Herz), will have an effect (Wirkung) in the life of the world). (7 88; p. 33);

Tätig zu sein ... ist des Menschen erste Bestimmung, und alle Zwischenzeiten, in denen er auszuruhen genötigt ist, sollte er anwenden, eine deutliche Erkenntnis der äusserlichen Dinge zu erlangen, die ihm in der Folge abermals seine Tätigkeit erleichtert. (7 447; p. 10)

D. ACTIVITY AND TRUE KNOWLEDGE; THINKING PRACTICALLY

On the other hand, however, though the ideal of an unending, many-sided development, the attainment of culture, can and must be consciously pursued — and indeed, determines in Goethe’s thinking the ideal form of education (Erziehung) for all individuals *prior* to their acting as a whole, prior to their pure consciousness:

... müsste der höchste Stolz des Kathederlehrers sein, die Begriffe so vieler Manifestationen (der Idee) in seinen Schülern dergestalt zum Leben zu bringen, dass sie für alles Gute, Schöne, Grosse, Wahre empfänglich würden, um es mit Freuden aufzufassen, wo es ihnen zur rechten Stunde begegnete. Ohne dass sie es merkten und wüssten, wäre somit die Grundidee, woraus alles hervorgeht, in ihnen lebendig geworden. (9 539-540; p. 197);

Erziehung heisst, die Jugend an die Bedingungen gewöhnen, zu den Bedingungen bilden, unter denen man in der Welt überhaupt (i.e. the world of culture), sodann aber in besonderen Kreisen (i.e., particular forms of activity (pp. 189-199)) existieren kann. (14 320; p. 197)

— the individual's knowledge of the world must ultimately be substantiated or legitimated by his acting as a whole, by the consciousness of the principle of wholeness he experiences in that act. For, in Goethe's view, all of an individual's notions of the life of the world, of the true and perfect works of others and of his own true or perfect works, of the individuality and existence of the individual who produced these works, their creative lives, and of his own individuality, existence and creative life, of the relations between his and their works and existences, as well as all the individual's general notions of the life of the world, are only *true* or *living notions*, (*wahre, lebendige Begriffe*), represent only *true* or *living knowledge* (*wahres, lebendiges Wissen*), as a function of his lively creative act, his creation of a true or perfect work and subsequent pure consciousness, his certainty or conviction that he has acted as a whole, in accordance both with the principle of wholeness and the fullness of his particular inborn and acquired individuality at a particular moment in his development, and with reference therefore only to those true or perfect works he has assimilated up to that point. *Prior* to his acting as a whole, the individual will have assimilated and formed notions of as many true or perfect works as possible, either as a result of his conscious determination to do so following previous instances where he acted as a whole, or as a result of his education (*Erziehung*), or simply owing to the fact that it is these works that have stimulated him in his creative life. This previous assimilation and knowledge are necessary moments leading up to the creative act, are, as such, preconditions of that act — just as are the individual's conscious plans or intentions, the functioning of his understanding generally (pp. 70-74, 86-92; and below, pp. 478-486) — and indeed are all aspects of the inner multiplicity that is exerted as a whole in that act, the “warp” (*Zettel*) of what is woven (*Gewebe*), the individual's true or perfect work (p. 71). But his knowledge of these true or perfect works, in their singularity, their relation, or their totality, is not at this point, prior to his acting as a whole or to his own true or perfect work, consciously a whole; his notions not yet immanently related with each other in constituting one notion (*den Begriff*) of the life of the world; or his knowledge of the world is still an unorganized, accidental multiplicity of particular instances of knowledge, particular instances of perception (*Anschauung*) or expe-

rience (Erfahrung) of true or perfect works — without the certainty or conviction *that* they are manifestations of the principle of wholeness and form together a whole that is a manifestation of the universal principle of wholeness. The individual's knowledge is in this sense only latent or possible knowledge, his notions are not yet living notions — just as the fullness of his inborn and acquired individuality is here only latently a whole, his inner life, only an only unanimated multiplicity, his self-knowledge, only an accidental awareness of this or that aspect of his individuality. For the individual is not yet (or is no longer) conscious of the point of identity between these true or perfect works as manifestations of the principle of wholeness, cannot therefore adequately conceive either their unique particularity or their relations to each other — since he is conscious of that principle only in so far as he acts as a whole.

When the individual acts as a whole, however, he is conscious of the principle of wholeness, perceives or experiences the true or perfect works he is acquainted with and his own work to be true or perfect, or has pure consciousness — and *subsequently* works out or develops with his understanding a plurality of immanently related notions pertaining to the life of the world, or forms with these several notions one notion (der Begriff) of the world or whole of culture in the manner indicated in the preceding pages. And in this way his previously accidental, latent or possible knowledge becomes actual and necessary (i.e., in conformity with the law or principle of wholeness). But *this* conscious knowledge arises only as a function of the individual's pure consciousness, the operation of his understanding is concerned here only with the perception or experience of the principle of wholeness as manifested in his own true or perfect work and those other individuals; and that pure consciousness, or that perception or experience, is possible only in terms of his creative act, his acting as a whole. Or, in other words, the individual's knowledge, perception or experience, and his activity — or, more abstractly, the *idea* (Idee), i.e., his consciousness of the principle of wholeness, and the *notion* (der Begriff), i.e., the totality of his knowledge of the world, the multiplicity of his interrelated concrete and general notions — are in this sense here essentially simultaneous, immanently related (though falling asunder

or differentiated in temporal sequence as source (Quelle) of knowledge and the conscious working out of that knowledge).

Only in so far as the idea and the notion are simultaneous, or only in so far as the individual's knowledge, experience and activity are inextricably related, only to the extent his several concrete and general notions are united in constituting one notion of the life of the world, or only relative to the lively creative act of this particular knowing individual (but thereby also, through his work, and to the extent that work has worth, significance, fruitfulness or consequence, to the creative lives of other individuals) — are the individual's notions living or true. “(Die) Quelle” — i.e., on the one hand, the (universal) principle of wholeness, and simultaneously on the other, the cultural whole of true or perfect works and existences, the life of the world (the precondition of all lively acting as a whole, all consciousness of the principle of wholeness, the creation and intelligibility of all true or perfect works and thus of all true or perfect existences) — “kann nur gedacht werden, insofern sie fließt” (10 253; p. 111):

Bilden wohl kann der Verstand, doch ...
Aus dem Lebendigen quillt alles Lebendige nur. (2 535);

Ich will ... nicht mehr ruhen, bis mir nichts mehr Wort und Tradition,
sondern *lebendiger Begriff* ist. (11 388);

Das, was uns umgibt, erhält dadurch ein Leben, (dass) wir ... es in geistiger, liebevoller, *genetischer Verknüpfung* (sehen) ... (10 452; pp. 169, 185, 337; the individual first sees his surroundings as connected in lively fashion in his action or work; *subsequent* then to his creative act, his pure consciousness, he forms lively (or genetic) conscious notions of these connections (Verknüpfungen, Verbindungen, Bezügen, Verhältnisse (pp. 236-239));

... ein Leben voll Tätigkeit und Übung kaum hinreicht unsre Kenntnis auf den höchsten Punkt der Reinheit zu bringen. Und doch wäre nur diese Sicherheit und Gewissheit die Dinge für das zu nehmen was sie sind, selbst die besten Sachen einander subordinieren zu können, jedes im Verhältnis zum andern zu betrachten der grösste Genuss nach dem wir im Kunst- wie im Lebenssinne streben sollten. (19 45; p. 348 et. al.);

Und wenn wir unterschieden haben,
(i.e., formed notions (pp. 233-236); similarly in the next two passages)
Dann müssen wir *lebendige Gaben*
Dem Abgesonderten verleihn
Und uns eines Folge-Lebens erfreun. (1 526);

Der ausgebildete Kenner soll vergleichen; denn *ihm schwebt die Idee vor. er hat den Begriff gefasst, was geleistet werden könne und solle; der Liebhaber, auf dem Wege zur Bildung begriffen, fordert sich am besten, wenn er nicht vergleicht, sondern jedes Verdienst einzeln betrachtet: dadurch bildet sich Gefühl und Sinn für das Allgemeine nach und nach aus* (i.e., he who is only undergoing development (relatively) does not compare, that is to say, does not form notions, until the feeling, idea or principle of wholeness is developed in him (though activity)). (9 562-563; partially quoted, p. 345);

... es ist schwer, ja unmöglich, demjenigen, der nicht *aus Liebe und Leidenschaft sich irgendeiner Betrachtung gewidmet hat und dadurch zur Vergleichungsfähigkeit gelangt* ist, auch nur eine Ahnung des zu Unterscheidenden aufzuregen, weil denn doch immer zuletzt *in solchem Falle an Glauben, an Zutrauen Anspruch gemacht werden muss*. (11 752; pp. 209, 222, 235-236);

Alle Empiriker streben nach der Idee und können sie in der Mannigfaltigkeit nicht entdecken; alle Theoretiker suchen sie im Mannigfaltigen und können sie darinne nicht auffinden. Beide jedoch finden sich im Leben, in der Tat, in der Kunst zusammen ... (9 607; pp. 101, 102, 103);

... etwas schnell zu begreifen, ist ja ... die Eigenschaft des Geistes, aber etwas recht zu tun, dazu gehört die Übung des ganzen Lebens. (11 188);

... diejenige Richtung, von der ich mein ganzes Leben über nicht abweichen konnte, nämlich dasjenige, was mich erfreute oder quälte, oder sonst beschäftigte, *in ein Bild ein Gedicht zu verwandeln und darüber mit mir selbst abzuschliessen* (i.e., form into a whole), *um sowohl meine Begriffe von den äussern Dinge zu berichtigen, als mich im Innern deshalb zu beruhigen*. (10 311-312; p. 289);

Die literarische Welt hat das eigne, dass in ihr nichts zerstört wird, ohne dass etwas Neues daraus entsteht ... Es bleibt in ihr dadurch ein ewiges Leben ... Das macht ..., dass alles die rein darinne leben, eine Art von Seligkeit und Selbstgenugsamkeit geniessen, von der man *auswärts keinen Begriff* hat. (19 260; pp. 156, 161, 169, 190, 211-212, 342);

Wer sich vor der Idee scheut. hat auch zuletzt den Begriff nicht mehr. (17 700);

Lasse uns von Morgen zum Abend *das Gehörige tun* und gebe uns klare *Begriffe von den Folgen der Dinge*. ... Möge *die Idee des Reinen* ... immer lichter in mir werden. (Erg Bd 2 85; pp. 100, 213, 239);

... haben die Menschen überhaupt gewöhnlich nur den *Begriff vom Neben- und Miteinander*, nicht das *Gefühl vom In- und Durcheinander* (i.e., or in other words, most men have notions abstracted from the feeling or principle of wholeness, notions that are not true or living, that are abstract (pp. 363-366, 447-449, 490-492) — not emerging from activity and pure consciousness:), *denn man begreift nur, was man selbst machen kann, und man fasst nur, was man selbst hervorbringen kann*. (19 462; partially quoted, p. 239);

Das Wissen wird durch das Gewahrwerden seiner Lücken, durch das Gefühl seiner Mängel ... geführt ... (9 645);

Dem Verständigen, auf das Besondere Merkenden, genau Beobachtenden, Auseinandertrennenden ist gewissermassen das zur Last, was einer Idee kommt und auf sie zurückführt. Er ist in seinem Labyrinth auf eine eigene Weise zu Hause, ohne dass er sich um einen Faden bekümmerte (i.e., the "thread" of the "cloth" (Gewebe) of the world of culture, the immanent relations between true or perfect manifestations of the principle of wholeness in the life of the world; this passage again concerns abstract notions, notions that are not true or living) ... (17 12);

Es wird so viel von Erziehung besprochen und geschrieben, und ich sehe nur wenig Menschen, die den einfachen aber grossen Begriff, der alles andere in sich schliesst, fassen und in die Ausführung übertragen können (i.e., and conversely, most individuals do not form this notion precisely because they do not "apply it to," or "realize it in," their actions). (7 129; pp. 195, 345);

Sobald wir einen Gegenstand in Beziehung auf sich selbst und in Verhältnis mit andern betrachten ..., so werden wir mit einer ruhigen Aufmerksamkeit uns bald von ihm, seinen Teilen, seinen Verhältnissen einen ziemlich deutlichen Begriff machen können. Je weiter wir diese Betrachtungen fortsetzen, desto mehr üben wir die Beobachtungsgabe, die in uns ist. *Wissen wir in Handlungen diese Erkenntnisse auf uns zu beziehen, so verdienen wir klug genannt zu werden.* (16 845; partially quoted, pp. 234, 235, 237);

Tätig zu sein ... ist des Menschen erste Bestimmung, und alle Zwischenzeiten, in denen er auszuruhen genötigt ist, sollte er anwenden, eine deutliche *Erkenntnis der äusserlichen Dinge zu erlangen. die ihm in der Folge abermals seine Tätigkeit erleichtert.* (7 447; pp. 10, 353);

Was ist Kultur anders als ein *höherer Begriff* von ... Verhältnissen (i.e., the individual's notions are higher, in so far as they emerge from the act of acting as a whole, the creation of a work that is higher (höher), new (neu), a third thing (Drittes), etc.) ... (23 485; pp. 237, 346);

Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, dass wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren. *Dieses aber mit Bewusstsein, mit Selbstkenntnis ... zu tun und vorzunehmen, eine solche Gewandtheit ist nötig, wenn ... das Erfahrungsergebnis, das wir hoffen, recht lebendig und nützlich werden soll.* (16 11; p. 83);

... mein(e) ... Art ..., die mich nötigt, alle (Phänomene) in einer gewissen Folge der Entwicklung zu betrachten und die Übergänge vor- und rückwärts aufmerksam zu begleiten. Denn dadurch gelangte ich ganz allein zur *lebendigen Übersicht*, aus welcher ein *Begriff* sich bildet, der sodann in aufsteigender Linie der *Idee* begegnen wird. (17 717; partially quoted, pp. 239, 336, 348. In this passage the individual's consciousness of the idea, his pure consciousness, is conceived from the point of view of his previous development and knowledge, prior to his acting as a whole in a particular case. Hence these various moments fall asunder here, and the idea

appears *last*, as a *result*, the individual only “meets” the idea — i.e., in the act of acting (unconsciously) as a whole. In terms of that act, however, the individual’s elevation (*Steigerung*, “aufsteigende Linie”), these moments are simultaneous, each entails the others. And with respect to his temporally subsequent knowledge of the world of culture, his notions as living notions, the idea is first.);

Das Höchste ist das *Anschauen des Verschiednen als identisch* (i.e., consciousness of the essential identity of actions as manifestations of the principle of wholeness and of their concrete identity based on shared positive particularity, following the act of acting as a whole, pure consciousness; as to the detailed sense of “*Anschauung*” (in particular, “*reines Anschauen*”) in this and the following, see pp. 513-515); ... *die Tat (ist) ... das aktive Verbindung des Getrennten zur Identität*. (9 643):

Auf zweierlei Weise kann der Geist höchlich erfreut werden, durch *Anschauung* und *Begriff*. Aber jenes erfordert einen würdigen Gegenstand, der nicht immer bereit, und eine verhältnismässige Bildung, zu der man nicht (i.e., “nicht immer”) gerade gelangt ist. Der Begriff hingegen will nur Empfänglichkeit, er bringt den Inhalt mit, und ist selbst das Werkzeug der Bildung ...

Die Herrlichkeit (der) Haupt- und Grundbegriffe (aber) erscheint nur dem Gemüt, auf welches sie ihre unendliche Wirksamkeit ausüben ... Da beschäftigen sich die, welchen mit solcher Nahrung gedient ist, liebevoll ganze Epochen ihres Lebens damit und erfreuen sich eines überschwenglichen Wachstums ...

... Begriff und Anschauung (fordern sich) wechselweise ... (10 347-349; partially quoted, pp. 346, 349);

... durch die Wechselbewegung von *Idee* zu *Erfahrung* (wird) die sittliche und wissenschaftliche Welt regiert. (JA 39 106);

Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes ... uns der Vorstellung nicht erwehren, dass dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege ... *Anschauung*, *Betrachtung*, *Nachdenken* führen uns näher an jene Geheimnisse (i.e., the true or perfect works of the world of culture as manifest secrets). Wir ... wagen auch *Ideen* (i.e., the individual’s own true or perfect actions); wir ... bilden *Begriffe* (i.e., his resulting true or living knowledge) ...

Hier (i.e., in the forming of the individual’s notions of the world) *treffen wir nun auf die eigene Schwierigkeit, die nicht immer klar ins Bewusstsein tritt, dass zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt scheint* (i.e., in so far as conscious knowledge or experience (of manifestations of the principle of wholeness) is abstracted from (consciousness of) the idea, pure consciousness, the act of acting as a whole (later we shall see that the “gap” (*Kluft*) between knowledge or experience and the idea obtains even when the individual has acted as a whole, in the sense that his knowledge of the world remains always limited or conditioned (pp. 366-376), or the life of the world, ultimately incommensurable (pp. 376-395))), *die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich ... bemüht. (Es) bleibt unser ewiges Bestreben, diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben ... zu überwinden* (i.e., the “gap” cannot be bridged by knowledge or experience abstracted from (consciousness of) the idea, pure consciousness, but only in, or rela-

tive to, activity, the act of acting as a whole; hence Goethe continues with a poem:)

So *schauet* mit bescheidnem Blick
Der ewigen Weberin Meisterstück,
Wie ein Tritt tausend Fäden regt,
 Die Schifflein hinüber herüber schießen,
 Die Fäden sich beegnend fließen,
 Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.
 Das hat sie nicht zusammen gebettelt,
Sie hat's von Ewigkeit angezettelt;

Damit der ewige Meistermann (i.e., the master (Meister), as was seen (pp. 194-199), is that individual who has, through continued instances of acting as a whole, true or living notions of a given form of activity as well as many-sided notions of the world of culture as a whole, and whose works therefore have a high degree of worth or significance in the life of the world)

Getrost den Einschlag werfen kann. (i.e., expresses his knowledge, as a whole, in the act of acting unconsciously as a whole (cf. pp. 71-73); (16 872-873; 102, 195, 345)

The knowledge or experience the individual has of the world will help him, prior to his acting as a whole, “im irdschen Element zurechtzufinden” (6 341), i.e., in the real, temporal world, or more precisely, in the ideal world of culture as immanent in the real, temporal world — in so far as this ideal world (or each of its true or perfect members and relations between them) presents an aspect of accident, conditionality, restriction, and so forth. His notions or prior experience are in this respect *useful* (nützlich) — for the individual will creatively recreate this “earthly element” in his own future true or perfect work, infuse it with the ideality (or necessity, unconditionality, etc.) of the principle of wholeness. But his notions are not as such, prior to or abstracted from such activity, living notions or notions proper — since, properly speaking, as we have seen, notions entail conscious knowledge of the *principle of wholeness* as manifested in particular, restricted or conditioned actions, existences and relations between them, and that principle can only be known when the individual acts as a whole. *Subsequent* to his acting as a whole, the living or proper notions the individual forms are similarly useful, since the more notions he has, or the more many-sided he is or the more culture he has, the greater will be the significance, the worth or fruitfulness of his works. But even these living notions are only useful in so far as the individual *again* acts as a whole; for it is a still *future* work that alone bears the fruit of that knowledge. In both respects, the individual has knowledge or experi-

ence of the world only in terms of his *practical activity* (praktisches Tun), or must *think* about it *practically* (praktisch denken):

Verstand empfangen wir, uns mündig selbst
Im irdschen Element zurechtzufinden,
Und was uns nützt, ist unser höchstes Recht. (6 341; see context, p. 227);

Wenn man ... fragt: wie ist Idee und Erfahrung am besten zu verbinden?
so würde ich antworten: praktisch! (17 216);

... (die Praxis) ist der Prüfstein des vom Geist Empfangenen, des von
dem innern Sinn für wahr Gehaltenen. (JA 38 118; pp. 50, 109);

Das reine Phänomen ...

Hier ... wird nicht nach Ursachen gefragt, sondern nach Bedingungen,
unter welchen die Phänomene erscheinen; es wird ihre konsequente
Folge, ihr ewiges Wiederkehren unter tausenderlei Umständen, ihre
Einerleiheit und Veränderlichkeit angeschaut und angenommen, ihre
Bestimmtheit anerkannt ...

Eigentlich möchte diese Arbeit nicht spekulative genannt werden, denn
es sind am Ende doch nur, wie mich dünkt, *die Praktischen und sich selbst
rektifizierenden Operationen des gemeinen Menschenverstandes* (i.e., the under-
standing corrects itself, its notions of the world, in (practical) activity, or
in thinking practically), *der sich in einer höhern Sphäre* (i.e., true actions as
higher (höher), in so far as they are recreations of the world of culture) *zu
üben wagt*. (16 871; pp. 231, 232-233, 234, 239, 331);

Man kann die Nützlichkeit einer Idee anerkennen und doch nicht recht
verstehen, sie vollkommen zu nutzen. (9 607. Comprehension or under-
standing (Verstehen), as opposed to mere (abstract) recognition (Anerken-
nung), is only possible as knowledge of (manifestations of) the idea, of
true or perfect works; and this knowledge, in turn, is only possible in
terms of its usefulness (Nützlichkeit) for an individual, as arising out of
and leading to the performance of his own true or perfect (vollkommen)
works);

Tätig zu sein ... ist des Menschen erste Bestimmung, und alle Zwischen-
zeiten, in denen er auszuruhen genötigt ist, sollte er anwenden, eine deut-
liche Erkenntnis der äusserlichen Dinge zu erlangen, die ihm in der
Folge abermals seine Tätigkeit erleichtert. (7 447; pp. 10, 353, 358);

... das Wahre muss gleich genutzt werden, sonst ist es nicht da. (9 576);

(Die Menschen) ... sollten ... (das Wahre) praktisch zu ihrem Nutzen (an-
wenden). (17 734);

... unter was für Umständen, in welcher Folge (das Überlieferte) zu ge-
brauchen sei, dazu gehört Übung (i.e., one's own activity) ... (8 192);

*Man soll sich alles praktisch denken und deshalb auch dahin trachten, dass ver-
wandte Manifestationen der grossen Idee, insofern sie durch Menschen zur
Erscheinung kommen sollen, auf eine gehörige Weise ineinander wirken* (i.e.,

immanently related true or perfect works and existences appear (kommen zur Erscheinung) in an individual's new true or perfect work, or his work represents the concretization of these relations, recreation of the world of culture; only then, or only in terms of his practical activity does the individual think properly about these relations). (9 540; pp. 149, 153, 174, 329, 335);

... nur im Besonderen (i.e., here, in the concrete activity of the knowing individual) erkennt man, dass man Verwandte hat ... (11 893; p. 205)

It thus follows that the end purpose of knowledge for Goethe is not that knowledge itself, but life — the knowing individual's own creative liveliness, in so far as he again acts as a whole (or in so far as he thinks practically or in so far as his knowledge is indeed useful to him), and through his living actions or works, and in so far as they embody or reflect that knowledge and thereby in terms of their greater significance or worth for others, their ability to stimulate them in their creative lives, the life of the world. Or with respect to knowledge, too, in other words, "der Zweck des Lebens" — i.e., in the present context, the individual's notions as *living* notions — "ist das Leben selbst" (WA IV 11 22; pp. 15, 94, 185 (cf. pp. 14, 93-94, 180-182)):

Wenn wir uns ins Wissen ... begeben, geschieht es denn doch nur, um desto ausgerüsteter ins Leben wiederzukehren. (WA II 7 93);

Mit Gedanken, die nicht aus der tätigen Natur entsprungen sind und nicht wieder aufs tätige Leben wohltätig hinwirken und so in einem mit dem jedesmaligen Lebenszustand übereinstimmenden mannigfaltigen Wechsel unaufhörlich entstehen und sich auflösen, ist der Welt wenig geholfen. (9 619);

Und wenn wir unterschieden haben,
Dann müssen wir lebendige Gaben
Dem Abgesonderten wieder verleihn
Und uns eines Folge-Lebens erfreun. (1 526; p. 356);

... ein Leben voll Tätigkeit und Übung kaum hinreicht unsre Kenntnis auf den höchsten Punkt der Reinheit zu bringen. Und doch wäre nur diese Sicherheit und Gewissheit ... der grösste Genuss nach dem wir im ... Lebenssinne streben sollten ... (19 45; fuller context, p. 356 et. al.);

Indem er ... das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit ... durchschaut, *lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit*. (8 171; pp. 208-209, 232, 238, 336);

... dass wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren (context, p. 358). Dieses aber mit Bewusstsein, mit Selbstkenntnis ... zu tun und vorzunehmen, eine solche Gewandtheit ist nötig, wenn ... das

Erfahrungsergebnis, das wir hoffen, recht lebendig ... werden soll. (16 11; pp. 83, 358);

... lebendige() Übersicht, aus welcher ein Begriff sich bildet, der sodann in aufsteigender Linie der Idee begegnen wird. (17 717; p. 358 et. al.);

Die Herrlichkeit (der) Haupt- und Grundbegriffe erscheint nur dem Gemüt, auf welches sie ihre unendliche Wirksamkeit ausüben ... *Da beschäftigen sich die, welchen mit solcher Nahrung gedient ist liebevoll ganze Epochen ihres Lebens damit* und erfreuen sich eines überschwenglichen Wachstums ... (10 349; p. 359);

Die Hoffnung (i.e., the hope in conformity with which the individual develops his knowledge of the life of the world (pp. 209-210) hilft uns leben ... (18 654);

Jede Hoffnung ist eigentlich eine gute Tat. (23 515);

Bilden wohl kann der Verstand, doch ...
Aus dem Lebendigen quillt alles Lebendige nur. (2 535; p. 356);

Das, was uns umgibt, erhält dadurch ein Leben, (dass) wir ... es in geistiger, liebevoller, genetischer Verknüpfung (sehen) ... (10 452; p. 356 et. al.);

... was aus dem Leben entspringt, will wieder lebendig mitgeteilt werden, damit es frisch wieder aufschwelle und in seinen möglichen Knospen und Augen fortwachse. (21 237; p. 351 et. al.);

... Leben Lebendiges hervorbringt, ... eine gründliche Befruchtung auf alle Zeiten hinauswirke. (9 525; p. 351 et. al.)

On the other hand, abstracted from the life of the world, i.e., as not *pertaining* to the totality of true or perfect works, existences and relations between them (and as thereby not being all immanently related with each other as constituting or falling under one notion (den Begriff) of the life of this cultural whole), and simultaneously, as not *contributing* — through the knowing individual's actions — to the life of the world; or in other words, as not living notions, emerging in his practical activity, as not useful (or as not simultaneous with the idea or principle of wholeness, resulting from the pure consciousness of this knowing individual in an unending development in relation to the world, proceeding in accord with his hope (Hoffnung), and so forth) — the individual's notions are *abstractions* (Abstraktionen), mere “words” (Worte) of his understanding, general notions (allgemeine Begriffe) lacking life, a major source for Goethe of error or falsity (cf. pp. 447-449, 490-492):

Wer sich vor der Idee scheut, hat auch zuletzt den Begriff nicht mehr. (17 700; p. 357);

Ein grosses Übel in den Wissenschaften, ja überall entsteht daher, dass Menschen, die kein Ideenvermögen haben, zu theoretisieren sich vermes- sen, weil sie nicht begreifen, dass noch so vieles Wissen hiezu nicht be- rechtigt. Sie gehen im Anfange wohl mit einem löblichen Menschenver- stand zu Werke, dieser aber hat seine Grenzen (i.e., in terms of the totality of the mental faculties exerted as a whole in attaining consciousness of the idea), und wenn er sie überschreitet, kommt er in Gefahr, absurd zu wer- den. Des Menschenverstandes angewiesenes Gebiet und Erbteil ist der Bezirk des Tuns und Handelns. (9 579-580);

... das Wahre muss gleich genutzt werden, sonst ist es nicht da. (9 576);

Die Gottheit ... ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werdenden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten. ... (Der) Verstand (hat es) mit dem Gewordenen, Erstarrten (zu tun), dass er es nutze (i.e., in the act of acting as a whole). (24 316);

Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sin- nen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, dass wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren. Dieses aber mit Bewusstsein, mit Selbstkenntnis zu tun und vorzunehmen, eine solche Gewandtheit ist nötig, *wenn die Abstraktion, vor der wir uns fürchten, unschädlich* und das Erfahrungsergebnis, das wir hoffen, recht lebendig und nützlich werden soll. (16 11; pp. 362-363);

Bilden wohl kann der Verstand, *doch der tote kann nicht beseelen*,
Aus dem Lebendigen quillt alles Lebendige nur. (2 535; pp. 356, 363);

... *in der Idee (ist) Simultanes* (i.e., essentially identical or equivalent in terms of the principle of wholeness, or as ideal, unconditioned, unlimited, necessary) *und Sukzessives* (i.e., as participating in the real or temporal sphere, as conditioned, limited, accidental) *innigst verbunden, auf dem Standpunkt der Erfahrung hingegen immer getrennt* (i.e., the individual's experience or knowledge prior to his acting as a whole) ... Der Verstand kann nicht vereinigt denken, was die Sinnlichkeit ihm gesondert überlie- ferte ...

So schauet mit bescheidnem Blick
Der ewigen Weberin Meisterstück,
Wie ein Tritt tausend Fäden regt ...
(16 872-873; partially quoted, pp. 103, 195, 345, 360);

... *ich (pflege) auf Ideen* (i.e., here, conscious determinations with respect to particular manifestations of the principle of wholeness; hence more properly "Begriffe"), *denen keine sinnliche Wahrnehmung* (i.e., perceptions of the principle of wholeness as manifested in particular, concrete cases, "Wahrnehmungen"), *keinen ausschliessenden Wert zu legen*. Ja, wenn wir unser Gehirn und den Zusammenhang desselben mit (den) ... tausendfäl- tigen einander durchkreuzenden Fäden kannten, worauf der Gedanke hin und her läuft! So aber werden wir der Gedankenblitze (i.e., consciousness

of particular manifestations of the principle of wholeness, and thus also of immanently related multiplicities of such manifestations, the world of culture) erst inne, wann sie einschlangen (i.e., through activity, pure consciousness). (22 679);

... es (ist) aber, im Verfolg wissenschaftlichen Bestrebens, gleich schädlich ..., ausschliesslich der Erfahrung (i.e., as severed from consciousness of the idea or principle of wholeness) als unbedingt der Idee (i.e., as severed from its concrete, conditioned or limited particular manifestations, and in particular, from the concrete activity of a given knowing individual) zu gehorchen ... (17 84);

Für den Menschen ... sei nur das eine ein Unglück, wenn sich irgend eine Idee (i.e., as noted with 22 679 above, more properly "Begriff") bei ihm festsetze, die keinen Einfluss ins tätige Leben habe, oder ihn wohl vom tätigen Leben abziehe. (7 373; p. 131);

Eine Tätigkeit lässt sich in die andere verweben (i.e., in so far as the individual acts as a whole, recreates the world of culture in a single action or work), keine an die andere anstückeln (i.e., the relations between actions or works cannot be "pieced together" by conscious understanding operating alone (cf. pp. 370-371)). (9 199);

... haben die Menschen überhaupt gewöhnlich nur den Begriff vom Neben- und Miteinander, nicht das Gefühl vom In- und Durcheinander, denn man begreift nur, was man selbst machen kann, und man fasst nur, was man selbst hervorbringen kann. (19 462; pp. 239, 357);

Was beunruhigt die Menschen, als dass sie ihre Begriffe nicht mit den Sachen verbinden können, dass der Genuss sich ihnen unter den Händen wegstiehlt, dass das Gewünschte zu spät kommt und dass alles Erreichte und Erlangte auf ihr Herz nicht die Wirkung tut, welche die Begierde uns in der Ferne ahnen lässt (i.e., in addition to the sense to this passage given on page 353: when individual action (Wirkung) proceeds in accord with the heart (Herz) or principle of wholeness, notions of the world of culture can be "correctly connected" to that object). (7 88; pp. 33, 353);

Allgemeine Begriffe ... sind immer auf dem Wege, entsetzliches Unglück anzurichten. (9 558);

... sich hüten, das Anschauen in Begriffe, den Begriff in Worte zu verwandeln und mit diesen Worten, als wären's Gegenstände, umzugehen und zu verfahren ... (16 193);

... wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein. (5 202; p. 131);

Wir haben das unabweichliche täglich zu erneuernde Grundernstliche Bestreben, das Wort mit dem Empfundenen. Geschauten. Gedachten, Erfahrenen, Imaginierten, Vernünftigen möglichst unmittelbar zusammentreffend zu erfassen (i.e., notions of the understanding that are not yet living notions, mere "words," must be "correctly connected" (7 88, p. 365) to each other and the world of culture in terms of the individual's acting as a whole). (9 589; pp. 125, 128);

Die Worte sind gut, sie sind aber nicht das Beste. Das Beste wird nicht deutlich durch Worte. Der Geist, aus dem wir handeln, ist das Höchste ... (Wo) die Worte fehlen. spricht die Tat. (7 533; p. 336 et. al.)

E. LIMITATION OF THE INDIVIDUAL'S KNOWLEDGE

Even when the individual has acted as a whole, has enjoyed pure consciousness and formed true or living notions of the life of the world, or the notion (den Begriff) of this cultural whole in terms of a plurality of immanently related concrete and general notions, that knowledge remains, at every stage of his development, or whatever the extent of his culture, always *limited* or *conditioned* for Goethe:

... ein Leben voll Tätigkeit und Übung kaum hinreicht unsre Kenntnis auf den höchsten Punkt der Reinheit zu bringen. (19 45; p. 362 et. al.);

... ein doppelt Unendliches ..., an den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse, an sich selbst ... die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht. Diese Zustände geben einen hohen Genuss und würden das Glück des Lebens entscheiden, wenn nicht innre und äussre Hindernisse dem schönen Lauf zur Vollendung sich entgegen stellten. (17 11; partially quoted, pp. 22, 32, 52, 210, 347, 349, 352);

Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes ... uns der Vorstellung nicht erwehren, dass dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege ... Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse. Wir ... bescheiden uns und bilden Begriffe ... (16 872; context, pp. 359-360 et. al.);

... der Weltgeist ist toleranter, als man denkt. (21 686; context, p. 342 et. al.; below, p. 373)

In a general way, the limited or conditioned nature of the individual's knowledge, as well as his knowledge of that limitation or conditionality, are already implicit in the preceding argument. For, as we have seen, and as the individual himself has come to realize in his general knowledge of the world, every moment of the life of the world has an aspect of limitation or conditionality (or accident, outward determination, diverging particularity, etc.) attaching to it; and knowledge of the life of the world is itself a necessary moment in its life (in so far as the individual who has acted

as a whole, created a true or perfect work and enjoyed pure consciousness, *will* have knowledge of the world, and in particular, in so far as that knowledge yields worth or significance to his future actions, contributes to the life of the world). Hence the individual's knowledge must itself be limited or conditioned, and must be known as such by the knowing individual. It remains now to show in detail that — and how — these views are explicitly developed by Goethe himself.

First of all then, every individual assimilates from the outer world generally, and from the world of culture in particular, in his own individually-conditioned manner, as determined by his particular inborn and acquired individuality, his position in the world, the times in which he lives, the accidental circumstances of his existence, and so forth. Thus, since he assimilates always only *some* of the members of the world of culture, and these always in his individually-conditioned manner, the concrete notions he forms of this cultural whole are necessarily limited or conditioned relative to the *whole* of the world of culture; and his general notions, or the one notion (*den Begriff*) that he forms of the life of the world as a whole, while identical to the general notions and the one notion other individuals will form in their knowledge of the world,⁸⁷ are only more or less concretized or embodied in a plurality of limited, individually-conditioned concrete notions, and thus are to that extent themselves limited or conditioned.⁸⁸

Man mag sich noch so sehr zum Allgemeinen (i.e., the world of culture, the life of the world; or the one notion (*der Begriff*) and general notions of the life of the world) ausbilden, so bleibt man immer ein Individuum, dessen Natur, indem sie gewisse Eigenschaften besitzt, andere notwendig ausschliesst. (Stein 4 272; p. 4);

Der einzelne beschränkte Mensch gibt seine nächsten Zustände nicht auf, wie auch das grosse Ganze sich verhalten möge. (11 650; pp. 5, 26);

⁸⁷ — that is to say, in so far as these other individuals too have made their general determinations of the life of the world following pure consciousness, or in so far as they have not erred or acted falsely in making them (cf. pp. 440-449).

⁸⁸ See pp. 400-406, on limitation of the individual's knowledge as more specifically deriving from the degree of his inborn strength (*Kraft*), i.e., the extent to which he is capable of assimilating and recreating the world of culture acting as a whole.

Jeder Mensch findet sich von den frühesten Momenten seines Lebens an, erst unbewusst, dann halb, endlich ganz bewusst, immerfort bedingt begrenzt in seiner Stellung. (8 456; pp. 5, 22, 26, 35, 230);

(Der menschliche Geist) strebt nach Erfahrung und in ihr nach einer erweiterten reinern Tätigkeit, und dann bebt er wieder davor zurück ... Wie er vorschreitet, fühlt er immer mehr, wie er bedingt sei ...; denn *ans Wahre* (i.e., true actions, as well as subsequent true (or living) knowledge, "reine Tätigkeit") ... *sind notwendige Bedingungen des Daseins verbunden*. (16 394; pp. 30-31, 36, 212, 230-231, 331);

Der Dinge, die wir gewahr werden, ist eine ungeheure Menge; die Verhältnisse derselben, die unsre Seele ergreifen kann, sind äusserst mannigfaltig. Seelen, die eine innre Kraft haben, sich auszubreiten, fangen an zu ordnen, um sich die Erkenntnis zu erleichtern, fangen an zu fügen und zu verbinden, um zum Genuss zu gelangen.

Wir müssen (aber) alle Existenz und Vollkommenheit in unsre Seele dergestalt beschränken, dass sie unsrer Natur und unsrer Art zu denken und zu empfinden angemessen werden; dann sagen wir erst, dass wir eine Sache begreifen oder sie geniessen. (16 842; partially quoted, pp. 148, 235, 237-238, 331);

Jeder Mensch muss nach seiner Weise denken; denn er findet auf seinem Wege immer ein Wahres oder eine Art von Wahrem die ihm durchs Leben hilft. (9 557; p. 148);

Eine nur ist sie für alle, doch siehet sie jeder verschieden ...
(2 534; pp. 148, 149, 180, 331, 351);

... es ist am Ende doch nur immer das Individuum, das einer ... breiteren Überlieferung Brust und Stirn bieten soll. (16 343; pp. 159, 178);

In dem ungeheuren Leben der Welt, das heisst in der Wirklichwerdung der Ideen Gottes (denn das ist die wahre Wirklichkeit [Goethe's parentheses]), fällt als ein Peculium für unsere Persönlichkeit ab: das Affirmieren und Negieren, das Vorurteil und die Apprehension, der Hass und die Liebe ... (22 650; pp. 154, 178, 182, 332, 337, 338, 343);

In der Geschichte überhaupt, besonders aber der Philosophie, Wissenschaft, Religion, fällt es uns auf, dass die armen beschränkten Menschen ihre dunkelsten subjektiven Gefühle, die Apprehensionen eingengter Zustände in das Beschauen des Weltalls und dessen hoher Erscheinungen zu übertragen nicht unwürdig finden. (17 776-777);

... man (werde) ... die Art und Weise, wie eine ins Leben tretende Idee fortgewirkt habe, eigentlich historisch nicht ... darstellen können: denn sie weckt sogleich die Eigenheiten der Individuen auf ... (21 849)

Secondly, the individual's knowledge is limited in the sense that whereas the totality of true or living notions he develops following any given instance where he acts as a whole, and in particular, where he exerts all four of his mental faculties

simultaneously, are *essentially* related with each other as deriving from pure consciousness, or as all pertaining to immanently related manifestations of the principle of wholeness in the life of the world, constituting or contained under one notion (den Begriff) of the world, they nevertheless *formally* fall asunder to his conscious understanding (Verstand) as a plurality of mutually exclusive determinations. For the individual can only form or hold his or that notion at a given moment, is consciously aware always of one at the expense of the others, forms and holds his notions of the life of the world, in other words, only in temporal succession, cannot form or hold them simultaneously — whereas in fact it is only their essentially simultaneous, immanent relation that makes them true or living notions, that was entailed by his pure consciousness.⁸⁹

Das Erhabene, *durch Kenntnis nach und nach vereinzelt*, tritt vor unserm Geist nicht leicht wieder zusammen, und so werden wir stufenweise um das Höchste gebracht, was uns gegönnt war, um die Einheit, die uns in vollem Mass zur Mitempfindung des Unendlichen erhebt (i.e., in pure consciousness), dagegen wir bei vermehrter Kenntnis immer kleiner werden. (9 643);

Das Wissen fange vom einzelnen an ... und könne niemals ... zusammengefasst werden ... (10 671);

... im Wissen sowohl als in der Reflexion kein Ganzes zusammengebracht werden kann ... (Wir) haben ... diese (Ganzheit) nicht im allgemeinen ... zu suchen (i.e., in knowledge or reflection as constituting a whole), sondern ... in jedem einzelnen Behandelten ... (16 332-333; p. 304 et. al.);

... die Aussprüche des Verstandes eigentlich nur einmal, und zwar in dem bestimmtesten Falle, gelten und schon unrichtig werden, wenn man sie auf den nächsten anwendet. (7 306);

... das Wort mit dem Empfundenen, Geschauten, Gedachten, Erfahrenen, Imaginierten, Vernünftigen möglichst unmittelbar zusammentreffend zu erfassen. Jeder prüfe sich, und er wird finden, dass *dies viel schwerer sei, als man denken möchte*. (9 589; p. 365 et. al.);

Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes ... uns der Vorstellung nicht erwehren, dass dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege ... Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse. Wir ... bescheiden uns und bilden Begriffe ...

Hier treffen wir nun auf die eigene Schwierigkeit, die nicht immer klar ins Bewusstsein tritt (i.e., since this difficulty in fact characterizes the functioning

⁸⁹ See, in this regard, the detailed discussion of the functioning of the understanding, pp. 478-503.

of conscious understanding), *dass zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt scheint* (in addition to the sense given on pp. 359-360: the gap (Kluft) between conscious knowledge or experience has the appearance (Schein) of being fixed, unbridgeable — or that gap characterizes the sphere of appearance (Erscheinung) to conscious understanding (there follows in the next paragraph more detailed determination of this point)), *die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht* (i.e., “in vain” from the point of view of conscious understanding alone; or: the gap can be “bridged” (überschritten) in activity and subsequent true or living knowledge (see the excerpt of this essay given on pp. 359-360), but cannot be “exceeded” (überschritten) or done away with, permanently characterizes the understanding’s functioning in relation to the life of the world (on the one side, the totality of the individual’s (limited or conditioned) notions of the world cannot be consciously grasped simultaneously, as a whole of immanently related notions; on the other side, the creative act, the single true or perfect manifestation of the principle of wholeness, and the totality of these manifestations, are all ultimately incommensurable (pp. 144-146, 376-395)). *Demungeachtet bleibt unser ewiges Bestreben, diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl ... zu überwinden ...*

Die Schwierigkeit, Idee und Erfahrung mit einander zu verbinden, erscheint sehr hinderlich (i.e., again, as constituting the sphere of appearance (Erscheinung) to conscious experience or knowledge) ...; *in der Idee (ist) Simultanes und Sukzessives innigst verbunden, auf dem Standpunkt der Erfahrung hingegen immer getrennt ... Der Verstand kann nicht vereinigt denken, was die Sinnlichkeit ihm gesondert überlieferte, und so bleibt der Widerstreit zwischen Aufgefassenem und Ideiertem immerfort unaufgelöst.* (16 872; pp. 102, 103, 345, 359, 364, 366);

In *both* respects — i.e., as the limited or conditioned knowledge of this particular individual, as not encompassing the whole of the world of culture and as not dealing with members of this whole except in an individually-conditioned manner, and as itself not graspable simultaneously in its totality, as a whole — the individual’s knowledge seems to him a mere *patchwork* (Stückwerk), *formless* (gestaltlos), *endless* (endlos),⁹⁰ each concrete or general notion perpetually pointing or leading to still other concrete or general notions (whether as pertaining to those true or perfect members of the world of culture he has already assimilated, or to those only suggested by his present knowledge, only hoped for or anticipated (pp. 209-210)):

Wir (erklären) unser Wissen ... für Stückwerk ... (9 645; pp. 347, 349);

⁹⁰ — endless (endlos) in the sense of a temporal progression without termination (Hegel’s false infinity); as opposed to unending, infinite (unendlich), as constituting an immanent whole, a true or perfect manifestation of the principle of wholeness (partially congruent with Hegel’s true infinity) — and upon this basis alone, also temporally unending for Goethe (unending development, unending fruitfulness in the life of the world, etc.).

... das Wissen (muss) als Stückwerk ... erscheinen ... (22 679-680);

Das Wissen fange vom einzelnen an, sei endlos und gestaltlos, und könne niemals ... zusammengefasst werden ... (10 671; p. 369):

Jedes Wissen fordert ein zweites, ein drittes und immer so fort; wir mögen den Baum in seinen Wurzeln oder in seinen Ästen verfolgen, eins ergibt sich immer aus dem andern, und je lebendiger irgendein Wissen in uns wird, desto mehr sehen wir uns getrieben, es in seinem Zusammenhange auf- und abwärts zu verfolgen. (11 818; pp. 347, 349);

Das Erhabene, durch Kenntnis nach und nach vereinzelt, tritt vor unserm Geist nicht leicht wieder zusammen, und so werden wir stufenweise um das Höchste gebracht, was uns gegönnt war, um die Einheit, die uns in vollem Mass zur Mitempfindung des Unendlichen erhebt, dagegen wir bei vermehrter Kenntnis immer kleiner werden. Da wir vorher mit dem Ganzen als Riesen standen, sehen wir uns als Zwerge gegen die Teile. (9 643; p. 369);

Das Halbgewusste hindert das Wissen. Weil alles unser Wissen nur halb ist, so hindert unser Wissen immer das Wissen. (14 768);

Das Wissen wird durch das Gewahrwerden seiner Lücken ... geführt, welche vor, mit und nach allem Wissen besteht. (9 645; p. 358)

Or, in other words, the individual finds his *belief* (Glauben) in the universality of the principle of wholeness, or in this principle as underlying the life of the world or whole of culture, all immanently related true or perfect works and existences, and all knowledge of the world (pp. 220-224), perpetually opposed to the actual state of his knowledge:

Beim Glauben ... komme alles darauf an, dass man glaube ... Der Glaube sei ein grosses Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergrosses, übermächtiges und unerforschliches Wesen ... Der Glaube sei ein heiliges Gefäss, in welches ein jeder sein Gefühl, seinen Verstand, seine Einbildungskraft, so gut als er vermöge, zu opfern bereit stehe. Mit dem Wissen sei es gerade das Gegenteil; es komme gar nicht darauf an, dass man wisse, sondern was man wisse, wie gut und wie viel man wisse ... Das Wissen fange vom einzelnen an, sei endlos und gestaltlos, und könne niemals ... zusammengefasst werden, und bleibe also dem Glauben geradezu entgegengesetzt. (10 671; partially quoted, pp. 215, 221, 339, 369);

... das Wissen (muss) als Stückwerk ... erscheinen ... Versuchen wir von beiden Seiten (i.e., from the point of view of knowledge (Wissen) and belief (Glauben)) mutig vorzudringen, nur halten wir zugleich die Grenzen streng auseinander! ... Wo das Wissen genügt, bedürfen wir freilich des Glaubens nicht (i.e., no longer, in so far as that knowledge was developed

following pure consciousness and in accord with the individual's belief), wo aber das Wissen seine Kraft nicht bewährt oder ungenügend erscheint, sollen wir auch dem Glauben seine Rechte nicht streitig machen. (22 679-680; p. 371)

But conversely, the individual knows that his knowledge is limited or conditioned, a mere patchwork, formless, endless, only in relation to the one notion (dem Begriff) that he has formed of the life of the world:

Wir würden unser Wissen nicht für Stückwerk erklären, wenn wir nicht einen Begriff von einem Ganzen hätten. (9 645; pp. 347, 349, 370)

— that is to say, bearing in mind the general notions that are included under this one notion (den Begriff), as well as the various formal determinations of his knowledge so far considered in the present chapter (or the one general notion of his knowledge that we are developing here (cf. p. 340, f. 86)), and in particular, bearing in mind that the individual knows every moment of the life of the world to be limited or conditioned (or limitation or conditionality to be themselves moments of the life of the world), that his knowledge is a moment of this life (or that the end purpose of his knowledge is the life of the world) — the individual knows also that his knowledge is limited or conditioned, a patchwork, formless or endless in relation to the principle of wholeness of his inner life (Gefühl, Idee, Geist, etc.); or that this principle as the universal spirit or soul underlying the life of the world requires not only his limited or conditioned existence and works (in so far as they are nevertheless true or perfect), but his limited or conditioned knowledge (in so far as it is nevertheless living or true); or in other words knows that his struggle (Ringens, Kampf) with the spirit or soul of the world (pp. 177-180) requires the affirmation of limited or conditioned notions of the world;⁹¹ knows, in short, with respect to his knowledge, too, that “Gott hat auf diese Perturbation mitgerechnet” (22 650) or that “der Weltgeist ist (tolerant)” (21 686):

⁹¹ Again, as to erroneous or false conceptions of the world (namely, as we shall see, abstractions, abstractions from the life of the world), see pp. 442-449.

... *bei der Unmittelbarkeit göttlicher Gefühle in uns* (kann) der Fall gar leicht eintreten, dass das Wissen als Stückwerk ... erscheinen muss ... (22 679-680; pp. 371, 371-372);

Das Wissen wird durch das Gewährwerden seiner Lücken, *durch das Gefühl* seiner Mängel ... *geführt*, welche vor, mit und nach allem Wissen besteht. (9 645; pp. 358, 371);

Wir erdreisten uns und wagen ... *Ideen; wir bescheiden uns und bilden Begriffe, die analog jenen Uranfängen sein möchten* ...

... Der Verstand kann nicht vereinigt denken, was die Sinnlichkeit ihm gesondert überlieferte, und so bleibt der *Widerstreit zwischen Aufgefasstem und Ideiertem* immerfort unaufgelöst. (16 872; see context, pp. 369-370, or below, p. 376);

Eine nur ist sie für alle, doch siehet sie jeder verschieden,
Dass es Eines doch bleibt, macht das Verschiedene wahr.
(2 534; p. 368 et. al.);

Das Erhabene, durch Kenntniss nach und nach vereinzelt, tritt vor unserm Geist nicht leicht wieder zusammen ... *Da wir vorher mit dem Ganzen als Riesen standen, sehen wir uns als Zwerge gegen die Teile.* (9 643; pp. 369, 371);

Jeder Mensch findet sich von den frühesten Momenten seines Lebens an, erst unbewusst, dann halb, endlich ganz bewusst, immerfort bedingt, *begrenzt in seiner Stellung* (note the reappearance of "Stellung" below)

... Sogar der Besonnenste ist *im täglichen Weltleben genötigt, klug für den Augenblick zu sein* (i.e., to act as a whole in terms of "dem Gehörigen des Augenblicks," the limited or conditioned circumstances of his existence — and knowledge — at a particular moment in his development) *und gelangt deswegen im allgemeinen zu keiner Klarheit* (i.e., to no conscious knowledge of the world as a whole, to no knowledge without limitation or conditionality (on "allgemein" in the sense given here, cf. . Stein 4 272, p. 367)) ...

Glücklicherweise sind alle diese Fragen ... durch (einen) unaufhaltsam tätigen Lebensgang beantwortet. Fahrt fort in unmittelbarer Beachtung der Pflicht des Tages und prüft dabei die Reinheit eures Herzens und die Sicherheit eures Geistes. Wenn ihr sodann in freier Stunde aufatmet, so gewinnt ihr auch gewiss (i.e., in terms of conscious certainty (Gewissheit) with respect to the life of the world (pp. 216-219)) *eine richtige Stellung gegen das Erhabene. dem wir uns auf jede Weise* (i.e., each person "nach seiner Weise") *verehrend hinzugeben, jedes Ereignis mit Ehrfurcht zu betrachten und eine höhere Leitung darin zu erkennen haben.* (8 456-457; partially quoted, pp. 5, 22, 26, 35, 213, 230, 368);

Glücklicherweise bleibt uns zuletzt die Überzeugung, dass gar vieles nebeneinander bestehen kann und muss, was sich gern wechselseitig verdrängen möchte (i.e., as applying not only to conditioned or limited works and existences, but the conditioned or limited knowledge of a plurality of individuals, as well as to one individual's conscious, mutually exclusive notions of the world); *der Weltgeist ist toleranter, als man denkt.* (21 686; partially quoted, pp. 178, 221, 332, 338, 342, 366, 372);

In dem ungeheuren Leben der Welt, das heisst in der Wirklichwerdung der Ideen Gottes (denn das ist die wahre Wirklichkeit [Goethe's parentheses]), fällt als ein Peculium für unsere Persönlichkeit ab: das Affirmieren und Negieren, das Vorurteil und die Apprehension, der Hass und die Liebe; ... und *Gott hat auf diese Perturbation mitgerechnet und lässt uns gleichsam darin gebaren...* (22 650; p. 368 et. al.);

Werdet ihr in jeder Lampe Brennen
 Fromm den Abglanz höhern Lichts erkennen,
Soll euch nie ein Missgeschick verwehren
Gottes Thron am Morgen zu verehren.
 Da ist unsers Daseins Kaisersiegel,
 Uns und Engeln reiner Gottesspiegel,
Und was nur am Lob des Höchsten stammelt
Ist in Kreis um Kreise dort versammelt. (3 387; p. 342 et. al.)

More narrowly put: the individual knows that is precisely the unending, patchwork or formless appearance of his knowledge at a given moment of his development, that induces him, not so much to make a conscious, systematic whole of his present knowledge,⁹² but to expand that knowledge, assimilate creatively recreate and form notions of additional members of the world of culture — thereby, on the one hand, further substantiating or concretizing his general notions and the one notion (den Begriff) he holds of the life of the world, while, on the other, augmenting the worth or significance of his future actions or works; the conscious appearance of his knowledge, in other words, which induces him to undertake an indeed *unending* development in relation to the world, a development he knows to be grounded on the necessary opposition between belief and knowledge, and that has the life of the world as its ultimate end purpose:

Beim Glauben ... komme alles darauf an, dass man glaube ... Der Glaube sei ein grosses Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergrosses, übermächtiges und unerforschliches Wesen ... Der Glaube sei ein heiliges Gefäss, in welches ein jeder sein Gefühl, seinen Verstand, seine Einbildungskraft, so gut als er vermöge, zu opfern bereit stehe. Mit dem Wissen sei es gerade das Gegenteil; es komme gar nicht darauf an, dass man wisse, sondern was man wisse, wie gut und wie viel man wisse ... Das Wissen fange vom einzelnen an, sei endlos und gestaltlos, und könne niemals ... zusammengefasst werden, und bleibe also dem Glauben geradezu entgegengesetzt. (10 671; p. 371 et. al.);

⁹² Again, in so far as he does not err or act falsely (in this regard, see in particular pp. 447-448).

... bei der Unmittelbarkeit göttlicher Gefühle in uns (kann) der Fall gar leicht eintreten, dass das Wissen als Stückwerk ... erscheinen muss ... Versuchen wir von beiden Seiten mutig vorzudringen, nur halten wir zugleich die Grenzen streng auseinander! ... Wo das Wissen genügt, bedürfen wir freilich des Glaubens nicht, wo aber das Wissen seine Kraft nicht bewährt oder ungenügend erscheint, sollen wir auch dem Glauben seine Rechte nicht streitig machen. Sobald man nur vom Grundsatz ausgeht, dass *Wissen und Glauben nicht dazu da sind, um einander aufzuheben, sondern um einander zu ergänzen*, so wird schon überall das Rechte ausgemittelt werden. (22 679-680; partially quoted, pp. 371, 371-372, 373);

... ein Leben voll Tätigkeit und Übung kaum hinreicht unsre Kenntnis auf den höchsten Punkt der Reinheit zu bringen. Und doch wäre nur diese Sicherheit und Gewissheit, die Dinge für das zu nehmen was sie sind, selbst die besten Sachen einander subordinieren zu können, jedes im Verhältnis zum andern zu betrachten, der grösste Genuss *nach dem wir im ... Lebenssinne streben sollten* ... (19 45; pp. 164, 211, 238, 348, 356, 362, 366);

... wie *bedeutend* ist es, die *Grenzen des menschlichen Geistes* immer näher kennen zu lernen, und dabei immer deutlicher einzusehen, dass man nur *desto mehr verrichten kann, je reiner und sicherer man das Organ braucht, das uns überhaupt als Menschen und besonders als individuellen Naturen gegeben ist*. (19 258; p. 352 et. al.);

Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und *sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten*. (24 164);

... je lebendiger irgendein Wissen in uns wird, desto mehr sehen wir uns getrieben, es in seinem Zusammenhange auf- und abwärts zu verfolgen. (11 818; see context, p. 371 et. al.);

Wer an sich erfahren hat, was ein reichhaltiger Gedanke heissen will, er sei nun aus uns selbst entsprungen, oder von andern mitgeteilt ..., wird gestehen, was dadurch für eine leidenschaftliche Bewegung in unserm Geiste hervorgebracht werde, wie wir uns begeistert fühlen, indem wir alles dasjenige in Gesamtheit vorausahnen, was in der Folge sich mehr und mehr entwickelt, wozu das Entwickelte weiter führen soll. (11 414; p. 209);

Mit Gedanken, die nicht aus der tätigen Natur entsprungen sind und nicht wieder aufs tätige Leben wohltätig hinwirken und so in einem mit dem jedesmaligen Lebenszustand übereinstimmenden mannigfaltigen Wechsel unaufhörlich entstehen und sich auflösen, ist der Welt wenig geholfen. (9 619; p. 362);

Glücklicherweise sind alle diese Fragen ... durch (einen) unaufhaltsam tätigen Lebensgang beantwortet. (8 457; see context, p. 373);

In dem ungeheuren Leben der Welt ... fällt ... ein Peculium für unsere Persönlichkeit ab: das Affirmieren und Negieren ... (22 650; context and earlier citations, pp. 373-374);

Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes ... uns der Vorstellung nicht erwehren, dass dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege ... Wir erdreisten uns und wagen auch Ideen; wir bescheiden uns und bilden Begriffe (etc., see p. 373) ...

Hier treffen wir nun auf die eigene Schwierigkeit, ... dass zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt scheint (etc., p. 370) ... Demungeachtet bleibt unser ewiges Bestreben, diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl ... zu überwinden ...

Die Schwierigkeit, Idee und Erfahrung miteinander zu verbinden, erscheint sehr hinderlich (etc., p. 370) ... Der Verstand kann nicht vereinigt denken, was die Sinnlichkeit ihm gesondert überlieferte, und so bleibt der Widerstreit zwischen Aufgefasstem und Ideiertem immerfort unaufgelöst.

Deshalb wir uns denn billig zu einiger Befriedigung in die Sphäre der Dichtkunst flüchten (i.e., to express here in poetic form the resolution of the conflict between (limited) knowledge and manifestations of the idea achieved in (true) actions, further manifestations of the idea, of all forms of activity in the life of the world) ...:

So schaut *mit bescheidnem Blick*

Der ewigen Weberin Meisterstück ... (etc., p. 360)

(16 872-873; pp. 345, 359-360, 364, 366, 369-370, 373 et. al.)

F. ULTIMATE INCOMMENSURABILITY OF THE LIFE OF THE WORLD

Though every individual can and must be conscious of the life of the world or whole of culture, the immanent relation of all true or perfect works and existences, though he can and will form true or living notions of this whole, will strive to be as many-sided or cultured as possible, he will, in Goethe's view, *ultimately* be able to think or feel only *that* this cultural whole exists, or only that all true or perfect works and existences are immanently related. The whole of culture, in other words, the life of the ideal world immanent in the real or temporal world, or the immanent relationship of all true or perfect works and existences accomplished in human history (pp. 156-157, 340 (f. 86)), is for Goethe ultimately incommensurable or incomprehensible, unending, infinite (*unendlich*), not only in the sense that its life is perpetually realized through the activity of individuals (pp. 155-156, 180-182), but in the sense that it cannot be adequately grasped by conscious understanding (*Verstand*) alone (cf. pp. 69, 368-370 and pp. 493-494 below) — just as was seen to be the case with regard to the creative act (pp. 67-75), the created true or perfect work (pp. 67-70, 89-92, 145-146), the principle of wholeness as governing an individual's creative life

(pp. 87-92, 99, 103, 105, 106-107, 111, 115), and the principle of wholeness as spirit or soul of the life of the world (pp. 220-222):

Man mag sich die Bildung und Wirkung der Menschen unter welchen Bedingungen man will denken, so schwanken beide durch Zeiten und Länder, durch Einzelheiten und Massen, die proportionierlich und unproportionierlich aufeinander wirken; und hier liegt *das Inkalkulable, das Inkommensurable der Weltgeschichte*. Gesetz und Zufall greifen ineinander ... (16 341; p. 332 and earlier);

... die Zeiten der Vergangenheit
Sind ein Buch mit Sieben Siegeln. (5 161);

... selbst das Vergangene
Ruht, verblendete Welt, oft als ein Rätsel vor dir.
Wer das Vergangene kannte, der wüsste das Künftige; beides
Schliesst an heute sich rein, als ein Vollendetes, an.

(1 248; partially quoted, pp. 156, 176, 211; but in fact no one knows the past, i.e., the world of culture prior to his creative act, his pure consciousness, his development of true or living notions of the world, except as a riddle standing in front of him (Rätsel vor (ihm)), i.e., as ultimately incommensurable; or: although the past and future attach themselves purely to the present in his particular *actions* (sich an heute rein schliessen), the actual knowledge he develops following instances of pure consciousness remains ultimately inadequate, limited or conditioned);

Wenn die Hoffnungen sich verwirklichen, dass die Menschen sich mit allen ihren Kräften, mit Herz und Geist, mit Verstand und Liebe (in einem allgemeinen Weltbund) vereinigen und voneinander Kenntnis nehmen, so wird sich ereignen, *woran jetzt noch kein Mensch denken kann*. (17 771-772; partially quoted, p. 209);⁹³

⁹³ The full sense of this passage depends on a detailed understanding of Goethe's philosophy of history, and thus is beyond the limits of the present work (although certain related views on this matter will emerge below in the context of our discussion of qualitative differentiation in his thought, and in particular, his concept of the higher life (das Höhere) of the life of the world (pp. 554-605). The passage's metaphysical, epistemological and *eschatological* implications might nevertheless be anticipated here:

When *every* living individual knows or is conscious of the unending life of the world, the principle of wholeness with respect to his own limited or conditioned existence and works and those of all other individuals, when, that is to say, *some* individuals cease to err or act falsely — then the end purpose of history will be realized; the ideal world of culture will cease, relatively, to be *only* immanent in the real, temporal world; or the sphere of limitation or conditionality will be overcome, to the extent this will ever be possible in the course of human affairs; and the knowledge of *all* individuals will cease, relatively, to be limited, or the life of the world cease, relatively, to be incommensurable (for while the existence, works and knowledge of all individuals are, and will forever remain, limited or conditioned, not all existences and works are simultaneously true or perfect, not all knowledge simultaneously living or true; and this latter fact brings about an aspect of limitation or conditionality in the experience of *all* individuals that could be overcome, and whose elimination would further the creative lives of all). But until this happens, or because this has not yet happened, all knowledge will remain (relatively) limited, the life of the world (relatively) incommensurable, and the realization of the end purpose of history “unthinkable,” a matter more of faith or hope than of knowledge.

... gar vieles nebeneinander bestehen kann und muss, was sich gern wechselseitig verdrängen möchte; *der Weltgeist ist toleranter, als man denkt.* (21 686; p. 373 et. al.);

... die Menschen treffen viel mehr zusammen in dem, was sie tun, als in dem, was sie denken (i.e., their actions are immanently related in the world of culture, in so far as they act as whole individuals; but this relation cannot be completely grasped in conscious thought). (19 361);

Den rechten Lebensfaden
Spinnt einer, der lebt und leben lässt;
Er drille zu, er zwirne fest
Der liebe Gott wird weifen. (1 532);

Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes ... uns der Vorstellung nicht erwehren, dass dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege ... Wir erdreisten uns und wagen auch Ideen; wir bescheiden uns und bilden Begriffe ...

... zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt scheint, die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht ...

... Der Verstand kann nicht vereinigt denken, was die Sinnlichkeit ihm gesondert überlieferte, und so bleibt der Widerstreit zwischen Aufgefassetem und Ideiertem immerfort unaufgelöst. (16 872; context and earlier citations, p. 376);

... im Wissen sowohl als in der Reflexion kein Ganzes zusammengebracht werden kann ... (16 332; pp. 82, 304, 369);

... ein Leben voll Tätigkeit und Übung kaum hinreicht unsre Kenntnis auf den höchsten Punkt der Reinheit zu bringen. (19 45; pp. 211, 238, 348, 356, 362, 366, 375);

Betrachtet man die einzelne frühere Ausbildung der Zeiten, Gegenden, Ortschaften, so kommen uns aus der dunklen Vergangenheit überall tüchtige und vortreffliche Menschen ... entgegen. Der Lobgesang der Menschheit, dem die Gottheit so gerne zuhören mag, ist niemals verstummt, und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die durch alle Zeiten und Gegenden verteilten harmonischen Ausströmungen vernehmen. *Freilich müsste man mit reinem frischen Ohre hinlauschen ..., mehr vielleicht als dem Menschen möglich ist* ... (16 340; partially quoted, pp. 151, 154, 155, 207, 330, 338, 343);

Beim Glauben ... komme alles darauf an, dass man glaube ... Der Glaube sei ein grosses Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergrosses, übermächtiges und unerforschliches Wesen ... Das Wissen fange von einzelnen an, sei endlos und gestaltlos, und könne niemals ... zusammengefasst werden, und bleibe also dem Glauben geradezu entgegengesetzt. (10 671; pp. 215, 221, 339, 371, 374);

Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, hebt doch den Blick forschend und *sehnd* zum Himmel auf, der sich in *unermesslichen* Räumen über ihm wölbt, weil er es tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes geistigen Reiches

sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermögen. (23 32; pp. 154, 159, 168, 209, 221, 267, 330, 342-343);

Aufschluss erwarten Sie nicht (i.e., concerning the meaning of *Faust*); der *Welt- und Menschengeschichte* gleich, *enthüllt das zuletzt aufgelöste Problem immer wieder ein neues aufzulösendes*. (21 1002; p. 289);

Mit solchem Büchlein (i.e., the *Wanderjahre*) ... ist es wie mit dem *Leben selbst: es findet sich in dem Komplex des Ganzen* (i.e., the life of the single true or perfect action or existence, as well as the whole of these actions and existences) *Notwendiges und Zufälliges, Vorgesetztes und Angeschlossenes ... , wodurch es eine Art von Unendlichkeit erhält die sich in verständige und vernünftige Worte nicht durchaus fassen noch einschliessen lässt* . (21 880; pp. 33, 63, 69, 70, 104, 107, 185, 292);

Unser Leben ist, wie das *Ganze, in dem wir enthalten sind, auf eine unbegreifliche Weise aus Freiheit und Notwendigkeit zusammengesetzt*. (10 524; on freedom, see pp. 413-418);

Das Gewebe unseres Lebens und Wirkens (i.e., on the one hand, the world or whole of culture in which alone the individual enjoys his creative life; and on the other, the whole of the single individual's life and works (pp. 200-204)) *bildet sich aus gar verschiedenen Fäden, indem sich Notwendiges und Zufälliges, Willkürliches und Rein-Gewolltes, jedes von der verschiedensten Art und oft nicht zu unterscheiden, durcheinanderschränkt*. (14 884; pp. 106, 184, 212, 231, 233);

Wie wir Menschen in allem Praktischen auf ein gewisses *Mittlere* gewiesen sind (i.e. the middle point, the principle of wholeness as "certain" (gewiss)), so ist es auch im Erkennen. *Die Mitte, von da aus gerechnet, wo wir stehen* (i.e., on the hand, the middle point; and on the other, "das Gehörige des Augenblicks," the particular inner and outer circumstances of the action performed in accord with that principle), *erlaubt wohl auf- und abwärts mit Blick und Handeln uns zu bewegen; nur Anfang und Ende erreichen wir nie weder mit Gedanken noch Tun* (JA 40 39)

Or just as the single true or perfect work or existence is a manifest secret (offenbares Geheimnis), an incommensurable appearance (Erscheinung, Offenbarung) of the principle of wholeness in the concrete case (pp. 137-138), so the *whole* of these works and existences is one manifest secret, one incommensurable manifestation of God, the spirit or soul of the world:

Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, lässt sich niemals von uns direkt erkennen: wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; *wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben* (i.e., simultaneously, the incommensurable liveliness of the single true work or existence, and of the whole of true works and existences, whose concretization the single true work or existence represents)

und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen. (17 639; pp. 142, 143, 145, 149, 153, 174, 186, 224, 239, 329, 337, 338);

Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere (i.e., 1. the particular work or existence, and simultaneously, 2. the world or whole of culture) *das Allgemeine* (i.e., 1. on the one hand, the principle of wholeness, and on the other, the world of culture; and 2. the spirit or soul of the world) *repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.* (9 532; pp. 144, 146, 329);

... es ist das ewig Eine,
Das sich vielfach offenbart:
Klein das Grosse, gross das Kleine,
Alles nach der eignen Art;
Immer wechselnd, fest sich haltend,
Nah und fern und fern und nah,
So gestaltend, umgestaltend —
Zum Erstaunen bin ich da. (1 516; pp. 144, 146, 183, 207, 328);

Wie Natur im Vielgebilde
Einen Gott nur offenbart,
So *im weiten Kunstgefilde*
Webt ein Sinn der ewigen Art;
Dieses ist der Sinn der Wahrheit ...

Wie beherzt in Reim und Prose
Redner, Dichter sich ergehn,
Soll des Lebens heitre Rose
Frisch auf Malertafel stehn,
Mit Geschwistern reich umgeben,
Mit des Herbstes Frucht umlegt,
Dass sie vom *geheimem Leben*
Offenbaren Sinn erregt.
Tausendfach und schön entfließe
Form aus Formen deiner Hand,
Und *im Menschenbild genieße*, (cf. "Bild," pp. 142-143)
Dass ein Gott sich hergewandt.

(1 537-538; partially quoted, pp. 63, 137, 139, 142, 149, 154, 155-156, 190, 328-329, 338, 343);

Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Fasst und erhält Er nicht
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt Sich der Himmel nicht dadoben?
Liegt die Erde nicht hierunten fest?
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht herauf?
Schau ich nicht Aug in Auge dir,
Und drängt nicht alles
Nach Haupt und Herzen dir
Und *webt in ewigem Geheimnis*
Unsichtbar-sichtbar neben dir?
Erfüll davon dein Herz, so gross es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,

Nenn es dann, wie du willst:
 Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!
 Ich habe keinen Namen Dafür! ...

(5 250-251; pp. 131, 146, 339 et. al.; see the comments on p. 339);

... wie der Menschegeist ... auf die bildende Kunst in den höchsten Epochen, durch die grössten Talente wirkend, seinen Einfluss betätigte, ist ... ein offenes Geheimnis (i.e., the single work or existence is a manifest secret — but simultaneously also: the totality of works and existences manifesting the spirit or principle of wholeness, the world of culture, is one manifest secret; and the simultaneity of these two moments is how the human spirit exerts its influence (*wie der Menschegeist ... seinen Einfluss betätigt*)). (17 721)

In particular, the whole of each form of activity belonging to the world of culture (pp. 189-199) is similarly held by Goethe to be ultimately incommensurable, not fully graspable by conscious understanding, or each constitutes ultimately a manifest secret in specification of the secret of the life of the world as a whole:

... alles Schreibens Anfang und Ende ist die Reproduktion der Welt (i.e., the outer world generally, but the world of culture and the world of a single field of activity in particular) *um mich, durch die innere Welt, die alles packt, verbindet, neuschafft, knetet und in eigener Form, Manier, wieder hinstellt, das bleibt ewig Geheimnis ...* (18 237; p. 170 et. al.);

... es würde uns wenig von der Kunst übrig bleiben, wenn wir ausschliessen wollten, was sich nicht fassen und begreifen lässt ... (23 415; p. 68);

Das müsste gar eine schlechte Kunst sein, die sich auf einmal fassen liesse ... (8 193; p. 68);

... aller Vorzug der bildenden Kunst darin besteht, dass man ihre Darstellungen mit Worten zwar andeuten, aber nicht ausdrücken kann ... (12 570; p. 68);

... (In) der Welt der Poesie (gibt es keine Widersprüche). Was der Dichter schafft, das muss genommen werden, wie er es geschaffen hat. So wie er seine Welt gemacht hat, so ist sie. ... Ein kaltes Analysieren zerstört die Poesie und bringt keine Wirklichkeit hervor ... (22 400);

In der Poesie ist durchaus etwas Dämonisches, und zwar vorzüglich in der unbewussten, bei der aller Verstand und Vernunft zu kurz kommt, und die daher auch so über alle Begriffe wirkt. (24 472; p. 299);

Das Theater hat wie alles, was uns umgibt, eine doppelte Seite, eine ideelle und eine empirische, eine ideelle, insofern es seiner inneren Natur gemäss gesetzlich fortwirkt; eine empirische, welche uns in der mannigfaltigsten Abwechslung als unregelmäßig erscheint, und so müssen wir dasselbe von beiden Seiten betrachten, wenn wir davon richtige Begriffe fassen wollen.

Von der ideellen Seite steht das Theater sehr hoch, so dass ihm fast nichts was der Mensch durch Genie, Geist, Talent, Technik und Übung hervorbringt, gleichgestellt werden kann ... Poesie mit allen ihren Grundgesetzen ...; Rhetorik mit allen ihren historischen und dialektischen Erfordernissen ...; persönlicher mündlicher Vortrag, der sich ohne eine gemässigte Mimik nicht denken lässt ... Füge man die bildende Künste hinzu ..., rechne man das hohe Ingrediens der Musik; so wird man einsehen was für eine Masse von menschlichen Herrlichkeiten auf diesen einen Punkt sich richten lassen.

Alle diese grossen ... Erfordernisse ziehen sich unsichtbar, unbewusst, durch alle Repräsentationen ... (12 641; partially quoted, pp. 227, 302);

... (die Musik) steht so hoch, dass kein Verstand ihr beikommen kann, und es geht von ihr eine Wirkung aus, die alles beherrscht und von der niemand imstande ist, sich Rechenschaft zu geben. (24 472);

Schon ist eine Wissenschaft an und für sich selbst eine so grosse Masse, dass sie viele Menschen trägt, wenn sie gleich kein Mensch tragen kann. (16 847; p. 303);

Da im Wissen sowohl als in der Reflexion kein Ganzes zusammengebracht werden kann, weil jenem das Innre, dieser das Äussere fehlt, so müssen wir uns die Wissenschaft notwendig als Kunst denken, wenn wir von ihr irgendeine Art von Ganzheit erwarten. Und zwar haben wir diese nicht im Allgemeinen ... zu suchen, sondern wie die Kunst sich immer ganz in jedem einzelnen Kunstwerk darstellt, so sollte die Wissenschaft sich auch jedesmal ganz in jedem einzelnen Behandelten erweisen.

Um aber einer solchen Forderung sich zu nähern, so müsste man keine der menschlichen Kräfte ... ausschliessen ... (Nichts) kann entbehrt werden zum lebhaften fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks, wodurch ganz allein ein Kunstwerk, von welchem Gehalt es auch sei, entstehen kann. (16 332-333; pp. 82, 192, 205, 304, 369, 378);

Auch in Wissenschaften kann man eigentlich nichts wissen, es will immer getan sein. (9 547; p. 304);

‘Was ist denn die Wissenschaft?’

Sie ist nur des Lebens Kraft.

Ihr erzeuget nicht das Leben,

Leben erst muss Leben geben. (1 647; pp. 303-304);

Mir ist es indessen merkwürdig, dass die Wissenschaft in ihrem eingehüllten Ursprung erst ein Geheimnis ist, wieder in ihrer unendlichen Entfaltung zum Geheimnis werden muss. (WA IV 22 379; p. 303);

Correspondingly, the whole of every individual’s life and works, the totality of his existence and actions as constituting, to the extent they are true or perfect, one immanent whole (pp. 200-204), is also asserted by Goethe to be ultimately incomprehensible, never fully graspable by conscious understanding, always ultimately a manifest secret:

Das Gewebe unseres Lebens und Wirkens (i.e., simultaneously, the outer whole of culture, the outer whole of a particular form of activity, and the whole of a particular individual's actions or works) *bildet sich aus gar verschiedenen Fäden, indem sich Notwendiges* (i.e., as noted earlier, in accord with the principle of wholeness) *und Zufälliges. Willkürliches und Rein-Gewolltes, jedes von der verschiedensten Art und oft nicht zu unterscheiden, durcheinanderschränkt.* (14 884; pp. 34, 106, 184, 212, 231, 233, 379);

Unser Leben ist ... auf eine unbegreifliche Weise aus Freiheit (i.e., as will be developed below (pp. 413-414), the possibility of acting in the sphere of particularity, accident, conditionality in accord with the principle of wholeness, of elevating oneself (*sich steigern*) and transforming these into something necessary or true) *und Notwendigkeit zusammengesetzt.* (10 524; p. 379);

Man hat zu allen Zeiten gesagt und wiederholt, man solle trachten, sich selber zu kennen. Dies ist eine seltsame Forderung, der bis jetzt niemand genügt hat und der eigentlich auch niemand genügen soll. (24 359; pp. 9, 10, 44, 79);

Den rechten Lebensfaden
Spinnt einer, der lebt und leben lässt;
Er drille zu, er zwirne fest,
Der liebe Gott wird weifen. (1 532; p. 378);

... kann man ... jeden Menschen als eine vielsilbige Scharade ansehen, wovon er selbst nur wenige Silben zusammenbuchstabiert, indessen andere leicht das ganze Wort entziffert. (13 444; in fact, both the whole of the knowing individual's own life and works and that of other individuals he is acquainted with are ultimately incommensurable for Goethe, though an understanding of the latter is relatively more realizable; see p. 388, f. 95)

Jedes Talent, das sich auf eine entschiedene Naturanlage gründet, scheint uns etwas Magisches zu haben, weil wir weder es selbst noch seine Wirkungen einem Begriffe unterordnen können. (10 820; p. 69)

Goethe's notion of the ultimate incommensurability of the life of the world of culture, the whole of immanently related true or perfect works and existences, follows from the argument of the preceding pages, and it is for the most part necessary only to briefly recapitulate that argument here, while introducing certain subsidiary views arising in connection with the whole of an individual's life and works.

Thus concerning first the ultimate incommensurability of the latter whole, we find that Goethe more particularly holds that the individual himself does not consciously intend the whole of his life and works —

So viel Neues ich finde, find ich doch nichts Unerwartetes, es passt alles und schliesst sich an, *weil ich kein System habe und nichts will als die Wahrheit um ihrer selbst willen*. (18 931; pp. 133, 134, 135, 279);

... das wahre Leben ist des Handelns
Ewge Unschuld ... (3 302);

... ich habe immer *nur* dahin getrachtet ..., den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern ... (24 752; pp. 63, 64, 134, 135, 136, 201, 203)

— and conceives it in retrospect only ultimately in terms of the fact *that* it can be said to exist. For the whole of his life and works arises only to the extent that he manifests or embodies the principle of wholeness, given the multiplicity of his inner life and his relations with the outer world generally, and world of culture in particular, in single actions or works. Their wholeness the individual intends in each case, but the whole formed by these actions together is “unexpected” (unerwartet), not consciously designed or contemplated in advance. His actions, to the extent they are perfect or true, constitute only in retrospect a whole, and then only an immanent whole grounded on the principle of wholeness and the individual’s unchanging daemon. To recognize their immanent connection in retrospect, moreover, the individual must once again act as a whole, must once again show himself to be lively; for only then is he conscious of the principle of wholeness and does he know himself, only then, consequently, that he can know or be conscious of the immanent principle and the individual daemon binding his works together. But in so far as he acts as a whole, elevates himself (*steigert sich*), he exerts the full multiplicity of his inborn and acquired individuality simultaneously, and acts unconsciously. Thus the connection that he sees between his works he cannot account for or elucidate in detail. The individual’s life, as a whole, is incommensurable:

Wie wir Menschen in allem Praktischen auf ein gewisses Mittlere gewiesen sind, so ist es auch im Erkennen. Die Mitte, von da aus gerechnet, wo wir stehen, erlaubt wohl, auf- und abwärts mit Blick und Handeln uns zu bewegen; nur Anfang und Ende erreichen wir nie (cf. “Anfang” and “Ende” in 9 512, p. 204) weder mit Gedanken noch Tun ... (JA 40 39; p. 379)

Man hat zu allen Zeiten gesagt und wiederholt, man solle trachten, sich selber zu kennen. Dies ist eine seltsame Forderung, der bis jetzt niemand genügt hat und der eigentlich auch niemand genügen soll. Der Mensch ist mit allem seinen Sinnen und Trachten aufs Äussere angewiesen, auf die Welt um ihn her, und er hat zu tun, diese insoweit zu kennen und sich insoweit dienstbar zu machen, als er es zu seinen Zwecken bedarf. (24 359; pp. 9, 10, 44, 79, 383)

Further, the individual cannot act as a whole or be lively in the abstract, i.e., these must result in the production of a particular, concrete action or work. Hence the recognition that his previous actions and works constitute a whole can occur only as a reflection during the production of a *new* work, when he thinks about his earlier creative life practically (pp. 359-362). Only when the individual remains lively, in other words, will he have the sense that his life comprises a whole; but when he remains lively, he is productive, and his life will be in that respect not yet a whole, not yet complete:

Ei, bin ich denn darum achtzig Jahre alt geworden, dass ich immer dasselbe denken soll? Ich strebe vielmehr täglich, etwas anderes, Neues zu denken, um nicht langweilig zu werden. Man muss sich immerfort verändern, erneuen, verjüngen, um nicht zu verstocken. (23 690; p. 18, 279);⁹⁴

Und so *muss sich das fortschreitende Leben zwischen das scheidende* (i.e., the lively works of others, as assimilated by the individual in lively fashion, and his own previous lively works) *schlingen. um das Gewebe des wechselnden Weltwesens, der ewigen Notwendigkeit gemäss fortzuwirken.* (Stein 8 259);

Täglich werf ich eine neue Schale ab (i.e., a particular action or work; see pp. 17-18) und hoffe als ein Mensch wiederzukehren ... Ich habe in der Welt nichts zu *suchen* als das *Gefundene* (i.e., the individual must *search* for that which “passt,” “sich anschliesst” (18 931, p. 383), forms an immanent whole with his actions and works; he does not *find* “das Gefundene,” but searches for “das Gefundene” — that is to say, this new element in the totality of his actions, his creative life, takes its place ultimately unexpectedly, spontaneously (not preceded by elaborate conscious preparation, but only by a conscious anticipation or hope (hoffe als ein Mensch wiederzu-

⁹⁴ Interesting, particularly in the context of the present discussion (the lively, incommensurable embodiment of the principle of wholeness in particular true actions, the consequent incommensurable of these works taken together, the individual's unending activity, etc.), is how Goethe immediately goes on to say: “Da hat mir jetzt so ein Über-Hegel aus Berlin seine philosophischen Bücher zugeschickt; das ist wie die Klapperschlange; man will das verdammte Zeug fliehen und guckt doch hinein. Der Kerl greift es tüchtig an, bohrt gewaltig in die Probleme hinein, von denen ich vor achtzig Jahren so viel als jetzt wusste, und von denen wir alle nichts wissen und nichts begreifen. Jetzt habe ich diese Bücher versiegelt, um nicht wieder zu lesen verführt zu werden.”

kehren)), in so far as he *finds* it only by unconsciously acting as a whole)
... (19 51; p. 17, 279);

Ich weiss nicht, was mir hier gefällt,
In dieser engen, kleinen Welt
Mit holdem Zauberband mich hält?
Vergess ich doch, vergess ich gern,
Wie seltsam mich das Schicksal leitet;
Und ach, ich fühle, nah und fern
Ist mir noch manches zubereitet.
O wäre doch das rechte Mass getroffen!
Was bleibt mir nun, als eingehüllt, (cf. "Hülle," pp. 17-18)
Von holder Lebenskraft erfüllt,
In stiller Gegenwart die Zukunft zu erhoffen! (1 72; p. 17)

Conscious understanding or knowledge cannot keep pace with this ever-expanding whole. If it tries to do so, the individual ceases to be lively, and loses the consciousness or certainty that it exists.

This, in turn, accounts for those apparently contradictory utterances where Goethe seems to indicate that the individual's life and the totality of his actions and works do not constitute a whole, or if they do, that this whole lacks significance:

Das Leben des Menschen ..., treulich aufgezeichnet, stellt sich nie als ein Ganzes dar; den herrlichsten Anfängen folgen kühne Fortschritte, dann mischt sich der Zufall drein, der Mensch erholt sich, er beginnt, vielleicht auf einer höheren Stufe, sein altes Spiel, das ihm gemäss war, dann verschwindet er entweder frühzeitig oder schwindet nach und nach, ohne dass auf jeden geknüpften Knoten eine Auflösung erfolgte. (14 495; p. 31);

Des Menschen Leben ...
Es hat wohl Anfang, hat ein Ende
Allein ein Ganzes ist es nicht. (5 529; p. 6);

Je älter ich werde, sehe ich mein Leben immer lückenhafter, indem es andere als ein Ganzes zu behandeln beliebt und sich daran ergötzen. (Stein 8 388; p. 31)

Überhaupt habe ich bei Herausgabe meiner Werke sehr lebhaft gefühlt, wie fremd mir diese Sachen geworden sind, ja dass ich fast kein Interesse mehr daran habe. (19 515; p. 18);

Es geht mir ... öfter mit meinen Sachen so, dass sie mir gänzlich fremd werden ... (24 201; p. 18)

The individual must see his life as "lückenhaft," incomplete, ununified, as entailing "Knoten" whose "Auflösung" has not yet been accomplished, or as consisting of

moments — severally, and therefore in their totality — lacking relative significance. For precisely this is what stimulates him on to new productive activity — or rather, is his unending striving towards the actual wholeness of activity expressing itself consciously as a dissatisfaction with what he has already accomplished. He only recognizes his life and works as “lückenhaft,” however, or as possessing “lose ends,” on the basis of an implicit idea of their wholeness — an idea that parallels, or is a reflection of, the principle of wholeness demanding ever anew to be actualized. But *when* the individual is active as whole individual, he *will* see the connections between his works and appreciate the significance of these connections, will feel that the “lose ends” are “tied up,” will sense or be convinced that his life and works form a completed whole — though he will not be able ultimately to explain or account for this. Conversely, that the individual himself, or others regarding his life and works, do not see them as forming a whole, follows also from the fact that that wholeness is achieved in terms of the ever-changing “Gehörigen des Augenblicks,” i.e., a particular inner and outer multiplicity (acquired individuality at a given moment in the individual’s development, outer conditions or circumstances) — whereas both the individual himself and an onlooking individual necessarily regard his previous life from the perspective of different inner and outer conditions, what is fitting (dem Gehörigen) at a different moment. On the other hand, that a strictly biographical account (Aufzeichnung) of one individual’s life by another will not represent the whole of his life, is not surprising. For, as we have seen, the wholeness of an individual’s life does not arise essentially in terms of his chronological existence, but rather synchronistically, in terms of the principle of wholeness — despite temporal, accidental or conditioning influences, or, more precisely, arises only when these factors are taken up (aufgenommen) and animated (belebt) or elevated (gesteigert), in accordance with that principle and the particularity of his particular individuality, into being something necessary and eternal — in his *actions*.⁹⁵

⁹⁵ One individual can have a better conscious understanding of the whole of another individual’s life than that individual himself (13 444, p. 333) — especially when that other individual is no longer living (i.e., when the totality of his life and works is complete). But even here a fully objective understanding, though more approachable, is not ultimately realizable (an onlooking individual nec-

Das Gewebe unseres Lebens und Wirkens bildet sich aus gar verschiedenen Fäden, indem sich Notwendiges und Zufälliges, Willkürliches und Rein-Gewolltes, jedes von der verschiedensten Art und oft nicht zu unterscheiden, durcheinanderschränkt. Die eigentümliche Weise, wie der einzelne sein vergangenes Leben betrachtet, kann daher niemand mit ihm teilen; wie uns der Augenblick sonst nicht genügte (i.e., the individual's life and works remain ultimately incommensurable even in terms of his acting as a whole, his performance of "das Gehörige des Augenblicks"), so genügen uns nun die Jahre nicht ... (14 884; partially quoted, pp. 34, 106, 184, 212, 231, 233, 379, 383)

Concerning then now the ultimate incommensurability of the life of the world of culture as a whole, as well as the wholes of each particular form of activity included within it, these doctrines can be thought to follow from the fact that the ideal world of culture and the wholes of the true or perfect works of given forms of activity consist ultimately only of single true or perfect works, the existence and activity of particular individuals at given points in their development — each of these works, in so far as they are true or perfect, or in so far as the existence of their creators at a given moment is true or perfect, representing the creative recreation of other true or perfect works and existences, or of the positive particularity concretely uniting multiplicities of true or perfect works and existences; or the single true or perfect work or existence is intelligible as true or perfect only in terms of its relations to the whole of true or perfect works and existences. But the single true or perfect work or existence, or in other words, its relations with the world of culture, is incommensurable (pp. 145-146), i.e., can be realized or known as true or perfect only in so far as the creating

essarily does so, just as with the single true work or the whole of culture, in his own manner, as conditioned by the particularity of his inborn and acquired individuality); or the life and works of the others are ultimately incommensurable.

Goethe himself does not attempt to portray the creative life of a particular individual from the point of view of his philosophy of human existence and creativity. His concrete notions of particular individuals (Shakespeare, Schiller, Mozart, etc.), however, illustrate, and are only intelligible in the context of, his view that the life and works of every individual forms an immanent whole, to the extent his works are true or perfect.

As an instance, whether consciously intended or not, of the application of Goethe's philosophy in this respect to accounts of the lives and works of particular individuals, and simultaneously, as concrete illustration of the sense of that philosophy, I cannot resist mentioning here Paul Bekker's *Beethoven* (Berlin: Schuster & Loeffler, 1912) and *Wagner — Das Leben im Werke* (Berlin and Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt, 1924). Bekker does not undertake in these books a strictly chronological account of the composer's lives, but rather an account in which biographical moments are seen as interweaved with their works, and in which these works, or the composers' works and lives, are shown to constitute *one* work, one continually developed whole, one totality of immanently related necessary moments.

individual as well as the onlooking individual have acted unconsciously as a whole (the onlooking individual, only in so far as he has produced his own true or perfect work, or in terms of his pure consciousness). Consequently, the whole of these works and existences, or the totality of relations between true or perfect works and existences in the world of culture as a whole and in particular forms of activity, must be incommensurable (for again, these wholes do not arise, or conversely cannot be known, apart from the single work and existence).

This deduction of the ultimate incommensurability of the world of culture, however, is in a certain sense abstract — or rather, *our* earlier assertion on page 168 that the single true or perfect work and existence is ultimately incommensurable represented an abstraction from the fullness of Goethe's thought, an abstraction dictated by the necessity of developing the relevant determinations of this thinking in *succession*. For, on the one hand, the single true or perfect work or existence is itself abstract, i.e., cannot be known or understood apart from the whole of true or perfect works and existences generally, and its relations in the to other true or perfect works or existences of given forms of activity in particular; and on the other hand, knowledge of the single true or perfect work or existence, and thus of these wholes of true or perfect works and existences, is a *necessary* moment in the individual's creative life, or in the life of the world generally. Or: the single true or perfect work or existence, and thus the wholes of these works and existences, are incommensurable, but *only ultimately* incommensurable, with the concrete sense that this word "ultimately" now has for us). But at that earlier point in our discussion, Goethe's notions of the whole of culture, the wholes of particular forms of activity, and thus the moment of the individual's knowledge of true or perfect works and existences generally, had not yet been introduced. Hence it is only now possible to recognize that it is just as valid to say that the single true or perfect work or existence is (ultimately) incommensurable because the wholes of true or perfect works and existences are (ultimately) incommensurable, or to say that the life of the single work or existence (i.e., its fruitfulness or significance, its consequences, its relations to the life of the whole) is unending because the life of the whole is unending — as it is to say that the wholes of

true or perfect works and existences are (ultimately) incommensurable, their life, unending, because the single true or perfect work or existence is (ultimately) incommensurable or has unending life. Or, in other words, it is only now possible to recognize that these two moments of incommensurability or unending life are simultaneous in Goethe's thought, inextricably related.

Thus, more properly, Goethe's notion of the ultimate incommensurability of the world of culture and the wholes of particular forms of activity can be deduced, first of all, and in a manner paralleling the preceding deduction of the ultimate incommensurability of the whole of the individual's life and works, as follows: the individual, at a given stage of his development, based on his previous assimilation of particular true or perfect works and the positive particularity concretely uniting multiplicities of true or perfect works and existences, will know these works and existences as true or perfect, will have the certainty or belief that the world of culture, the wholes of particular forms of activity, exist, will form true or living notions of the life of the world, concrete notions of these works, existences and relations between them, and of his own works and existence, general notions embracing all possible works and existences in the life of the world, or the one notion (*den Begriff*) embracing these concrete and general notions — but only in terms of his pure consciousness, his practical activity as particular individual, only when, acting as a whole in producing a particular action or work, performing what is fitting for him at one moment of his existence, he is conscious of the principle of wholeness, and conscious also that he has creatively recreated the world of culture and the whole of his form of activity in that particular action or work. *Prior* to the individual's acting as a whole, his pure consciousness, these wholes are unanimated, only potentially living wholes (pp. 158-159, 166-167) — just as the multiplicity of his inborn and acquired individuality, his daemon and previous relations with (or knowledge of) the outer world generally, but the world of culture in particular, as well as the multiplicity of his intended action or work, are unanimated, not yet wholes (pp. 65-66, 86-88). The individual, consequently, cannot know the world of culture at this point, or it remains for him incommensurable. *When* he acts as a whole, however, when he exerts

all of his mental faculties, the entire multiplicity of his inborn and acquired individuality, his previous relations with (or knowledge of) the world of culture, simultaneously, as a unified multiplicity — he acts unconsciously. He is then conscious of the principle of wholeness, is certain *that* he has acted as a whole and *that* the world of culture and the whole of his form of activity exist, has pure consciousness; or these wholes are *now* living wholes, and are now *for* the individual's consciousness. But just as he is only convinced that he has acted as a whole, but does not know how he has done so, or that his action is true or perfect, but does not know how it is true or perfect, so the individual is at this point only conscious that the world of culture and of his form of activity exist — or his knowledge is undifferentiated, undeveloped, his true or living notions only potential, and the world of culture is in this sense still incommensurable. *Subsequent* to his creative act and pure consciousness, the individual consciously develops with his understanding the knowledge implicit in, or entailed by, his pure consciousness, forms true or living concrete and general notions of the life of the world. But he is unable to consciously grasp these several notions simultaneously, as a whole, or his knowledge seems a patchwork, unending, limited, formless (pp. 368-372). His knowledge is in any case only useful (*nützlich*) as moment of the life of the world, in terms of the worth or significance it lends to his future actions or works (pp. 375-392), or only in so far as he thinks about the world practically (pp. 359-362); but his actions will be true or perfect only in so far as he again acts as a whole unconsciously (and in particular, in so far as he expresses his previous knowledge as a whole unconsciously). Thus the individual's knowledge of the life of the world remains perpetually circumscribed by the unconscious nature of the creative act out of which it arises and to which it necessarily leads. Or the world of culture remains ultimately incommensurable.

Secondly, the ultimate incommensurability of the world of culture and of each form of activity follows from the fact that the individual's development is *unending*, and always that of a limited or conditioned particular individual. No matter how hard he strives to be many-sided in his assimilation, no matter how many living notions he forms or how cultured he is, he will remain in his knowledge limited and

conditioned by his inborn and acquired individuality, his position in the world, the times in which he lives, personal circumstances, the outer or real aspect of the cultural wholes about him — by his individually-conditioned relations with the outer world generally, in other words, and thereby, in particular, by the possibilities and modalities determined in the real world or his real existence of coming into contact with and assimilating the ideal world of culture and of his form of activity (pp. 367-368). Moreover, the individual must limit himself to one form of activity, is in this sense perennially one-sided in his development and culture, and in any case assimilates all members of the world of culture in his own manner, in accordance with the multiplicity of his individuality as developed up to that point (pp. 45-49), his particular notion of truth or perfection (pp. 147-148, 372-374), his struggle with the spirit or soul of the world (pp. 177-180, 372-374). Hence the whole of culture and of any form of activity cannot be conceived or known in their objective, self-subsistent eternal existence. Or *as* objective, self-subsistent totalities, eternally bringing themselves forth as the life of the world, they remain ultimately incommensurable.

By way of summarizing the preceding discussion of the simultaneous ultimate incommensurability to conscious understanding of the single true or perfect existence and work, the whole of an individual's existence and works, the whole of given forms of activity, and the life of the world as a whole, two statements considered earlier can now be augmented in their interpretation in the present context:

Teilen kann ich nicht das Leben,

(i.e., in elaboration of the senses given on pp. 187, 203:

1. the life of the world;
2. the life of particular forms of activity);
3. the life of an individual at each moment of his existence and in its totality;
4. the life of actions or works;
5. the individual's knowledge as living (pp. 354-363))

Nicht das Innen,

(i.e., 6. the spirit or soul of the world;
7. the spirit or soul of the world as specified in particular forms of activity;
8. inborn individuality of each individual participating in the life of the world;

noch das Aussen,

Allen

muss das Ganze geben ...
(1 670; pp. 83, 187, 203, 279)

In jedem lebendigen Wesen sind das, was
wir Teile nennen,

9. the principle of wholeness underlying an individual's creative life — at each moment of his existence and in its totality;

10. the principle of wholeness as manifested in each true or perfect work;

11. each individual as knowing *subject* regarding the life of the world practically, or forming living notions of the world)

(i.e., 6a. the totality of true or perfect works generally, and as specified in:

7a. particular forms of activity, the conventions, shared positive particularity of these forms;

8a. acquired individuality;

9a. the multiplicity of each individual's inborn and acquired individuality, his daemon and relations with the world, at each moment of his existence and in the totality of his unending development in relation to the world of culture;

10a. the concrete multiplicities of the true or perfect works in which the principle of wholeness is manifested, or these works as appearances (*Erscheinungen*) of that principle;

11a. the world of culture, the wholes of particular forms of activity, the wholes of the individual's own life and works and that of other individuals, his own and their true or perfect works, his and their existence at particular moments — as *objects* of an individual's knowledge)

(i.e., 6-11, 6a-11a)

(i.e., the wholes of 1-5)

(Goethe is referring here specifically to the parts of a body; in the present context, however, "living things" can be thought to signify:

1. the life of the world of culture as a whole;

2. the life of the whole of particular forms of activity;

3. the creative life of an individual as a whole;

4. the life of particular true or perfect works;

	5. the creative life of an individual at particular moments of his existence;
	The “parts” (Teile) then are simultaneously:
	1a. the totality of all forms of activity and all true or perfect works and existences;
	2a. the works and existences included within particular forms of activity;
	3a. the totality of an individual’s true or perfect works;
	4a. the multiplicity of an individual’s in-born and acquired individuality, at a particular moment and in the totality of his unending development;
	5a. the concrete multiplicity of the single true or perfect work)
dergestalt unzertrennlich vom Ganzen,	(i.e., in the first instance, 1+1a, 2+2a, but ultimately 1+1a-5a, 2+1a, 3a-5a, etc. — all the parts of all the wholes being inseparable from each other within the life of the world of culture)
dass sie nur in und mit demselben begriffen werden können, und es können weder die Teile zum Mass des Ganzen,	(i.e., the understanding, differentiating and then adding together the “parts,” cannot grasp the inner principle binding them together and hence also not their (immanent) wholeness)
noch das Ganze zum Mass der Teile	(i.e., the understanding’s abstract notions of the wholes cannot grasp the way in which the principle of wholeness has been embodied simultaneously in all of the “parts”)
angewendet werden, und so ... (können wir) den Begriff der Existenz und der Vollkommenheit des lebendigen Wesens nicht ganz fassen ... (16 842; pp. 187-188)	(the understanding’s notions (Begriffe) cannot be fully (ganz) grasped (begriffen), because they themselves do not grasp the living wholes of the world of culture as all manifestations of the universal principle of wholeness)

The principle of wholeness is manifested in action, in the single work or existence that is true or perfect and in the totality of these works and existences — but it is revealed *as* secret, manifestly incommensurable. The true work or existence is *universal*, for it manifests the principle of wholeness as universal. The true work or existence is *individual*, for it manifests as well the whole of the particular individuality,

development or existence of a particular individual. But the true work or existence is also *particular*, for it is only one of a diverging or distinct multiplicity of therefore only immanently related true or perfect works and existences. Or, in other words, the universal, unlimited and unconditioned principle of wholeness is manifested in works and existences, but manifested only in individually-conditioned or limited individual works and existences — particular works and existences that are nevertheless concretely related to all other works and existences.

An individual can know the principle of wholeness as manifested in the single work or existence, a multiplicity of works and existences, and a totality of works and existences, can know them in their individual particularity, their universal identity and necessity, their concrete relations to each other, can know the moments of universality, individuality and particularity as pertaining to the single concrete true or perfect work or existence and the totality of true or perfect works and existences, the world or whole of culture — but only when he performs a new true or perfect action, only when he perfects his existence or makes it true again, only when he acts unconsciously, as limited and conditioned particular individual, as a whole. The single true or perfect work or existence, a multiplicity of these works and existences, and their totality; their universal identity, their unique individual particularity, and their relations to each other; or the universal, individual and particular as fused in the concrete wholeness of the single work or existence, as well as the totality of true or perfect works and existences as concrete, immanent in the real or temporal world — remain ultimately incommensurable.

The secret is revealed, but remains a secret. The secret is kept, but made public or known. How this is possible is secret, a manifest secret.

Denn das ist der Kunst Bestreben,
Jeden aus sich selbst zu heben,
Ihn dem Boden zu entführen;
Link und Recht muss er verlieren
Ohne zauderndes Entsagen;
Aufwärts fühlt er sich getragen!
Und in diesen höhern Sphären
Kann das Ohr viel feiner hören,
Kann das Auge weiter tragen,
Können Herzen freier schlagen.
*Prolog zu Eröffnung des Berliner
Theaters Mai 1821 (3 650)*

VII. Qualitative Differentiation in Goethe's Thinking on Human Existence and Creativity

Whereas every individual in Goethe's view strives, given his particular individuality and particular relations with the world, to actualize and thereby manifest the principle of wholeness in his assimilation of the world and ensuing creative actions —

Ein jeder Mensch sieht die fertige und geregelte, gebildete Welt doch nur als ein Element an, woraus er sich eine besondere, ihm angemessene Welt zu erschaffen bemüht ist. (9 577; pp. 55, 57, 65, 327);

Alle Menschen gross und klein
Spinnen sich ein Gewebe fein ... (3 383; p. 27)

— a given individual is not necessarily successful in achieving this end. Not all individual existence, not every action or work, in other words, is for Goethe necessarily true or perfect, nor does every individual necessarily become conscious of the world of culture, the whole of a particular form of activity, do his actions and works themselves constitute a whole:

Es gibt ... wenige Menschen, die eine Phantasie für die Wahrheit des Realen besitzen ... (24 166);

Wie wenige fühlen sich von dem begeistert, was eigentlich nur dem Geist erscheint. (17 11);

Die Idee ist in der Erfahrung nicht darzustellen, kaum nachzuweisen; wer sie nicht besitzt, wird sie in der Erscheinung nirgends gewahr ... (17 701; p. 103);

Es ist ... kein Ernst da, der ins Ganze geht, kein Sinn, dem Ganzen etwas zu Liebe zu tun ... (24 152);

... jeder möchte etwas leisten und zwar das Rechte, und niemand begreift, dass das nur geschehen kann, wenn man mit und in einem Ganzen wirkt. (Stein 7 75; pp. 55, 57, 68, 161, 207, 327, 342);

Wer nicht überzeugt ist, dass er alle Manifestationen des menschlichen Wesens, Sinnlichkeit und Vernunft, Einbildungskraft und Verstand, zu einer entschiedenen Einheit ausbilden müsse, welche von diesen Eigenschaften auch bei ihm die vorwaltende sei, der wird sich in einer unerfreulichen Beschränkung immerfort abquälen ... (17 778-779; pp. 7, 29, 59);

Dass es dem Menschen selten gegeben ist, in dem einzelnen Falle das Gesetz zu erkennen. (9 672-673; pp. 106, 107, 205);

Freilich haben die Menschen überhaupt gewöhnlich nur den Begriff vom Neben- und Miteinander, nicht das Gefühl vom In- und Durcheinander ... (19 462; pp. 239, 357, 365);

Es ist immer (des Menschen) Unglück, wenn er veranlasst wird, nach etwas zu streben, mit dem er sich durch eine regelmässige (i.e., 'constant,' and simultaneously, 'in accord with the rule or principle of wholeness') Selbsttätigkeit nicht verbinden kann. (7 438)

Moreover, while in Goethe's thinking every individual *can* perfect his existence, can perform or create true actions or works —

Keiner sei gleich dem andern, doch gleich sei jeder dem Höchsten.
Wie das zu machen? Es sei jeder vollendet in sich. (1 261; p. 331 et. al.);

Nach ewigen, ehrnen,
Grossen Gesetzen
Müssen wir alle Unseres
Daseins Kreise vollenden. (1 325; pp. 140, 144-145, 186, 328);

... auch der Geringste, wenn er ganz ist, kann glücklich und in seiner Art vollkommen sein ... (19 84; pp. 140, 145, 150, 328)

— and whereas, as true or perfect, these actions or works, particular individual existences, are commensurate, identical —

... wenn man es genau besieht, so ist es ganz einerlei an welchen Gegenständen man seine Tätigkeit üben ... mag. (19 588; pp. 13, 141);

Es ist nichts gross als das Wahre, und das kleinste Wahre ist gross. (19 83; p. 141);

... im weiten Kunstgefilde

Webt ein Sinn der ewigen Art;
 Dieses ist der Sinn der Wahrheit ...
 (1 537; pp. 139, 142, 149, 154, 155-156, 190, 328-329, 338, 343, 380);

Das Wahre ... ist einfach und sich immer gleich, wie es auch erscheine. (9
 630; pp. 142, 145, 329);

So im Kleinen ewig wie im Grossen
 Wirkt Natur, wirkt Menschegeist, und beide
 Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
 Das unsichtbar alle Welt erleuchtet.
 (3 586; pp. 143, 153, 155, 329, 338);

Und es ist das ewig Eine,
 Das sich vielfach offenbart:
 Klein das Grosse, gross das Kleine ...
 (1 516; pp. 144, 146, 183, 207, 328, 380)

— all true or perfect individual existences, all true or perfect actions or works, nevertheless do not have for Goethe the same worth or value (Wert):

... ich nehme verschiedene Klassen und Rangordnungen der ... Anfangspunkte aller Erscheinungen (an) ..., die ich Seelen nennen möchte, weil von ihnen die Beseelung des Ganzen ausgeht ... Nun sind einige von diesen ... Anfangspunkten ... so klein, so geringfügig, dass sie sich höchstens nur zu einem untergeordneten Dienst und Dasein eignen; andere dagegen sind stark und gewaltig. Die letzten (i.e., thus not the weak or insignificant souls) pflegen daher alles, was sich ihnen naht, in ihren Kreis zu reissen und in ein ihnen Angehöriges ... zu verwandeln. Sie setzen dies so lange fort, bis die kleine oder grosse Welt, deren Intention geistig in ihnen liegt, auch nach aussen zum Vorschein kommt. Nur die letzten möchte ich eigentlich Seelen nennen. (22 673-674; partially quoted, pp. 46, 49, 55, 57, 85, 94, 97, 98, 99, 108-109, 138, 326, 327);

... der Mensch in allem, was er beginnt, eine Idee verfolge. Wobei denn freilich zu bedenken ist, dass die Idee in ihrem Entspringen und ihrer Richtung vielfach erscheint und in diesem Sinne als von verschiedenem Werte geachtet werden könne. (17 696; pp. 100, 234, 326, 332)

It remains now in this final chapter to consider these moments of differentiation in Goethe's thinking on human existence and creativity. For although it was seen in the preceding chapter that an action's worth (Wert) is a function of the degree of assimilation it reflects from the world of culture (pp. 173-175, 349-353), it is not yet clear what determines in his view the possibility that one individual will assimilate more extensively than another. Or conversely, it is not comprehensible how true works can in fact be commensurate in terms of their truth, and yet differ in terms of

their worth. For *every* true work presupposes and reflects assimilation and creative recreation of the world of culture (pp. 160-174), and thus is commensurate with all other true works in particular in this respect, too. On the other hand, it is also not yet apparent how, for Goethe, truth or perfection can fail to be achieved, or, in other words, how error or falsity are possible. The explanation cannot be that the work that is not true is restricted or individually-conditioned, since, as we have seen, *all* works are restricted or conditioned. Put another way, error or falsity cannot be deduced from restriction or conditionality, since restriction or conditionality are not essentially qualitatively differentiating factors for Goethe, do not admit of a more or less, but pertain always to this particular individual as particular individual, his inborn individuality, position in, or relations with, the world, his acquired individuality, existence; and since they remain, as such, ineradicable preconditions of all that is true — or false.

In considering the moments of qualitative differentiation that there are in Goethe's thought, we shall examine first his notions of inborn strength (Kraft) and genius (Genie), next those of necessity (Notwendigkeit), freedom (Freiheit) and duty (Pflicht), and afterwards his notion of character (Charakter). Upon this basis, we will then be able to take up his views on error (Irrtum) and falsity (das Falsche) and finally consider his thinking with respect to the human mental faculties (Kräfte, Vermögen, Fähigkeiten) — after which the problematic relationship between truth and worth can be resolved in his notion of the higher life (das Höhere).

INBORN STRENGTH (ANGEBORENE KRAFT); GENIUS (GENIE)

The inborn daemon of a given individual entails for Goethe not only the particular qualities (Eigenschaften), peculiarities (Eigenheiten), talents, manner of conception (Vorstellungsart), etc., that we have considered in the preceding pages, but a certain relative degree of *strength* (Kraft):

Der Dämon bedeutet ... die notwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene, begrenzte Individualität der Person, das Charakteristische, wodurch sich der Einzelne von jedem Andern bei noch so grosser Ähnlichkeit unterscheidet. ... Hiervon sollte nun auch das künftige Schicksal

des Menschen ausgehen, und man möchte, jenes Erste zugehend, gar wohl gestehen, dass *angeborene Kraft* und Eigenheit mehr als alles Übrige des Menschen Schicksal bestimme. (2 617; pp. 1-4, 25, 29, 31, 36)

This strength — Goethe also uses the terms *will* (Wollen) or *energy* (Energie) — determines the capacity of an individual to act as a whole, to manifest the principle of wholeness, in terms of more or less extensive assimilation of (or relations with) the outer world generally and world of culture in particular:

Alles ausser uns ist nur Element, ja ich darf wohl sagen, auch alles an uns (i.e., acquired individuality, the individual's development in the world); aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag, was sein soll, und uns nicht ruhen und rasten lässt, bis wir es ausser uns oder an uns (i.e., in further development), auf eine oder die andere Weise dargestellt haben. (7 436);

Man spricht immer von Originalität, allein was will das sagen! sowie wir geboren werden, fängt die Welt an, auf uns zu wirken, und das geht so fort bis ans Ende. Und überall! was können wir denn unser Eigenes nennen als die Energie, die Kraft, das Wollen! (24 158-159; even the individual's peculiarities (Eigenheiten) are not his own (ihm eigen) until they are actualized as a whole in activity);

... Kraft des Menschen ..., welche, durch Handeln und Tun, Gesetz und Regel gibt (i.e., the strength through which the law or rule, the principle of wholeness, is manifested in action). (10 822);

Hier (i.e., in productive activity generally) ist die Erscheinung des Nachbildes (i.e., previous assimilation), Gedächtnis, produktive Einbildungskraft, Begriff und Idee alles auf einmal im Spiel und manifestiert sich in der eignen Lebendigkeit des Organs (i.e., the organ pertaining to a particular kind of activity) mit vollkommener Freiheit ohne Vorsatz und Leitung (i.e., the individual acts unconsciously as a whole).

Hier darf nun unmittelbar die höhere Betrachtung aller bildenden Kunst eintreten; man sieht deutlicher ein, was es heissen wolle, dass Dichter und alle eigentliche Künstler geboren sein müssen. Es muss nämlich ihre innere *produktive Kraft* jene Nachbilder, die im Organ, in der Erinnerung, in der Einbildungskraft zurückgebliebenen Idole freiwillig ohne Vorsatz und Wollen (i.e., without conscious will) lebendig hervortun, sie müssen sich entfalten, wachsen, sich ausdehnen und zusammenziehen, um aus flüchtigen Schemen wahrhaft gegenständliche Wesen (i.e., concrete actions or works) zu werden. (16 902-903)

In itself, abstracted from individual relations with the world, actual existence, the inborn strength of various individuals is commensurate, identical, for this strength is nothing other than the power or ability to act as a whole and create a whole — the end purpose in Goethe's thinking of every individual's existence. But conceived in

terms of the relations of actually existing individuals with the world, inborn strength varies — intensively, as latent, quantitatively relative capacity to act as a whole, extensively, in terms of the manifoldness of relations with the world that are organized into wholeness, and in terms of which that intensive, quantitative difference becomes manifest or actual:

... dein Herz (i.e., the principle of wholeness (pp. 113-118)) ... (ist) grösser ..., als anderer ihr's; du ... (bist) im Stande ... dich gelassen über Verhältnisse hinaus zu setzen (i.e., in so far as relations with the world are organized into wholeness in one's own manner), die einen gemeinen Menschen ängstigen würden ... (4 790);

... jeder Menschenkraft (i.e., the strength of the particular mental faculties of an individual, but also his inborn capacity to act as a whole) ihre Grenzen gegeben sind. Wieviel Gegenstände bist du imstande so zu fassen, dass sie aus dir wieder neu hervorgeschaffen werden mögen? Das frag dich, geh vom Häuslichen aus und verbreite dich, so du kannst, über alle Welt. (13 54; pp. 2, 7, 50, 52, 170, 347)

In this sense, individuals with a greater degree of strength have a greater “volume” or are *greater* (grösser) than others:

Grössere Menschen haben nur ein grösseres Volumen; Tugenden und Fehler haben sie mit den mindesten gemein, nur in grösserer Quantität. (22 651);

Und was ist Grösse, Clavigo? Sich in Rang und Ansehn über andere zu erheben? Glaub' es nicht! Wenn dein Herz nicht grösser ist, als anderer ihr's; wenn du nicht im Stande bist dich gelassen über Verhältnisse hinaus zu setzen, die einen gemeinen Menschen ängstigen würden, so bist du mit all deinen Bändern und Sternen, bist mit der Krone selbst nur ein gemeiner Mensch. (4 790, above);

Weise, tätig, erhaben über alles ... Inbegriff aller menschlicher Grösse. (13 46);

Dass du nicht enden kannst

(i.e., in terms of an unending development in relation to the world of culture, pp. 210-211), das macht dich gross

.....
Dein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe (i.e., is a circle, a whole)

Anfang und Ende immerfort dasselbe,

Und was die Mitte bringt ist offenbar ...

(i.e., what the middle point, the principle of wholeness, brings into existence, is a manifest secret; 3 303)

— whereby the notions “volume” and “greatness” (Grösse) represent the moments of intensive and extensive differentiation statically conceived, or as the latent intensive and extensive potential of an individual to act as a whole in relation to the world:

Es ist unrecht, sich immer die Grösse als etwas an sich Existierendes zu denken und nicht vielmehr als Begreifung des Augenblicks (i.e., “das Gehörige des Augenblicks”) ... (22 380; p. 268);

... der Grosse begehrt ... das Grosse zu tun ... (1 263);

Was nicht eine wahre innre Existenz hat, hat kein Leben und kann nicht lebendig gemacht werden und kann nicht gross sein und nicht gross werden. (Erg Bd 2 195)

Those individuals with a high degree of inborn strength, with a greater “volume,” who are greater, are relatively *strong* (stark, gewaltig, kräftig, mächtig); those with less are relatively *weak*, *small* (klein, gering, geringfügig) or *common* (gemein):

Nun sind einige von diesen ... Anfangspunkten ... so klein, so geringfügig, dass sie sich höchstens nur zu einem untergeordneten Dienst und Dasein eignen; andere dagegen sind stark und gewaltig. Die letzten pflegen daher alles, was sich ihnen naht, in ihren Kreis zu reissen und in ein ihnen Angehöriges zu verwandeln. ... Nur die letzten möchte ich eigentlich Seelen nennen. (22 674; fuller context, p. 398)

Mächtig und gewaltig ... Weise, tätig, erhaben über alles ... Inbegriff aller menschlicher Grösse. (13 46; p. 401);

Wir sind nicht klein, wenn Umstände uns zu schaffen machen, nur wenn sie uns überwältigen. (4 792);

Mit Kleinen tut man kleine Taten,
Mit Grossen wird der Kleine gross (i.e., in so far as the greater individual can organize into wholeness relations with the world that overwhelm (überwältigen) the smaller soul; 5 390);

Wenn dein Herz nicht grösser ist, als anderer ihr's; wenn du nicht im Stande bist dich gelassen über Verhältnisse hinaus zu setzen, die einen gemeinen Menschen ängstigen würden, so bist du mit all deinen Bändern und Sternen, bist mit der Krone selbst nur ein gemeiner Mensch. (4 790; p. 401);

The stronger or greater individual, that individual born with a relatively high capacity to assimilate from the world of culture and act as a whole, is more usually termed in Goethe's thought a *genius* (Genie), or is said to have genius:

... was ist Genie anders als jene produktive Kraft, wodurch Taten entstehen, die vor Gott und der Natur sich zeigen können und die eben deswegen Folge haben und von Dauer sind. (24 673; p. 273);

... Genie diejenige Kraft des Menschen sei, welche, durch Handeln und Tun, Gesetz und Regel gibt. (10 822; p. 400);

... genial(e), produktiv(e) und gewaltsam(e) (Menschen) bringen eine Welt aus sich selbst hervor ... (16 526; pp. 173, 350);

Das wahre dichterische Genie, wo es auftritt, ist in sich vollendet, ... es besitzt die höhere innere Form (i.e., he "possesses" the principle of wholeness in the sense that he is able to actualize it in single actions reflecting manifold relations with the world), der doch am Ende alles zu Gebote steht ... (14 457-458; p. 138);

Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung ... im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige. (21 1042; pp. 64, 71-72);

... der Künstler wirkt als Mensch, um des Menschen willen. ... (Was) der Künstler dem Menschen entgegenbringt, soll alles den Sinnen fasslich und angenehm, alles aufreizend und anlockend, alles geniessbar und befriedigend, alles für den Geist nährend, bildend und erhebend sein: und so gibt der Künstler, dankbar gegen die Natur, die auch ihn hervorbrachte, ihr eine zweite Natur (i.e., or a "second self," a world), aber eine gefühlte, eine gedachte, eine menschlich vollendete zurück.

Soll dieses aber geschehen, so muss *das Genie, der berufne Künstler nach Gesetzen, nach Regeln* handeln, die ihm die Natur selbst vorschrieb, die ihr nicht widersprechen, die sein grösster Reichtum sind, weil er dadurch sowohl den grossen Reichtum der Natur (i.e., or the outer world generally, the world of culture in particular) als den Reichtum seines Gemüts beherrschen und brauchen lernt. (13 210-211);

Was ist das Genie, wenn man ihm die Fähigkeit nimmt, alles zu benutzen, was ihm auffällt, von hier den Marmor und von dort das Erz zu nehmen, um sein Gebäude aufzurichten? (Bied 661)

Stronger or greater individuals, those with genius, are the "true souls" (eigentliche Seelen (22 674)): in their actions and works the soul (Seele), spirit or idea, the universal law or rule of wholeness "(kommt) nach aussen zum Vorschein" (22 674, p. 398; 10 822, 13 211 above); the latent wholeness of their inner lives, as mediated by

their assimilation of the world, the possibilities and strictures of a particular form of activity, is actualized in the production of a work that is a whole or world (22 674, p. 398; 16 526, 13 210, p.403) — but in such a way that that work, owing to the individual's greater assimilation from the world, is more fruitful (fruchtbar), of more consequence (mehr Folgen hat), to the whole of true or perfect works, the life of the world of culture:

... was ist Genie anders als jene produktive Kraft, wodurch Taten entstehen, die vor Gott und der Natur sich zeigen können und die eben deswegen Folgen haben und von Dauer sind. ... (Es) gibt kein Genie ohne produktiv fortwirkende Kraft; und ferner: es kommt dabei gar nicht auf das Geschäft, die Kunst und das Metier an, das einer treibt, es ist alles dasselbige. — Ob einer sich in der Wissenschaft genial erweist wie Oken und Humboldt, oder im Krieg und in der Staatsverwaltung, wie Friedrich, Peter der Grosse und Napoleon, oder ob einer ein Lied macht wie Béranger, es ist alles gleich und kommt bloss darauf an, ob der Gedanke, das *Aperçu*, die Tat lebendig sei und fortzuleben vermöge. (24 673-674; pp. 14, 93, 94, 176, 273, 351);

Zu jedem Tun, daher zu jedem Talent, wird ein Angeborenes gefordert, das von selbst wirkt und die nötigen Anlagen unbewusst mit sich führt, deswegen auch so geradehin fortwirkt, dass, ob es gleich die Regel in sich hat, es doch zuletzt ziel- und zwecklos ablaufen kann.

Je früher der Mensch gewahr wird dass es ein Handwerk, dass es eine Kunst gibt, die ihm zur geregelten Steigerung seiner natürlichen Anlagen verhelfen, desto glücklicher ist er; was er auch von aussen empfangt, schadet seiner eingebornen Individualität nichts. *Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung ... im mindesten Eintrag tue*, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige.

Hier treten nun die mannigfaltigen Bezüge ein zwischen Bewussten und Unbewussten; ... (sie) verhalten (sich) wie Zettel und Einschlag ...

Die Organe des Menschen durch Übung, Lehre, Nachdenken, Gelingen, Misslingen, Fördernis und Widerstand und immer wieder Nachdenken verknüpfen ohne Bewusstsein in einer freien Tätigkeit das Erworbene mit dem Angeborenen, so dass es eine Einheit hervorbringt welche die Welt in Erstaunen setzt. (21 1041-1042; pp. 54, 64, 71-72, 164, 335, 403)

It follows that the possibility that true actions or works can differ in terms of their worth arises in Goethe's thinking with the postulate of different degrees of in-born strength. For the worth of an action depends on the extent of assimilation from the world of culture that has gone into it; an action's greater worth will lead to, or rather, is synonymous with, its greater fruitfulness or consequences for the life of the

world (pp. 173-177, 349-353) — and it is precisely the relative degree of an individual's strength which determines for Goethe the extent of his capacity to assimilate from the world in his own manner, and then express that assimilation, acting as a whole, in the creation of a true action or work. With the notion of variable degrees of inborn strength, in other words, there arises in Goethe's thought differentiation of true individual existences, a hierarchy of true individual existences, and corresponding differentiation, or a corresponding hierarchy, of true actions or works:

... ich nehme verschiedene Klassen und Rangordnungen der ... Anfangspunkte aller Erscheinungen (an) ..., die ich Seelen nennen möchte, weil von ihnen die Beseelung des Ganzen ausgeht ... Nun sind einige von diesen ... Anfangspunkten ... klein, ... geringfügig ...; andere dagegen sind stark und gewaltig ... (22 673-674; pp. 398, 402 et. al.);

... der Mensch in allem, was er beginnt, eine Idee verfolge. Wobei denn freilich zu bedenken ist, dass *die Idee in ihrem Entspringen* (i.e., an individual's particular inborn and acquired individuality, and specifically, the degree of his inborn strength; intensive variation (p. 401)) *und ihrer Richtung* (i.e., simultaneously, the individual's particular relations with the world, and the extent of his relations with the world, the worth, consequence or fruitfulness of his actions; extensive variation)) *vielfach erscheint und in diesem Sinne als von verschiedenem Werte geachtet werden könne*. (17 696; pp. 100, 234, 326, 332, 398)

This does not mean, however, that in Goethe's view all that the genius, the stronger or greater individual does is true. The stronger individual can fail to achieve the truth as readily as can the weaker or common one:

Das *wahre* dichterische Genie, *wo es auftritt*, ist in sich vollendet ... (14 457-458; pp. 138, 403);

Das *beste* Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung ... im mindesten Eintrag tue ... (etc., see p. 404; 21 1042);

Ich glaube, dass *alles, was das Genie, als Genie, tut*, unbewusst geschehe. (20 854; p. 68);

Selbst das grösste Genie wurde nicht weit kommen, wenn es alles seinem eigenen Innern verdanken wollte. Das begreifen aber viele sehr gute Menschen nicht und tappen mit ihren Träumen von Originalität ein halbes Leben im Dunkeln. (24 767; p. 9);

Das Genie bedürfte auch keine Regel, *wäre* sich selbst genug, *gäbe* sich selbst die Regel ... (9 550);

Die Willkür des Genies lässt sich gar nicht bestimmen und abmessen. Genie kann im Schönen und Vollkommenen verbleiben oder darüber hinausgehen ins Absurde. ...

... (Die) Menschen gewöhnlich ... mehr das extravagante Genie (bewundern), das sich im Absurden gefällt, als das, welches im Schönen verbleibt. (22 561-562; on arbitrary will (Willkür), see p. 414);

Grössere Menschen haben nur ein grösseres Volumen; Tugenden und Fehler haben sie mit den mindesten gemein, nur in grösserer Quantität. (22 651; p. 401)

A greater degree of inborn strength is consequently only a necessary precondition for the greater worth of a given true or perfect work, not its sufficient condition. All true or perfect works of a high degree of worth will be achieved by the genius, but not every action of the genius is true, and hence of worth.

Nor, on the other hand, are the actions of the genius, when they are true, true for Goethe in some absolute, unqualified or unrestricted sense. For first of all, as we have seen, all individual existence and activity is conditioned or restricted by the particularity of a given individual's inborn individuality and individually-conditioned relations with the world. But in particular, secondly, the degree of strength of *every* individual, weak or strong, is in Goethe's view limited or restricted:

Der Dämon bedeutet ... die notwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene, *begrenzte Individualität* der Person ..., wodurch sich der Einzelne von jedem Andern bei noch so grosser Ähnlichkeit unterscheidet. ... (*Angeborene*) *Kraft* und *Eigenheit* mehr als alles Übrige des Menschen Schicksal bestimme. (2 617; pp. 399-400 et. al.);

... jeder Menschenkraft ihre Grenzen gegeben sind. (13 54; pp. 2, 7, 401);

Wie eingeschränkt ist der Mensch bald an Verstand, bald an Kraft, bald an Gewalt, bald an Willen. (18 776; p. 5);

... wie beschränkt des Menschen Geist und Schicksal sei. (9 526; pp. 5, 231. The individual's spirit is limited generally in the sense that he must act as a whole, manifest the universal spirit or principle of wholeness, in terms of his limited or conditioned inborn and acquired individuality, but in particular in the sense that his inborn strength to act as a whole, manifest that principle in terms of more or less extensive relations with the world, is limited or restricted. The individual's destiny (Schicksal), on the other hand, as unfulfilled potential or as realized, is a function for Goethe of the individual's acting as a whole in terms of the given restricted or

conditioned circumstances of his individuality and existence, “Entschiedenheit” (pp. 60-62): “... das Schicksal oder, welches einerlei ist, die unterschiedene Natur des Menschen ...” (20 341, p. 4))

No individual has the highest or maximal degree of strength to act as a whole and manifest the principle of wholeness. Such unconditioned strength, or this strength in itself, abstracted from its specification as the particular strength of particular individuals, or from its necessarily limited or conditioned manifestations in their creative lives, is found according to Goethe only in *God*, the universal principle of wholeness (pp. 152-156, 178-179, 220-222, 337-339):

... kein organisches Wesen ist ganz der Idee, die zugrunde liegt, entsprechend ... Das ist mein Gott ... (23 692);

Das Wort Kraft bezeichnet zunächst etwas nur Physisches, sogar Mechanisches, und das, was sich aus jener Materie organisieren soll, bleibt uns ein dunkler unbegreiflicher Punkt. ... Dieses Ungeheure personifiziert, tritt uns als ein Gott entgegen, als Schöpfer und Erhalter, welchen anzu-beten, zu verehren und zu preisen wir auf alle Weise aufgefordert sind. (17 175-176);

Was wär ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass, *was in ihm lebt und webt und ist*,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst. (1 509);

... bleibt nur Gott in Ewigkeit,
Wirds nie an Welten fehlen. (1 530);

... obgleich kein sterblicher Mensch sich anmassen dürfte, Gott gleich oder demselben auch nur ähnlich zu werden, so bewirkt doch schon eine unbegrenzte Hingebung in seinen heiligen Willen (i.e., the individual's acting as a whole in accord with the principle of wholeness as in itself, or abstracted from the inner and outer conditions of his action, unlimited) die erste und sicherste Annäherung an das Höchste Wesen. (12 493)

Thus while every individual acts truly only when he exerts his strength to the fullest extent he is capable, the strength of the weaker individual is limited relative to that of the stronger one or genius, and the strength of all, weak or strong, is limited relative to God. It follows that only a relative truth or perfection is possible, or more precisely, that the limitation or conditionality of all true individual existence and

activity considered in the preceding chapters necessarily includes this further determination:

Wir müssen ... alle Existenz und Vollkommenheit in unsre Seele dergestalt beschränken, dass sie unsrer Natur (i.e., inborn daemon, including the particular degree of an individual's strength) und unsrer Art zu denken und zu empfinden angemessen werden ... (16 842; p. 368 et. al.);

Vollkommenheit ist die Norm des Himmels, Vollkommenes wollen die Norm des Menschen. (9 610; p. 148);

... indem man die höchste Vollkommenheit, die freilich weit genug von uns, in einer unerreichbaren Region, zu Hause ist, unverrückt im Auge hat und auf sie loszugehen glaubt, so schätzt man nicht genug das nähere Verdienst, das auf dem Zwischenstufen steht ... (Stein 5 88);

Der Einsame möchte gern das Werk in sich vollkommen haben und erschwert sich selbst; wer für Menschen arbeitet, sieht, dass eine relative Vollkommenheit wirkender ist und bequemer hervorgebracht wird, dieser Begriff leitet ihn, und seine Werke werden wirklich vollkommener, indem sie mehr lebendige Folge haben. (18 906);

Doch im Innern befindet die Kraft der edlern Geschöpfe
Sich im heiligen Kreise lebendiger Bildung beschlossen.
Diese Grenzen erweitert kein Gott, es ehrt die Natur sie:
Denn nur also beschränkt war je das Vollkommene möglich.
(1 520; pp. 42, 331);

Eine nur ist sie für alle, doch siehet sie jeder verschieden,
Dass es Eines doch bleibt, macht das Verschiedene wahr.
(2 534; pp. 148, 149, 180, 331, 351, 368, 373);

Jeder Mensch ... findet auf seinem Wege immer ein Wahres oder eine Art von Wahrem (i.e., "nach seiner Weise," "nach seiner Art") die ihm durchs Leben hilfe. (9 557; pp. 148, 368);

Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Aussenwelt (i.e., the individual knows himself — and thus in particular the degree of his inborn strength, as well as the outer world (or his individually-conditioned relations with the outer world), in so far as he acts as a whole and creates a true or perfect work; on his relations "to himself" (Verhältnis zu sich selbst) or "in himself" (Verhältnis in sich), i.e., the latent or actualized inner wholeness of this particular individuality, see 16 843 and 19 45, p. 328), *so heiss ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige.* (9 518);

Die Wahrheit fordert, dass wir uns für beschränkt erkennen sollen ... (9 532);

... wie bedeutend es ist, die Grenzen des menschlichen Geistes immer näher kennen zu lernen, und dabei immer deutlicher einzusehen, dass man nur desto mehr verrichten kann, je reiner und sichrer man das

Organ braucht, das uns überhaupt als Menschen und besonders als individuellen Naturen gegeben ist. (19 258; pp. 108, 213, 231, 352, 375)

In other words, whereas “auch der Geringste,” i.e., in the present context, that individual with relatively less inborn strength, “wenn er ganz ist, kann glücklich und *in seiner Art vollkommen* sein” (19 84; pp. 140, 145, 150, 328, 397), i.e., perfect in terms of, or relative to, his inborn and acquired individuality, and in particular, the degree of his inborn strength; nevertheless:

Alles Vollkommene in seiner Art muss über seine Art hinausgehen ... (9 207; pp. 150, 153, 174)

— not only in the senses developed earlier, i.e., on the one hand, that true or perfect existence and actions are related to, or limited in terms of, the particular inner and outer multiplicity organized into wholeness in the concrete case, and on the other, that they presuppose, and are intelligible as true or perfect only with respect to, relations with the world or whole of culture; but additionally, “(geht) über seine Art (hinaus)” in the sense that all human truth or perfection is limited or conditioned, relative to God, by the particular degree of strength of the individual achieving it:

... kein organisches Wesen ist ganz der Idee, die zugrunde liegt, entsprechend; hinter jedem steckt die höhere Idee. Das ist mein Gott ... (23 692; p. 407)

Only when the genius or stronger individual acts as a whole, exerts his strength to the fullest extent he is capable, will his actions or works have a greater worth than the actions of the weaker individual; and only in this respect will the weaker individual have an “untergeordneten Dienst und Dasein” (22 674; pp. 402, 405) relative to the stronger one. Still unclear, however, is how every individual, weak or strong, can fail to act as a whole, can fail to manifest the principle of wholeness in particular actions or works, can fail to exert *his* strength to the full — as well as the precise nature of the weaker individual’s “untergeordneten Dienst und Dasein.” To make these matters plain, we must first examine Goethe’s notions of necessity, freedom, duty and character.

NECESSITY AND FREEDOM; DUTY

In the foregoing pages, essentially two types of necessity have been met — but not yet distinguished. In terms of the first, it was said, for example, that every individual is necessarily one-sided, conditioned or restricted with regard to the particularity of his inborn individuality, his relations with the world, his actions or works. In terms of the second, it was said that each individual necessarily assimilates from the world in his own manner, in accordance with the latent wholeness of his inborn and acquired individuality, limits himself to one form of activity, is unceasingly active, strives in his actions to create a whole, manifest the principle of wholeness, in accordance with what is fitting at the moment (*Gehörige des Augenblicks*), exerts thereby his strength (*Kraft*) to the full or acts as a whole, subsequently becomes conscious of the world of culture, the whole of his form of activity and of his own life and works, forms true or living notions of these wholes, his own true or perfect works and those of others, etc. The former necessity embraces in Goethe's thinking the immediate and unalterable preconditions of all individual existence without exception, and can therefore be termed here *real or immediate necessity*. The latter kind of necessity, however, pertaining to the preconditions of true or perfect existence and activity, the individual's vocation (*Bestimmung*) in life, or the ideal course of his development ("Bildung" or "Entwicklung," in the double sense of assimilation and creative activity; pp. 49-53), embraces a set of determinations or precepts that may or may not be fulfilled in the concrete case. This necessity is an *ideal necessity*. Its determinations are universally relevant to the existence of an individual, but only as developmental ideal — and further, only in terms of real necessity.

The individual's obligation to act in accord with this latter ideal necessity, to realize this vocational or developmental ideal, the necessity, in other words, of perceiving and manifesting the principle of wholeness in the world, is for Goethe his *duty* (*Pflicht*):

... die Natur hat jedem (Menschen) alles gegeben, was er für Zeit und Dauer nötig hatte; dieses zu entwickeln, ist unsere Pflicht ... (8 169);

Helena. Ich scheine mir verlegt und doch so neu,
 In dich verwebt, dem Unbekannten treu.
 Faust. Durchgrüble nicht das einzigste Geschick!
 Dasein ist Pflicht, und wärs ein Augenblick. (5 439);

Fahrt fort in unmittelbarer Beachtung der *Pflicht des Tages* und prüft dabei die Reinheit eures Herzens und die Sicherheit eures Geistes. Wenn ihr sodann in freier Stunde aufatmet und euch zu erheben Raum findet, so gewinnt ihr auch gewiss eine richtige Stellung gegen das Erhabene, dem wir uns auf jede Weise verehrend hinzugeben, jedes Ereignis mit Ehrfurcht zu betrachten und eine höhere Leitung darin zu erkennen haben. (8 457; pp. 213, 230, 373, 375);

Wenn jeder nur als einzelner seine Pflicht tut und nur in dem Kreise seines nächsten Berufes brav und tüchtig ist, so wird es um das Wohl des Ganzen gut stehen. (24 752);

... mein Geheimnis (i.e., manifest secret (offenbares Geheimnis)) ist mir Pflicht ... (1 343);

Der Mensch, wo er bedeutend auftritt, verhält sich gesetzgebend, vorerst im Sittlichen durch Anerkennung der Pflicht (i.e., for the individual to perform a meaningful action, he must manifest the law or principle of wholeness in that action; but to do this, he must recognize and do his duty) ... (17 178)

Duty itself is universal, but necessarily specified as the particular duty of particular individuals:

Jeder Mensch hat seine Pflicht... (18 563);

Wenn jeder nur als einzelner seine Pflicht tut und nur in dem Kreise seines nächsten Berufes brav und tüchtig ist ... (24 752, above);

... jeder verrichte sein Amt, jeder tue seine Pflicht, und ein allgemeines Glück wird die einzelnen Schmerzen auflösen ... (9 392);

... die Natur hat jedem (Menschen) alles gegeben, was er für Zeit und Dauer nötig hätte; dieses zu entwickeln, ist unsere Pflicht ... (8 169; p. 410)

Through the performance of his duty, the individual has pure consciousness — that is to say, 1) becomes conscious of the world of culture, the whole of true or perfect works, and of his participation in this cultural whole:

Wenn jeder nur als einzelner seine Pflicht tut ..., so wird es um das Wohl des *Ganzen* gut stehen ... (24 752, above);

... jeder verrichte sein Amt, jeder tue seine Pflicht, und ein *allgemeines Glück* wird die einzelnen Schmerzen auflösen ... (9 392; p. 411);

... wir (sind) doch eigentlich nur dadurch Menschen ..., dass wir unsern Zuständen eine gewisse Folge zu geben trachten ...

Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, dass wir äusserlich bedingt sind, vom ersten Atemzug bis zum letzten; dass uns aber jedoch die höchste Freiheit übrig geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der *sittlichen Weltordnung* in Einklang setzen ...

Dies ist bald gesagt und geschrieben, steht aber auch nur als Aufgabe vor uns, deren Auflösung wir unsre Tage durchaus zu widmen haben. Jeder Morgen ruft zu: das Gehörige zu tun ... (21 819-820; pp. 11, 12 (f. 6), 42, 176, 184, 207, 210, 231, 331);

Es ist gut, dass der Mensch, der erst in die Welt tritt, viel von sich halte, dass er sich viele Vorzüge zu erwerben denke, dass er alles möglich zu machen suche; aber wenn seine Bildung auf einem gewissen Grade steht, dann ist es vorteilhaft, wenn er sich in einer grössern Masse verlieren lernt, wenn er lernt, um anderer willen zu leben und seiner selbst in einer pflichtmässige Tätigkeit zu vergessen (i.e., the individual restricts himself to one particular form of activity, acts unconsciously as a whole, lives for the world of culture). ... Sie sollen bald erfahren, welch eine kleine *Welt* sich in Ihrer Nähe befindet, und wie gut Sie in dieser kleinen Welt bekannt sind ... (7 529-530)

— and simultaneously, 2) knows himself and others, has the conviction (*Überzeugung*) of his and their existence, the certainty (*Gewissheit*) that he and they have acted as whole individuals:

... vorteilhaft, wenn er sich in einer grössern Masse verlieren lernt, wenn er lernt, um anderer willen zu leben und seiner selbst in einer pflichtmässige Tätigkeit zu vergessen. *Da lernt er erst sich selbst kennen, denn das Handeln eigentlich vergleicht uns mit andern.* Sie sollen bald erfahren, welch eine kleine Welt sich in Ihrer Nähe befindet ... (7 529-530, above);

Fahrt fort in unmittelbarer Beachtung der Pflicht des Tages und prüft dabei die *Reinheit* eures Herzens und die *Sicherheit* eures Geistes. Wenn ihr sodann in freier Stunde aufatmet ..., so gewinnt ihr auch gewiss eine richtige Stellung gegen das Erhabene, dem wir uns auf jede Weise verehrend hinzugeben, jedes Ereignis mit Ehrfurcht zu betrachten und eine höhere Leitung darin zu erkennen haben. (8 457; p. 411 et. al.);

... mit dem stillen Fleisse der Pflicht, der den besten Vorsatz zum Grunde hat, der durch *Überzeugung* genährt und durch ein innres *Selbstgefühl* belohnt wird ... (7 85);

Wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu tun, und du weisst gleich, was an dir ist. (9 554; p. 80);

Der Mensch erlangt die Gewissheit seines eigenen Wesens dadurch, dass er das Wesen ausser ihm als seinesgleichen, als gesetzlich anerkennt. (16 912; pp. 76, 217);

So wunderbar ist dies Geschlecht gebildet,
So vielfach ist's verschlungen und verknüpft,
Dass keiner in sich selbst, noch mit den andern
Sich rein und unverworren halten kann.

(i.e., prior to the performance of his duty, or, having done so, in so far as his true or perfect actions remain simultaneously conditioned, limited or impure (pp. 232-233))

Auch sind wir nicht bestellt, uns selbst zu richten;
Zu wandeln und auf seinen Weg zu sehen,
Ist eines Menschen erste, nächste Pflicht:
Denn selten schätzt er recht, was er getan.
Und was er tut, weiss er fast nie zu schätzen.
(6 196; pp. 16, 17, 79, 233)

The possibility, on the other hand, that a given individual may or may not perform his duty, may or may not act in accordance with any or all of the precepts of his ideal vocation in life, the possibility, in other words, that his existence may or may not entail the perception and creative achievement of truth or perfection, constitutes in Goethe's thinking the sphere of his *freedom* (Freiheit):

Freiheit ist nichts als die Möglichkeit, unter allen Bedingungen das Vernünftige zu tun. (23 481);

... das unschätzbare Glück der Freiheit nicht darin besteht, dass man alles tut, was man tun mag, und wozu uns die Umstände einladen, sondern dass man das ohne Hindernis (i.e., *despite* obstacles) und Rückhalt, auf dem geraden Wege tun kann, was man für recht und schicklich hält ... (7 445);

Freiheit! Ein schönes Wort, wers recht verstünde. Was wollen sie für Freiheit? Was ist des Freisten Freiheit? — Recht zu tun! (6 74);

Hat einer nur so viel Freiheit, um gesund zu leben (i.e., literally, and in terms of his creative liveliness) und sein Gewerbe (i.e., his "Handwerk" or "Kunst") zu treiben, so hat er genug, und soviel hat leicht ein jeder. Und dann sind wir alle nur frei unter gewissen Bedingungen, die wir erfüllen müssen (i.e., real or immediate necessity). (24 216);

Unser Leben ist ... auf eine unbegreifliche Weise aus Freiheit und Notwendigkeit zusammengesetzt. (10 524; pp. 379, 383);

Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, dass wir äusserlich bedingt sind, vom ersten Atemzug bis zum letzten; dass uns aber jedoch die höchste *Freiheit* übrig geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst

dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen ... (21 819; p. 412 et. al.)

The individual must choose to embrace both the immediate and unalterable real necessity of his existence and the ideal necessity of his duty, must infuse the particular accidental conditions (Bedingungen) or circumstances (Umstände) of his existence with the ideal precepts of his vocation in life, or must elevate (steigern) his existence as particular, limited or conditioned individual, in terms of the universal, unlimited and unconditioned principle of wholeness — and freedom consists in the first instance for Goethe only in the possibility of this choice. As the possibility of making this choice on the basis of the immediately necessary determinations of a given individual's real existence, or his existence as necessarily accidental, limited or conditioned, this freedom might therefore be termed here *immediate or real freedom* (as opposed to realized freedom, what will be called ideal freedom).

More particularly, the individual's free performance of his duty, his realization of the ideal necessity of his vocation in life, entails, first of all, self-limitation (Selbstbegrenzung, Selbstbeschränkung) — i.e., the rejection of those possibilities of action that do not conform to the ideal precepts of his duty; restriction, in other words, of the *arbitrariness of his will* (Willkür), or the limitation of his will (Wollen) or strength (Kraft) to its ideal determination, the assimilation and creation of actions that are true or perfect:

Ich kann mich nur über den Menschen freuen, der weiss, was ihm und andern nütze ist, und seine Willkür zu beschränken arbeitet. (7 76; on usefulness (Nützlichkeit), see p. 360);

Willkür bleibt ewig verhasst den Göttern und Menschen,
Wenn sie in Taten sich zeigt, auch nur in Worten sich kund gibt. (3 257);

Willkürlich handeln ...
... widerspricht der Forderung der Natur,
Der Stimme des Gesetzes, der Vernunft,
Und spendet an den Zufall seine Gaben. (6 338-339);

... alle Kraft dringt vorwärts in die Weite,
Zu leben und zu wirken hier und dort;
Dagegen engt und hemmt von jeder Seite
Der Strom der Welt und reisst uns mit sich fort:
In diesem innern Sturm und äussern Streite

Vernimmt der Geist ein schwer verstanden Wort:
 Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
 Befreit der Mensch sich, der sich überwindet.
 (3 278; pp. 10, 21, 31, 41);

... Vergebens werden ungebundene Geister
 Nach der Vollendung reiner Höhe streben.
 Wer Grosses will, muss sich zusammen raffen.
 (3 623; pp. 40-41, 104, 112)

As the *possibility* of doing what is ideally necessary, immediate freedom includes the possibility of *not* doing what is ideally necessary. Freedom in this latter respect lacks positive value (or is of only negative value), and must be given up or forsaken:

... (der Dämon), der selbständige, selbstsüchtige, der mit unbedingtem Willen in die Welt griff und nur mit Verdruss empfand, wenn Tücher da oder dort in den Weg trat, er fühlt nun, dass er nicht allein durch Natur bestimmt und gestempelt sei, jetzt wird er in seinem Innern gewahr ..., dass er den durchs Geschick ihm zugeführten Gegenstand nicht nur gewaltsam ergreifen, sondern auch sich aneignen und, was noch mehr ist, ein zweites Wesen eben wie sich selbst mit ewiger, unzerstörlicher Neigung umfassen könne.

Kaum war dieser Schritt getan, so ist durch freien Entschluss die Freiheit aufgegeben ... (2 619; pp. 9, 20, 32, 38-39, 61, 94, 328)

Similarly, duty appears here as oppressive (*drückend*) — since, prior to the individual's acting as a whole, the performance of his duty, it is a mere abstract ideal, not yet concretely realized; or since his existence is in this respect estranged from its ideal:

Von drückenden Pflichten kann uns nur die gewissenhafteste Ausführung befreien ... (8 93)

On the other hand, the individual's free performance of his duty simultaneously entails self-limitation in a positive sense: namely (as was seen earlier in the discussions of his devotion to one particular form of activity (pp. 39-41) and his concentration on the pure middle point (p. 85)), *self-determination* (*Selbstbestimmung*), his conscious determination to act in accord with the principle of wholeness, given his particular inborn and acquired individuality, or universal duty as specified in terms of his particular duty; hence his determination to create a "second self," an action or work that is a whole, that is true or perfect, and which represents the concrete fusion and issue of real necessity and ideal necessity — thereby satisfying his conscience

(Gewissen) and providing him with the certainty (Überzeugung, Gewissheit) of his existence:

... jetzt wird er in seinem Innern gewahr, dass er *sich selbst bestimmen* könne, dass er den durchs Geschick ihm zugeführten Gegenstand nicht nur gewaltsam ergreifen, sondern auch sich aneignen und, was noch mehr ist, ein zweites Wesen eben wie sich selbst mit ewiger, unzerstörlicher Neigung umfassen könne. (2 619; p. 415 et. al.);

Der Mensch ist nicht eher glücklich, als bis sein unbedingtes Streben sich selbst seine Begrenzung bestimmt. (7 593; p. 39);

Da ists denn wieder, wie die Sterne wollten:
Bedingung und Gesetz; und aller Wille
Ist nur ein Wollen, weil wir eben sollten,
Und vor dem Willen schweigt die Willkür stille ...
(1 523; p. 104);

... Vergebens werden ungebundene Geister
Nach der Vollendung reiner Höhe streben.
Wer Grosses will, muss sich zusammen raffen.
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister ...
(3 623; p. 415 et. al.);

... im Innern befindet die Kraft der edlern Geschöpfe
Sich im heiligen Kreise lebendiger Bildung beschlossen.
Diese Grenzen erweitert kein Gott, es ehrt die Natur sie:
Denn nur also beschränkt war je das Vollkommene möglich.
(1 520; pp. 42, 331, 408);

Pflicht: wo man liebt, was man sich selbst befiehlt. (9 610; on spiritual love, see p. 110, f. 25);

Der Mensch, wo er bedeutend auftritt, verhält sich gesetzgebend (i.e., not only in the sense that he manifests the law or principle of wholeness in his actions, but that he "gives himself the law," restricts himself to his duty), vorerst im Sittlichen durch Anerkennung der Pflicht ... (17 178; p. 411);

Allem Leben, allem Tun, aller Kunst muss das Handwerk vorausgehen, welches nur in der Beschränkung erworben wird. (8 162; p. 39);

... wenn sich Menschen nach ihrer Fähigkeit ein Ganzes (bilden), ... (müsse) das Gemüt ... immer einfältiger und einfältiger werden, sich nur auf einen Punkt hinrichten, sich aller mannigfaltigen verwirrenden Verhältnisse entschlagen ... (16 843; pp. 55, 68, 85, 86, 87);

Der Mensch ist als wirklich in die Mitte einer wirklichen Welt gesetzt und mit solchen Organen begabt, dass er das Wirkliche und nebenbei das Mögliche erkennen und hervorbringen kann. Alle gesunden Menschen (cf. 24 216, p. 413) haben die Überzeugung ihres Daseins und eines Daseienden um sie her. (9 526; pp. 51, 76, 217);

Der Mensch erlangt die Gewissheit seines eigenen Wesens dadurch, dass er das Wesen ausser ihm (i.e., the true works of others as well as his own true works, his own “second selves”) als seinesgleichen ... anerkennt. (16 912; pp. 76, 217, 412);

Den rechten Weg wirst nie vermissen,
Handle nur nach Gefühl und Gewissen.
(2 388; pp. 76, 113, 116);

Sofort nun wende dich nach innen:
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen:
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag.
(1 515; 77, 105, 107, 183, 208, 344; larger contexts, pp. 183, 344-345)

Freedom in this respect is positive: the individual frees himself from duty as only an abstract imperative, a mere conscious ideal (makes it *his* ideal, makes it concrete), and simultaneously frees himself from conditionality, limitation or restriction as such, abstracted from the principle of wholeness:

Von den drückenden Pflichten kann uns nur die gewissenhafteste Aus-
übung *befreien* ... (8 93; p. 415);

... alle Kraft dringt vorwärts in die Weite,
Zu leben und zu wirken hier und dort;
Dagegen engt und hemmt von jeder Seite
Der Strom der Welt und reisst uns mit sich fort:
In diesem innern Sturm und äussern Streite
Vernimmt der Geist ein schwer verstandenes Wort:
Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet. (3 278; pp. 414-415)

Expressed more affirmatively, in freely performing his duty, in creating an action or work that is true or perfect, the individual fuses real necessity with ideal necessity, participates in the life of the world, the ideal cultural whole of true or perfect works immanent in the real or empirical world — and thus transforms real or immediate freedom into what can now be termed *ideal freedom*. This freedom is *true* freedom:

... Vergebens werden ungebundene Geister
Nach der Vollendung reiner Höhe streben.
Wer Grosses will, muss sich zusammen raffen.
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
Und *das Gesetz nur kann uns die Freiheit Leben*. (3 623; p. 416);

... wir (sind) doch eigentlich nur dadurch Menschen ..., dass wir unsern Zuständen eine *gewisse Folge* zu geben trachten ...

Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, dass wir äusserlich bedingt sind, vom ersten Atemzug bis zum letzten; dass uns aber jedoch die *höchste Freiheit* übrig geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der *sittlichen Weltordnung* in Einklang setzen ... (21 819; pp. 412, 413-414 et. al.);

Mann kann in *wahrer Freiheit* leben,
Und doch nicht ungebunden sein. (2 38);

Nicht das macht frei, dass wir nichts über uns anerkennen wollen sondern eben, dass wir etwas verehren, das über uns ist (i.e., higher (höhere) actions or works, members of the world or whole of culture). Denn indem wir es verehren, heben wir uns zu ihm hinauf und legen durch unsere Anerkennung, dass wir selber das Höhere in uns tragen und wert sind, seinesgleichen zu sein. (24 216-217);

Es darf sich einer nur für frei erklären, so fühlt er sich den Augenblick als bedingt. Wagt er es, sich für bedingt zu erklären, so fühlt er sich frei. (9 176);

Die Organe des Menschen durch Übung, Lehre, Nachdenken, Gelingen, Misslingen, Fördernis und Widerstand und immer wieder Nachdenken verknüpfen ohne Bewusstsein in einer *freien Tätigkeit* das Erworbene mit dem Angeborenen, so dass es eine Einheit hervorbringt welche die *Welt* in Erstaunen setzt. (21 1042; pp. 54, 71-72, 404);

Wenn die gesunde *Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt*, wenn er sich in der *Welt als in einem grossen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt*, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, *freies Entzücken* gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern. (13 417; pp. 56, 57, 113, 117-118, 154, 205, 209, 211, 313, 330);

Der Dichter schafft seine Welt frei, nach seiner eigenen Idee, und darum kann er sie vollkommen und vollendet hinstellen ... (22 407; pp. 100, 138, 297);

Fahrt fort in unmittelbarer Beachtung der Pflicht des Tages und prüft dabei die Reinheit eures Herzens und die Sicherheit eures Geistes. Wenn ihr sodann in *freier Stunde* aufatmet und euch zu erheben Raum findet, so gewinnt ihr auch gewiss eine richtige Stellung gegen das Erhabene, dem wir uns auf jede Weise verehrend hinzugeben, jedes Ereignis mit Ehrfurcht zu betrachten und eine höhere Leitung darin zu erkennen haben. (8 457; pp. 213, 230, 373, 375, 411, 412)

CHARACTER

In the preceding chapters, the term “character” has been left undifferentiated from that of “individuality” whenever it occurred. In fact, however, these two terms have a distinct significance in Goethe’s thought, and it is now possible for us to distinguish them.

“Individuality” signifies for Goethe, in a narrower sense, the inborn daemon of a person, his particular talents, peculiarities, manner of thinking (*Vorstellungsart*), the degree of his inborn strength, and so forth. “Acquired individuality,” or “individuality” in a more general sense, denotes the particular nature of a person as developed — given his particular daemon — in his relations with the outer world generally and world of culture in particular, in his actual existence. But “acquired individuality” or “individuality” in this general sense — and of course also “inborn individuality,” do not entail that the individual has necessarily acted as a whole, in accordance with the principle of wholeness and the state of his development in the world in his actual existence, that he has restricted himself to one form of activity, continued to be active, that he has always exerted his strength to the fullest degree he is capable, etc. “Individuality,” in other words, does not necessarily signify that a given individual has performed his duty, that his existence and actions are true or perfect, that he has realized the ideal necessity of his particular vocation in life in terms of the real or immediate necessity of his existence, has attained true freedom.

“*Character*” (*Charakter*), on the other hand, denotes in Goethe’s thinking acquired individuality in so far as it is attained through an individual’s fulfillment of the ideal necessity of his existence, through consistent (*folgerichtig*, *konsequent*) performance of his duty:

Es liegt in den Charakteren eine gewisse Notwendigkeit, eine gewisse Konsequenz (i.e., through consistently performing his duty in particular (gewissen) actions, the individual’s actions have consequences (Folgen) in the life of the world; simultaneously he has the certainty (Gewissheit) of his existence, his existence is certain (gewiss; pp. 76-77, 216-219), with respect to the law or principle of wholeness (pp. 103-107)) ... (24 97);

Wodurch betätigt sich denn zuletzt der Charakter, als dass er sich in der Tagesbewegung (i.e., in terms of the “Gehörigen des Augenblicks,”

“Pflicht des Tages” (8 457, p. 418)), im Hin- und Widerwirken (i.e., assimilation and creative activity) bildet. (21 990);

Charakter im grossen und kleinen ist, dass der Mensch demjenigen eine stete Folge gibt, dessen er sich fähig fühlt. (9 611);

Der Charakter ist eine psychische Gewohnheit, eine Gewohnheit der Seele ... (22 499);

Charakter ist ... Eigenschaft (i.e., the qualities of an individual's particular daemon) und Gewohnheit zugleich. Jenes a priori angesehen (i.e., as the latent potential of the particular daemon); dieses a posteriori (i.e., in terms of the individual's relations with the world, or that daemon as consistently developed in his actual existence). (22 499; p. 2)

For the individual with character acts or is lively both in terms of the principle of wholeness (Geist, Idee, Seele, etc.) and the particularity of his inborn and acquired individuality as developed up to a particular moment — in his creative activity, as well as his assimilation:

In der Idee leben heisst das Unmögliche behandeln (i.e., what the individual treats (behandelt) or activates (betätigt; see 21 990, above), while “living in the idea,” is incommensurable from the point of view of conscious understanding) *als wenn es möglich wäre. Mit dem Charakter hat es dieselbe Bewandtnis. Treffen beide zusammen* (i.e., the idea and character), *so entstehen Ereignisse, worüber die Welt vom Erstaunen sich Jahrtausende nicht erholen kann.* (9 525; pp. 101, 103);

Wie herrlich ist ein Charakter, wenn er so von Geist und Seele durchdrungen ist, und wie schön muss ein Talent sein, das auf einem solchen Grunde ruht! (19 681);

Der Charakter ist eine psychische Gewohnheit, eine Gewohnheit der Seele, und seinem Charakter gemäss handeln, heisst seinen psychischen und geistigen Gewohnheiten gemäss handeln ... (22 499; partially quoted above);

Es liegt in den Charakteren eine gewisse Notwendigkeit (i.e., as noted on p. 419, certainty of the law or principle of wholeness) ... (24 97; p. 419);

Der Charakter überhaupt äussert sich in der Fähigkeit zu wirken (i.e., creative activity), gegenzuwirken (i.e., assimilation) und, was mehr ist, sich zu beschränken (i.e., self-limitation to one's duty) ... (14 464);

Wodurch betätigt Sich denn zuletzt der Charakter, als dass er sich in der Tagesbewegung, im Ein- und Widerwirken bildet. (21 990, above);

... der Charakter sich nur durchaus aufs Praktische beziehe (i.e., practical activity; pp. 359-362). Nur in dem, was der Mensch tut, zu tun fortfährt,

worauf er beharrt, darin zeigt er Charakter (i.e., shows that he has character, and shows his particular character) ... (12 709);

Unreine Lebensverhältnisse (i.e., relations with the world prior to, or abstracted from, the individual's acting as a whole and subsequent pure consciousness) ... *sind für den, der zufällig hineingerät* (i.e., he "falls into" these impure relations accidentally, but necessarily so; or these relations, as impure, are necessarily accidental) *Prüfsteine des Charakters und des Entschiedensten* (i.e., acting as a whole, in accord with the principle of wholeness (pp. 60-62)), *was der Mensch vermag* (9 515-516);

Charakter, Individualität, Neigung, Richtung, Örtlichkeit, Umgebungen und Gewohnheiten bilden zusammen ein Ganzes ... (9 262; pp. 55, 57, 65, 201, 327, 329);

Jedes Wesen, das sich als Einheit fühlt, will sich in seinem eigenen Zustand ungetrennt und unverrückt erhalten. Dies ist eine ewige, notwendige Gabe der Natur, und so kann man sagen, jedes Einzelne habe Charakter bis zum Wurm hinunter ... Doch bedient man sich des Wortes Charakter gewöhnlich in einem höheren Sinne: wenn nämlich eine Persönlichkeit ... auf ihre Weise verharret und sich durch nichts davon abwendig machen lässt. (16 576)

In this way, acquiring character can be thought of as the end purpose or essential determination (Grundbestimmung) of every individual's existence:

... alles in sich aufnimmt, sich alles anzueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung, demjenigen was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige. (21 1042, partially quoted, pp. 64, 71-72, 403, 404, 405)

Thus it is only the individual with character that develops himself (bildet sich) in accordance with Goethe's ideal of an unending development (pp. 9-11, 43-53, 210-211, 348-349) — that is to say, only he, who, in a never-ending process of "Wirken" and "Gegenwirken," "Hin- und Widerwirken," "Aufnehmen und Gegenwirken," makes his inborn daemon concrete in his assimilation of the world, expresses the resulting acquired individuality (along with his inborn individuality), on the one hand, in further assimilation, and on the other, acting as a whole or with "Entschiedenheit" (pp. 60-62), in particular actions or works that are wholes, "entschiedene Einheiten" (p. 60):

Es bildet Sich ein Charakter in dem Strom der Welt. (6 222);

... er (wird) ein doppelt Unendliches gewahr, an den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse, an sich selbst aber die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirken geschickt macht. (17 11; pp. 52, 210, 347, 349, 352, 366);

Der Charakter überhaupt äussert sich in der Fähigkeit zu wirken, gegenzuwirken ... (14 464; p. 420);

Wodurch betätigt sich denn zuletzt der Charakter, als dass er sich in der Tagesbewegung im Hin- und Widerwirken bildet. (21 990; pp. 419-420);

Unreine Lebensverhältnisse ... sind für den, der zufällig hineingerät Prüfsteine des Charakters und des Entschiedensten, was der Mensch vermag. (9 515-516; p. 421);

Charakter, Individualität, Neigung, Richtung, Örtlichkeit, Umgebungen und Gewohnheiten bilden zusammen ein Ganzes ... (9 262; p. 421);

Der Charakter, das heisst die Mischung der ersten menschlichen Grundtriebe, der Selbsterhaltung, der Selbstschätzung usw., ist *das wovon auch die Ausbildung der übrigen Seelenkräfte ausgeht* und worauf sie ruht. (22 433);

Wie kann der Charakter, die Eigentümlichkeit des Menschen, mit der Lebensart bestehen? Das Eigentümliche müsste durch die Lebensart erst recht hervorgehoben werden. (9 175);

Der Charakter ruht auf der Persönlichkeit ... (3 522);

... erscheint zuerst das Individuum, das heisst, man sieht zuerst *das Individuum, und der Charakter, das Allgemeine, die Idee* (i.e., the universal principle of wholeness specified as the character of this particular individual) *erscheint erst darauf*. (22 543);

Einsicht und Charakter des Menschen offenbart sich am deutlichsten im Urteil; indem er ablehnt, indem er aufnimmt, bekennt er, was ihm fremd blieb, wessen er bedarf; und so bezeichnet (er) ... auf jeder Stufe den gegenwärtigen Zustand, den Kreis eines durchlaufenen Lebens. (14 781, p. 48);

... wenige genugsamen Charakter haben, die Vorteile des Positiven entschieden anzuerkennen. (Erg Bd 2 506);

... bedient man sich des Wortes Charakter gewöhnlich in einem höheren Sinne: wenn nämlich eine Persönlichkeit ... auf ihre Weise verharret und sich durch nichts davon abwendig machen lässt.

... (*Das*) *Hauptfundament des Charakters ist das entschiedene Wollen* ... (16 576; p. 421)

Conversely, “Bildung” can be redefined in the present context as that process in which the individual acquires and manifests character; or in which the individual

daemon, “die notwendige, bei der Geburt *unmittelbar* ausgesprochene begrenzte Individualität der Person” (at birth, only latently, or only in terms of immediate, real necessity, not yet in terms of the ideal necessity of duty, a “notwendig aufgestellte Individualität”) —

Der Dämon bedeutet ... die notwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene, begrenzte Individualität der Person, das Charakteristische (i.e., as latent potential), wodurch sich der Einzelne von jedem Andern bei noch so grosser Ähnlichkeit unterscheidet ... In diesem Sinne einer notwendig aufgestellten Individualität hat man einem jeden Menschen seinen Dämon zugeschrieben ... (2 617-618; pp. 399-400, 406 et. al.)

— becomes concrete, takes on character, through the *mediation* (Vermittlung) of the world of the world of culture, and so an actually existing “notwendig aufgestellte Individualität,” or “notwendig aufgestellt” with respect to real necessity *and* ideal necessity. The individual in his development, in other words, and in so far as he has character or performs his duty, *himself* distinguishes (unterscheidet sich) his daemon from that of others, *himself* establishes (stellt sich auf) his individuality as “notwendig aufgestellt.”

Character appears (erscheint) as habit (Gewohnheit) — namely, as the consistent tendency to perform true actions, and as the patterns of behavior connected with bringing them about:

(Charakter) erscheint uns ... als Gewohnheit ... (22 499);

Charakter ist ... Gewohnheit ... a posteriori (angesehen) ... (22 499; context, pp. 2, 420);

Der Charakter ist eine psychische Gewohnheit ... (22 499; p. 420)

But as the individual’s acquired individuality, in so far as it is acquired through the performance of his duty, character preeminently appears, is manifested or revealed, in his true actions or works themselves:

Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern; man stelle dagegen seine Handlungen, seine Taten zusammen, und ein Bild des Charakters wird uns entgentreten. (16 9);

Man muss Gewohnheit ... so verstehen: wir können uns eigentlich nichts angewöhnen, nichts, was nicht eigentlich schon unser wäre. Es ist nur das Wiederholen des ersten ursprünglichen Tuns, und der Charakter ist eigentlich vor aller Gewöhnung und Gewohnheit (i.e., as latent potential). Er erscheint uns nur als Gewohnheit, denn wir müssen etwas wiederkehren sehen, wenn wir wissen sollen, dass es da ist, und diese Wiederkehr, dieses Wiederholen des Ersten und Einen heissen wir Gewohnheit ("das Eine" is the principle of wholeness: "Es ist das ewig Eine, / Das sich vielfach offenbart" (1 516, p. 398) — specified here in terms of the acquired individuality, the existence and actions, of a particular individual, a particular character). (22 499; partially quoted, p. 423);

... (der) Charakter des Menschen *offenbart sich* ... im Urteil ... (14 781; p. 422);

Der Charakter überhaupt *äussert sich* in der Fähigkeit zu wirken, gegenzuwirken und, was mehr ist, sich zu beschränken ... (14 464; pp. 420, 422);

Nur in dem, was der Mensch tut, zu tun fortfährt, worauf er beharrt, darin zeigt er Charakter ... (12 709; pp. 420-421);

... *das Charakteristische, wodurch sich der Einzelne von jedem Andern bei noch so grosser Ähnlichkeit unterscheidet* ... (2 617; p. 423 et. al.);

... das Individuum, ... der Charakter, das Allgemeine, die Idee *erscheint* ... darauf. (22 543; p. 422);

Der Charakter ist eine psychische Gewohnheit, eine Gewohnheit der Seele (i.e., the principle of wholeness as specified and manifested in terms of the inner life of a particular individual) ... (22 499; pp. 420, 423);

Wie herrlich ist ein Charakter, wenn er so von Geist und Seele durchdrungen ist ... (19 681; p. 420);

In der Idee leben heisst das Unmögliche behandeln als wenn es möglich wäre. Mit dem Charakter hat es dieselbe Bewandtnis. Treffen beide zusammen, so entstehen Ereignisse, worüber die Welt vom Erstaunen sich Jahrtausende nicht erholen kann. (9 525; p. 420 et. al.)

Only the life and works of the individual with character — and to the extent he has character — will consequently form an immanent whole (pp. 200-204):

Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern; man stelle dagegen *seine Handlungen, seine Taten zusammen*, und ein *Bild des Charakters* wird uns entgegentreten. (16 9; p. 423);

(Gewohnheit) ist nur das Wiederholen des ersten ursprünglichen Tuns ... (22 499, above);

... (der) Charakter des Menschen offenbart sich am deutlichsten im Urteil; indem er ablehnt, indem er aufnimmt, bekennt er, was ihm fremd

blieb, wessen er bedarf; und so bezeichnet (er) ... auf jeder Stufe den gegenwärtigen Zustand, den *Kreis eines durchlaufenen Lebens*. (14 781; pp. 48, 422, 424);

Das Leben eines Menschen ist sein Charakter. (11 453);

Die Geschichte des Menschen ist sein Charakter. (7 477);

Nur durch das genaueste Detail, durch *unendliche Einzelheiten, die lebendig alle den Charakter des Ganzen tragen* und, indem sie aus einer wundersamen Tiefe hervorspringen, eine Ahnung von dieser Tiefe geben; nur auf solche Weise hätte es einigermaßen gelingen können, eine Vorstellung dieser merkwürdigen Persönlichkeit (i.e. in this case, Goethe's sister) mitzuteilen ... (10 253)

Character, however, does not in itself entail in Goethe's thinking a particularly higher degree of inborn strength, and hence a particularly high degree of worth (Wert) or significance (Bedeutung) to an individual's true actions or works. Just as the actions or works of weak as well as strong individuals can be true, so every individual, weak or strong, can have character — and the actions of each, regardless of their worth, will manifest or evidence that character:

Charakter im grossen und kleinen ist, dass der Mensch demjenigen eine stete Folge gibt, dessen er sich fähig fühlt. (9 611; p. 420);

Jedes Wesen, das sich als Einheit fühlt, will sich in seinem eigenen Zustand ungetrennt und unverrückt erhalten. Dies ist eine ewige, notwendige Gabe der Natur, und so kann man sagen, jedes Einzelne habe Charakter ... (16 576; p. 421)

ERROR OR FALSITY

The freedom of every individual, regardless of the degree of the degree of his inborn strength, entails the possibility that he will perform his duty, show character, act in accord with the ideal necessity of his existence or vocation in life, given the real necessity of his existence, experience truth through his assimilation of the world and achieve truth in his actions — as well as the possibility that he will not do so. Freedom in this way entails for Goethe the possibility of *error* (Irrtum, Fehler) or *falsity* (das Falsche); and error or falsity, in turn, can be defined as that act, condition or judgement in which the individual in his freedom fails to realize, neglects

or denies any of the ideal precepts of his vocation in life, the ideal necessity of his duty.

Hence, on the one hand, with regard to the unalterable real necessity of individual existence, it is an error or false if an individual disclaims, seeks to overcome or fails to know (following pure consciousness) the accidental nature, conditionality, limitation or one-sidedness of the multiple circumstances or conditions (Umstände, Zustände, Bedingungen) of his existence, his particular inborn individuality, his relations with the world, the times in which he lives, the actions and works of others, the real or empirical aspect of the world of culture, and the consequent conditionality or limitation of his acquired individuality and of his own actions or works:

Die Wahrheit widerspricht unserer Natur (i.e., as particular, conditioned, limited individuals), der Irrtum nicht, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde: die Wahrheit fordert, dass wir uns für beschränkt erkennen sollen, der Irrtum schmeichelt uns, wir seien auf ein oder die andere Weise unbegrenzt. (9 532; p. 408);

Es ist nichts trauriger als das unvermittelte Streben ins Unbedingte in dieser durchaus bedingten Welt ... (9 623; p. 32);

Indem man unverbesserliche Übel (i.e., limitation, conditionality, one-sidedness, etc.) an Menschen und Umständen verbessern will, verliert man die Zeit und verdirbt noch mehr ... (Erg Bd 2 69; p. 39);

Ein grosser Geist irrt sich so gut wie ein kleiner, jener, weil er keine Schranken kennt, und dieser, weil er seinen Horizont für die Welt nimmt. (18 120);

Die Fehler der Beobachter entspringen aus den Eigenschaften des menschlichen Geistes (i.e., the qualities of the particular individual in whom the universal principle of wholeness is necessarily specified). Der Mensch kann und soll seine Eigenschaften weder ablegen noch verleugnen. (17 721);

In Wissenschaften, sowie auch sonst, wenn man sich über das Ganze verbreiten will (i.e., the whole, conceived without limitation, conditionality, of particular works, particular forms of activity, or the whole of culture), bleibt zur Vollendung am Ende nichts übrig, als Wahrheit für Irrtum, Irrtum für Wahrheit gelten zu machen (i.e., the limited or conditioned truth that can be attained is neglected or rejected in the false attempt to achieve unlimited or unconditioned truth). (9 649);

Die Wahrheit gehört dem Menschen, der Irrtum der Zeit an (i.e., in so far as it is the individual who recreates, breathes life into, the action and works of others, the world of culture). (9 513);

Sähe man Kunst und Wissenschaft nicht als ein Ewiges, in sich selbst Lebendig-Fertiges verehrend an, das im Zeitverlaufe nur Vorzüge und Mängel durcheinandermischt, so wurde man irre werden (i.e., err (sich irren)) ... (9 628-629; pp. 24, 184, 336)

Further, human individuality, existence and works, in so far as they are conditioned or limited, are as such, abstracted from the ideal necessity of the principle of wholeness, false:

... Eigenheiten (i.e., the peculiarities of an individual's daemon) ... sind irrtümlich nach aussen (i.e., are one-sided, limited and limiting, in terms of the totality of the species), wahrhaft nach innen (i.e., are true in terms of the latent or actualized wholeness of this particular individual as particular individual, and as reflected in the wholeness of his actions or works) ... (14 352);

... das Subjekt, in der Erscheinung, (ist) immer nur Individuum ..., und daher eines gewissen Anteils von Wahrheit und Irrtum bedarf, um seine Eigentümlichkeit zu erhalten (i.e., in so far as his "Eigentümlichkeit" or "Eigenheiten" are "irrtümlich nach aussen, wahrhaft nach innen" (14 352, above) — or, in other words, in so far as his true actions, through which he asserts and manifests his acquired individuality, are nevertheless conditioned or limited "nach aussen," outwardly determined). (21 114);

(Der menschliche Geist) ... strebt nach Erfahrung und in ihr nach einer erweiterten reineren Tätigkeit, und dann bebt er davor zurück, und zwar nicht mit Unrecht. Wie er vorschreitet, fühlt er immer mehr, wie er bedingt sei, dass er verlieren müsse, indem er gewinnt: denn ans Wahre wie ans Falsche sind notwendige Bedingungen des Daseins gebunden. (16 394; pp. 30-31, 36, 212, 230-231, 331, 368);

... der Mensch scheint nur sich zu gehorchen, sein eigenes Wollen walten zu lassen seinem Triebe zu frönen, und doch sind es Zufälligkeiten, die sich unterschieben, Fremdartiges, was ihn von seinem Wege ablenkt; er glaubt zu erhaschen und wird gefangen, er glaubt gewonnen zu haben und ist schon verloren. Auch hier treibt Tüche wieder ihr Spiel, sie lockt den Verirrten zu neuen Labyrinthen, hier ist keine Grenze des Irrs: denn der Weg ist ein Irrtum. (2 618-619, p. 36);

Das Wahre ... ist einfach und sich immer gleich, wie es auch erscheine. Das Irren aber ... ist höchst mannigfaltig (i.e., is the multiplicity of in-born and acquired individuality, or of given actions or works, as such, abstracted from the principle of wholeness), in sich selbst verschieden und nicht allein gegen das Gute und Wahre, sondern auch gegen sich selbst kämpfend, mit sich selbst in Widerspruch (i.e., in so far as a particular multiplicity that is latently or potentially a whole is not yet organized into being a unified multiplicity, not yet actually a whole). (9 630; partially quoted, pp. 142, 145, 329, 398);

Der Irrtum gehört den Bibliotheken an (i.e., in so far as the book is only “in the library,” it is unanimated by an individual’s creative recreation, his acting as a whole in accord with the principle of wholeness and the full multiplicity of his inborn and acquired individuality; or that book is in this respect necessarily false), das Wahre dem menschlichen Geiste; Bücher mögen sich durch Bücher vermehren, indessen der Verkehr mit lebendigen Urgesetzen dem Geiste gefällt, der das Einfache zu erfassen weiss (i.e., the universal law or principle of wholeness, as specified in its manifestations in this and other works, in the creative lives of this and other individuals), das Verwickelte sich entwirrt (i.e., the relations of these works and individuals in the life of the world) und das Dunkle sich aufklärt. (24 431)

In this sense, falsity or error is the precondition of truth; or all that is true is in a sense false (i.e., limited, conditioned, particular):

Es ist so gewiss als wunderbar, dass Wahrheit und Irrtum aus einer Quelle entstehen; deswegen man oft dem Irrtum nicht schaden darf, weil man zugleich der Wahrheit schadet. (9 513);

Es irrt der Mensch, so lang er strebt. (5 151);

Der Mensch ist dem Irrtum unterworfen ... (16 578);

Der Mensch hat verschiedene Stufen, die er durchlaufen muss, und jede Stufe führt ihre besonderen Tugenden und Fehler mit sich, die in der Epoche, wo sie kommen, durchaus als naturgemäss zu betrachten und gewissermassen (i.e., ‘in a certain sense’ and ‘in terms of the certainty (Gewissheit) of his existence’)) recht sind. ... Und so geht es fort, bis zu der letzten Verwandlung ... (24 470; p. 19);

Die Kreise des Wahren (i.e., actions or works, individual existences, that are wholes) *berühren sich unmittelbar*; (i.e., are immanently related, in terms of their identical manifestation of the principle of wholeness, and their concrete relations in the life of the world; but “das Wahre erscheint nicht unmittelbar” (9 580, p. 186), i.e., apart from limitation, conditionality, or these true existences and works are *only* immanently related; hence Goethe adds:) *aber in den Intermundien* (i.e., the “spaces” between the “circles,” the sphere of conditionality or limitation) *hat der Irrtum Raum genug, sich zu ergehen und zu walten*. (9 656; partially quoted, pp. 150, 186);

Es ist wundersam, wie eine jede Zeit Wahrheit und Irrtum aus dem kurz Vergangenen, ja dem längst Vergangenen mit sich trägt und schleppt ... (12 344);

Jede Form, auch die gefühlteste (i.e., in accord with the feeling or principle of wholeness), hat etwas Unwahres ... (13 48; p. 302);

... ans Wahre wie ans Falsche sind notwendige Bedingungen des Daseins gebunden. (16 394; p. 427);

Jeder Mensch findet sich von den frühesten Momenten seines Lebens an, erst unbewusst, dann halb, endlich ganz bewusst, immerfort bedingt, begrenzt in seiner Stellung. Weil aber niemand Zweck und Ziel seines Daseins kennt, vielmehr das Geheimnis desselben von höchster Hand verborgen wird, so tastet er nur, greift zu, lässt fahren, steht stille, bewegt sich, zaudert und übereilt sich, und auf wie mancherlei Weise denn alle Irrtümer entstehen ... (8 456-457; partially quoted, pp. 368, 373 et. al.);

... das Subjekt, in der Erscheinung, (ist) immer nur Individuum ..., und daher eines gewissen Anteils von Wahrheit und Irrtum bedarf, um seine Eigentümlichkeit zu erhalten. (21 114; p. 427);

... Eigenheiten ... sind irrtümlich nach aussen, wahrhaft nach innen ...
... (Sie sind) Formen des lebendigen Daseins und Handelns einzelner, abgeschlossener (i.e., as latently or actually a "circle," a whole), beschränkter Wesen ... (14 352; partially quoted, p. 427);

... hier treibt Tüche ... ihr Spiel, sie lockt den Verirrten zu neuen Labyrinthen, hier ist keine Grenze des Irrens: denn der Weg ist ein Irrtum. (2 619; pp. 36, 427)

But not all that is or exists is for Goethe true or perfect, entails a particular limited or conditioned multiplicity organized into wholeness. Error or falsity, in other words, as the sphere of conditionality, restriction, particularity as such, is the necessary real precondition of truth or perfection (or all that is true or perfect remains conditioned, restricted), but not its sufficient condition (or not all that is an error or false is simultaneously in a sense true). Error or falsity is the precondition of truth or perfection in the sense that they constitute the immediately given state or basis in terms of which an individual in his freedom *can* achieve truth or perfection — that original state being then transformed (*verwandelt*), elevated (*gesteigert*, *erhoben*), healed (*geheilt*), counterbalanced (*kontrebalanciert*), filled out (*ausgefüllt*), developed (*ausgebildet*), given consequences (*Folgen*) and thus permanence (*Dauer*) in the life of the world, i.e., infused with the ideal necessity of the principle of wholeness (pp. 410, 415-418). The resulting true or perfect existence and works remain particular, conditioned or limited — and to that extent or in that sense false; but nevertheless only then simultaneously true or perfect:

Jede Form, auch die gefühlteste, hat etwas Unwahres; allein sie ist ein für allemal das Glas, wodurch wir die heiligen Strahlen der verbreiteten Natur an das Herz der Menschen zum Feuerblick sammeln. (13 48; pp. 302, 428);

Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, dass wir äußerlich bedingt sind ...; dass uns aber jedoch die höchste Freiheit übrig geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen ... (21 819; p. 418 et. al.);

... es sei besser, nach Regeln zu irren (i.e., to manifest the rule or principle of wholeness in terms of the error — i.e., restriction or conditionality — necessarily attaching to all actions), als zu irren, wenn uns die Willkür unserer Natur hin und her treibt (i.e., failure to perform one's duty, manifest the principle of wholeness), und wie ich die Menschen sehe, scheint mir in ihrer Natur immer eine Lücke zu bleiben, die nur durch ein entschieden ausgesprochenes Gesetz ausgefüllt werden kann. (7 566; partially quoted, pp. 4, 105, 107, 231);

Indem man unverbesserliche Übel an Menschen und Umstände verbessern will, verliert man die Zeit und verdirbt noch mehr, statt dass man *diese Mängel annehmen sollte, gleichsam als Grundstoff und nachher suchen, diese zu kontrebancieren*. Das schönste Gefühl des Ideals wäre, wenn man immer rein fühlte, warum man's nicht erreichen kann (i.e., the individual's true action remains conditioned, restricted). (Erg Bd 2 69; partially quoted, pp. 39, 426);

Mich verwirren will das Irren;
Doch du weisst mich zu entwirren.
Wenn ich handle, wenn ich dichte,
Gib du meinem Weg die Richte. (3 290);

Aus des Irrtums falschen Weiten
Sammelt euch und sucht beizeiten
Euch zurecht zu finden. (1 89);

Schadet ein Irrtum wohl? Nicht immer! aber das Irren,
Immer schadets. Wie sehr, sieht man am Ende des Wegs.
(1 261; i.e., not acting as a whole (das Irren) is damaging; but the error (Irrtum) attaching to acting as a whole is not damaging);

... der Irrtum könne nur durch das Irren geheilt werden. (7 590);

Nicht vor Irrtum zu bewahren, ist die Pflicht des Menschenerziehers, sondern den Irrenden zu leiten, ja ihn seinen *Irrtum aus vollen Bechern* (i.e., acting as a whole) *ausschlürfen* zu lassen ... (7 531);

Jeder Irrtum, der aus dem Menschen und aus den Bedingungen, die ihn umgeben, unmittelbar entspringt (i.e., real necessity), ist verzeihlich, oft ehrwürdig ... (16 580);

Irren heisst, sich in einem Zustand befinden, als wenn das Wahre gar nicht wäre ... (9 656);

Die Fehler der Beobachter entspringen aus den Eigenschaften des menschlichen Geistes. Der Mensch kann und soll seine Eigenschaften weder ablegen noch verleugnen. *Aber er kann sie bilden und ihnen eine Richtung geben*. (17 721-722; partially quoted, p. 426);

Wir haben das unabweichliche, täglich zu erneuernde, grundernstliche Bestreben, das Wort mit dem Empfundenen, Geschauten, Gedachten, Erfahrenen, Imaginierten, Vernünftigen möglichst unmittelbar zusammenfassend zu erfassen.

Jeder prüfe sich, und er wird finden, dass dies viel schwerer sei, als man denken möchte ...

Verharren wir aber in dem Bestreben, *das Falsche, Ungehörige, Unzulängliche*, was sich in uns und andern entwickeln oder einschleichen könnte, durch Klarheit und Redlichkeit auf das möglichste zu beseitigen! (9 589; partially quoted, pp. 125, 128, 365, 369);

Der Irrtum ist viel leichter zu erkennen, als die Wahrheit; jener liegt auf der Oberfläche ...; diese ruht in der Tiefe ... (9 515);

Irrtum verlässt uns nie; doch ziehet ein höher Bedürfnis
Immer den strebenden Geist leise zur Wahrheit hinan. (1 261);

Ein wohlwollender, auf sich selbst merkender Charakter, der sich selbst zu ehren, mit sich selbst in Frieden zu leben wünschte und doch so manche Unvollkommenheit die sein Inneres verwirrt empfinden muss, manchen Fehler zu bedauern hat, der die Person nach aussen kompromittiert, wodurch er sich denn nach beiden Seiten hin beunruhigt und bestritten findet, wird sich von diesen Beschwerden auf alle Weise zu befreien suchen.

Sind nun aber diese Misshelligkeiten in treuer Beharrlichkeit durchgefochten, hat der Mensch erkannt, dass man sich von Leiden und Dulden nur durch ein Streben und Tun zu erholen vermag, dass für den Mangel ein Verdienst, für den Fehler ein Ersatz zu suchen und zu finden sei, so fühlt er sich behaglich als einen neuen Menschen. (21 788);

Es gibt ... wenige Menschen, die eine Phantasie für die Wahrheit des Realen besitzen ... (24 166; p. 396);

Was ist die Tugend anderes als das wahrhaft Passende in jedem Zustand? (23 485);

Es ist der Mühe wert, lange zu leben und die mancherlei Pein zu ertragen, die ein unerforschlich waltendes Geschick in unsere Tage mischt, wenn wir zuletzt über uns selbst durch andere aufgeklärt werden, und das Problem unseres Strebens und Irrs sich in der Klarheit der Wirkungen auflöst, die wir hervorgebracht haben. (Stein 7 242; pp. 218-219);

Der Tag gehört dem Irrtum und dem Fehler (i.e., as basis for the performance of the "Gehörigen des Augenblicks"), die Zeitreihe dem Erfolg und dem Gelingen. (9 618);

Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche:
Er unterscheidet,
Wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen. (1 325);

With regard now, on the other hand, to the various precepts of the individual's duty or vocation in life, the ideal necessity of his existence, and considering first his assimilation and development abstracted from his creative activity, it is an error or false if the individual fails to assimilate from the outer world generally, and the world of culture in particular; or if he disavows the necessity of such assimilation:

Es gibt sehr vorzügliche junge Leute, aber die Hansnarren wollen alle von vornen anfangen und unabhängig, selbständig, original, eigenmächtig, uneingreifend, gerade vor sich hin, und wie man die Torheiten alle nennen möchte, wirken und dem Unerreichbaren genug tun. (21 825);

Der törigste von allen Irrtümern ist, wenn junge gute Köpfe glauben, ihre Originalität zu verlieren, indem sie das Wahre anerkennen, was von andern schon anerkannt worden. (9 524);

Selbst das grösste Genie wurde nicht weit kommen, wenn es alles seinem eigenen Innern verdanken wollte. Das begreifen aber viele sehr gute Menschen nicht und tapen mit ihren Träumen von Originalität ein halbes Leben im Dunkeln. (24 767; pp. 9, 405);

... wie gern die Menschen ihren Zweck nur auf ihre eigene Weise erreichen möchten, wieviel Not man hat, ihnen begreiflich zu machen, was sich eigentlich von selbst versteht, und wie schwer es ist, denjenigen, der etwas zu leisten wünscht, zur Erkenntnis der ersten Bedingungen zu bringen, unter denen sein Vorhaben allein möglich wird. (7 336);

Es scheint, als bedürfe der Dichter nur sein selbst und horche am sichersten in der Einsamkeit auf die Eingebung der Musen; man überredet sich manchmal, als seien die trefflichsten Werke dieser Art von einsamen Menschen hervorgebracht worden. ... Es möchte dieses alles aber wohl nur Selbstbetrug sein: denn was wären Dichter und bildende Künstler, wenn sie nicht die Werke aller Jahrhunderte und aller Nationen vor sich hätten, unter welchen sie wie in der auserlesensten Gesellschaft ihr Leben hinbringen und sich bemühen, dieses Kreises würdig zu werden? Was kommen für Werken zum Vorschein, wenn der Künstler nicht das edelste Publikum kennt und immer vor Augen hat? (14 173; partially quoted, pp. 161, 185, 190, 193, 297);

Es ist nichts trauriger anzusehn als das unvermittelte Streben ins Unbedingte ... (9 623; pp. 32, 426)

In particular, the individual errs if he does not restrict himself to one particular form of activity, if he does not learn — through his assimilation of the true actions or works of the masters of that medium — its positive forms and traditions, its possibilities and strictures; or again, if he denies the necessity of doing so:

Der Mensch ist nicht eher glücklich, als bis sein unbedingtes Streben sich selbst seine Begrenzung bestimmt. (7 593; pp. 39, 416);

... Vergebens werden ungebundene Geister
Nach der Vollendung reiner Höhe streben.
Wer Grosses will, muss sich zusammen raffen.
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister ...
(3 623; pp. 40-41, 104, 112, 415, 416, 417);

‘Ich hielt mich stets von Meistern entfernt;
Nachtreten wäre mir Schmach!
Hab alles von mir selbst gelernt.’
Es ist auch darnach!
(2 377);

Willst du dir aber das Beste tun,
So bleib nicht auf dir selber ruhn,
Sondern folg eines Meisters Sinn ...
(1 418; p. 196);

Man sieht, ... der junge Mann hat Talent; allein dass er alles von selbst gelernt hat, deswegen soll man ihn nicht loben, sondern schelten. Ein Talent wird nicht geboren, um sich selbst überlassen zu bleiben, sondern sich zur Kunst und guten Meistern zu wenden, die denn etwas aus ihm machen. (24 186; p. 197);

... niemand begreift das Element worin er schwebt und wirkt, niemand den Stoff den er bearbeitet. (21 634);

Erziehung heisst die Jugend an die Bedingungen gewöhnen, zu den Bedingungen bilden, unter denen man in der Welt überhaupt, sodann aber in besonderen Kreisen existieren kann. Der Roman hingegen (i.e., Johanna Schopenhauer’s *Gabriele*) stellt das Unbedingte als das Interessanteste vor, gerade das grenzenlose Streben, was uns aus der menschlichen Gesellschaft, was uns aus der Welt treibt, unbedingte Leidenschaft; für die dann, bei unübersteiglichen Hindernissen, nur Befriedigung im Verzweifeln bleibt, Ruhe nur im Tod. (14 320; partially quoted, pp. 197, 353);

Wer alles und jedes in seiner ganzen Menschheit tun oder geniessen will, wer alles ausser sich zu einer solchen Art von Genuss verknüpfen will, der wird seine Zeit nur mit einem ewig unbefriedigten Streben hinbringen. (7 614; pp. 6, 31, 39);

Alles, was unsern Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben, ist verderblich. (9 564);

Allem Leben, allem Tun, aller Kunst muss das Handwerk vorausgehen, welches nur in der Beschränkung erworben wird. Eines recht wissen und ausüben gibt höhere Bildung als Halbheit im Hundertfältigen. (8 162; pp. 39, 51, 416);

Nur ein Teil der Kunst kann gelehrt werden, der Künstler braucht sie ganz. Wer sie halb kennt, ist immer irre und redet viel ... (7 533; pp. 193, 195, 336);

... Vielseitigkeit bereitet eigentlich nur das Element vor, worin der Einseitige wirken kann ...; wohl dem, der es begreift für sich und andere in diesem Sinne wirkt. ... Sich auf ein Handwerk zu beschränken ist das beste. (8 43; pp. 39, 143, 335, 349);

Die ewige Lüge von Verbindung der Natur und Kunst macht alle Menschen irre, und die falsche Verbindung der Künste untereinander, wo eine bald oben, bald unten steht, bald herrschen will, bald dienen soll, macht die Konfusion vollkommen, besonders wenn die bestimmtesten Künste der Imagination oder der Empfindung, und wills Gott gar am Ende einer sittlichen Kultur unmittelbar (i.e., the world or whole of culture abstracted from particular forms of activity) zu Hilfe kommen sollten. (Stein 4 121-122);

Man soll sich alles praktisch denken und deshalb auch dahin trachten, dass verwandte Manifestationen der grossen Idee, insofern sie durch Menschen zur Erscheinung kommen sollen, auf eine gehörige Weise ineinander wirken. Malerei, Plastik und Mimik stehen in einem unzertrennlichen Bezug; doch muss der Künstler, zu dem einen berufen, sich hüten, von dem andern beschädigt zu werden: der Bildhauer kann sich vom Maler, der Maler vom Mimiker verführen lassen, und alle drei können einander so verwirren, dass keiner derselben auf den Füßen stehen bleibt (i.e., the world or whole of culture arises and is conceivable — or the relations between its true or perfect works (cutting across particular forms of activity) are only properly (gehörig) conceived or drawn — when an individual thinks about it practically, in terms of his particular creative life, and hence in terms of his self-limitation to one form of activity). (9 540; pp. 149, 153, 174, 329, 335, 361; preceding context, p. 335)

Conversely, the individual also errs if he nevertheless does not attempt to form notions of the world or whole of culture *as a whole*, as comprised of the true or perfect works of all forms of activity; if his development is not many-sided, despite the one-sidedness of his self-restriction to a given form of activity, if he is not cultured, or does not strive to attain culture:

Einseitige Bildung ist keine Bildung. Man muss zwar von einem Punkte aus-, aber nach mehreren Seiten hingehen. (22 467; p. 349);

... Vielseitigkeit bereitet ... das Element vor, worin der Einseitige wirken kann ... (8 43, above);

... jeder muss sich eigentlich als ein besonderes Wesen bilden, aber den Begriff zu erlangen suchen, was alle (Menschen) zusammen sind. (24 153; pp. 46, 199, 327, 345, 349);

... jeder (Künstler) der diesen Namen verdient, ist ... genötigt, sich aus Arbeit und eignem Nachdenken wo nicht eine Theorie, doch einen gewissen Inbegriff theoretischer Hausmittel zu bilden, bei deren Gebrauch er sich in mancherlei Fällen ganz leidlich befindet; man wird aber oft bemerken, dass er auf diesem Wege sich solche Maximen als Gesetze aufstellt, die seinem Talent, seiner Neigung und Bequemlichkeit gemäss sind. Er unterliegt einem allgemeinen menschlichen Schicksal. Wie viele handeln nicht in andern Fächer auf eben diese Weise! Aber wir bilden uns nicht, wenn wir das was in uns liegt, nur mit Leichtigkeit und Bequemlichkeit in Bewegung setzen. Jeder Künstler, wie jeder Mensch, ist nur ein einzelnes Wesen, und wird nur immer auf eine Seite hängen. Deswegen hat der Mensch auch das was seiner Natur entgegengesetzt ist, theoretisch und praktisch, insofern es ihm möglich wird, in sich aufzunehmen. ... (Jeder) wird seine eigene Natur nur desto mehr ausbilden, je mehr er sich von ihr zu entfernen scheint. Jeder Kunst verlangt den ganzen Menschen, der höchstmögliche Grad derselben die ganze Menschheit. (13 154; partially quoted, pp. 4, 6, 59, 66, 335)

The individual errs further in his assimilation, moreover, even when he assimilates from the outer world generally and the world of culture in particular, restricts himself to one form of activity, while nevertheless striving to be cultured or many-sided — if his assimilation of the possibilities and strictures, as well as the works, of this one form of activity, along with his assimilation of the outer world generally and the world of culture as a whole, does not proceed in his own manner (*nach seiner Weise*), in accordance with his particular inborn and acquired individuality as developed up to a particular point in time, the momentary imperatives of his particular creative life:

Der Mensch ... bleibt ... innerlich einem ewigen Schwanken, von aussen einer immer störenden Einwirkung ausgesetzt, bis er ein für allemal den Entschluss fasst, zu erklären, das Rechte sei das, was ihm gemäss ist. (10 508; pp. 46, 217);

Autorität: ohne sie kann der Mensch nicht existieren, und doch bringt sie ebensoviel Irrtum als Wahrheit mit sich (i.e., error, in so far as individuals do not assimilate and creatively recreate it in their own manner). (9 647);

... selbst vollkommene Vorbilder machen irre, indem sie uns veranlassen, notwendige Bildungsstufen zu überspringen, wodurch wir denn meistens am Ziel vorbei in einen grenzenlosen Irrtum geführt werden. (16 332; p. 198);

Das Schrecklichste für den Schüler ist, dass er sich am Ende doch gegen den Meister wiederherstellen muss. Je kräftiger das ist, was dieser gibt, in

desto grösserem Unmut, ja Verzweiflung ist der Empfangende. (9 641; p. 198);

Was ist denn auch der Mensch an sich selbst und durch sich selbst? Wie er Augen und Ohren aufzut, kann er Gegenstand, Beispiel, Überlieferung nicht vermeiden; daran bildet er sich, nach individuellen Lüsten und Bequemlichkeiten, so gut es eine Weile gehen will. Aber *gerade auf der Höhe der Hauptpunkte langt das zersplitterte Wesen nicht aus, und das Unbehagen, die eigentliche Not des praktischen Menschen* (i.e., the necessity of his acting as whole individual, in terms of the multiplicity of his particular inborn and acquired individuality) *tritt ein*. (21 1036; partially quoted, pp. 9, 46, 78)

Considering now the individual's creative activity in relation to his prior assimilation, it is an error or false if this assimilation does not issue in (or is not recreatively expressed in terms of) his own works, if his assimilation is not in this sense productive, or if he judges assimilation and activity generally to be separable from each other (cf. pp. 11-17, 49-53). More particularly, the individual errs if his assimilation of *true or perfect works* is not reflected in his own actions, if he conceives true works abstracted from their fruitfulness for his particular creative life, if, in other words, he does not think about the true works he has assimilated practically (pp. 177-180, 359-362):

... kann er Gegenstand, Beispiel Überlieferung nicht vermeiden; daran bildet er sich (see context above) ... Aber gerade auf der Höhe der Hauptpunkte langt das zersplitterte Wesen nicht aus, und das Unbehagen, die eigentliche Not des praktischen Menschen tritt ein. Wohl dem der bald begreift was Kunst heisst! (i.e., "Kunst" in the sense of "Handwerk," a particular form of activity) ... (21 1036);

... niemand sollte über etwas urteilen, wenn er nicht zugleich bewiese, dass er es selbst machen könne. (i.e., as recreation in his own manner). (Stein 7 28; p. 50);

Man kann das Überlieferte sich nicht gleich zu eigen machen; wie dieses und jenes passe, unter was für Umständen, in welcher Folge die Dinge zu gebrauchen seien, dazu gehört Übung (i.e., as noted on p. 361, one's own activity) und Nachdenken; ja selbst diese wollen kaum fruchten, wenn man nicht eben zu der Sache, wovon die Rede ist ein angeborenes Talent hat. (8 192; pp. 2, 361);

Wer nicht einsieht, wie das Wahre praktisch erleichtert, mag gern daran mäkeln und häkeln, damit er nur sein irriges mühseliges Treiben einigermaßen beschönigen könne. (9 576);

... das Wahre muss gleich genutzt werden, sonst ist es nicht da. (9 576; pp. 361, 364);

Ist denn die Wahrheit ein Zwiebel, von dem man die Häute nur abschält? Was ihr hinein nicht gelegt, ziehet ihr nimmer heraus. (2 450);

Die Menschen verdriessts, dass das Wahre so einfach ist; sie sollten bedenken, dass sie noch Mühe genug haben, es praktisch zu ihrem Nutzen anzuwenden. Aber so muss es allen ergehen, die ... das Hinterste zuvorderst stellen, das Abgeleitete (i.e., a particular true or perfect work, whether the onlooking individual's own or that of another) zum Ursprünglichen (i.e., the true work as "einfach," a particular manifestation of the principle of wholeness in the unending creative activity of particular individuals) erheben ... Alles muss bei ihnen verkehrt werden, weil das erste verkehrt war (i.e., since the onlooking individual did not consider this true work in terms of his unending creative activity, its usefulness to his creative life or practical activity); und doch finden sich Geister vorzüglicher Art, die sich auch am Verkehrten erfreuen. (17 734; partially quoted, p. 361)

Conversely, a work that is not fruitful for this particular individual, does not stimulate him, that cannot be assimilated in his own manner in light of eventual activity, is in this sense for him, at least at this point in his development, necessarily false:

... ein Hauptkennzeichen, woran das Wahre vom Blendwerk am sichersten zu unterscheiden ist: jenes wirkt immer fruchtbar und begünstigt den, der es besitzt und hegt; dahingegen das Falsche an und für sich tot und fruchtlos daliegt ... (JA 38 118);

Das Wahre fördert; aus dem Irrtum entwickelt sich nichts, er verwickelt uns nur. (9 577);

... das Wahre muss gleich genutzt werden, sonst ist es nicht da. (9 576);

Was nicht wahr ist, baut nicht. (9 616);

... ein Kunstwerk ... das nichts zu erraten übrig liesse, sei kein wahres, vollwürdiges; seine höchste Bestimmung bleibe immer: zum Nachdenken aufzuregen; und nur dadurch könne es dem Beschauer oder Leser recht lieb werden, wenn es ihn zwänge, nach eigener Sinnesweise es sich auszu-legen und gleichsam ergänzend nachzuschaffen..(23 826; pp. 47, 180);

(Es) kommt (bei der Wahrheit) ... alles auf Zustände und Zeit und Stunde an, und was dem einen nützt, schadet dem andern. (24 681; see context, p. 438);

... ich den Gedanken für wahr halte der für mich fruchtbar ist, sich an mein übriges Denken anschliesst und zugleich mich fördert; nun ist es nicht allein möglich sondern natürlich dass sich ein solcher Gedanke dem Sinne des andern nicht anschliesse, ihn nicht fördere, wohl gar hindere, und so wird er ihn für falsch halten. (21 886; p. 148)

Or more generally, the individual errs if he construes the truth or perfection of actions and works, as cause (Ursache), to be separable from their many-sided effect (Wirkung) on particular individuals, their fruitfulness in the life of the world:

Der denkende Mensch irrt besonders, wenn er sich nach Ursach' und Wirkung erkundigt: sie beide zusammen machen das unteilbare Phänomen. Wer das zu erkennen weiss, ist auf dem rechten Wege zum Tun, zur Tat. (9 654);

Die Tat vereinigt eben Ursache und Wirkung. Da wir nun überall Taten sehen, so sehen wir nicht Ursache und Wirkung allein oder besonders, sondern nur ihre Summe; nicht die Faktoren, sondern das Fazit. (23 758);

... die Wahrheit wohl einem Diamant zu vergleichen wäre, dessen Strahlen nicht nach einer Seite gehen, sondern nach vielen. (Es) kommt dabei alles auf Zustände und Zeit und Stunde an, und was dem einen nützt, schadet dem andern. (24 681; partially quoted, pp. 148, 351, 437)

A further category of error arises then in so far as an individual is not continuously active as a whole, in accordance with the principle of wholeness, if he does not do what is fitting at a particular moment (Augenblick), perform his duty (Pflicht), satisfy his conscience (Gewissen), does not show character — in short, if he fails to exert simultaneously, “aus einem Geiste und Guss,” the full inner multiplicity of his inborn and acquired individuality, his assimilation of the outer world generally and the world of culture in particular, in terms of the outer multiplicity of particular true or perfect actions. Or in other words, and as we have already seen with respect to this inner multiplicity as precondition of truth (pp. 427-431), false are both the ununified, only latent multiplicity of the individual's inner life and his intended action or work, as not only themselves not yet actual wholes, but as abstracted from each other and the principle of wholeness, from their fusion in the concrete wholeness of a particular action or work manifesting that principle, that is true or perfect:

Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte die nach vielen Seiten hingezogen werden in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut? Und selbst wenn es dir schwer würde diesen

Mittelpunkt in deinem Busen aufzufinden, so wurdest du ihn daran erkennen, dass eine wohlwollende, wohltätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt.

Wer soll, wer kann aber auf sein vergangenes Leben zurückblicken, ohne gewissermassen irre zu werden, da er meistens finden wird, dass sein Wollen richtig, sein Tun falsch, sein Begehren tadelhaft und sein Erlangen dennoch erwünscht gewesen. (8 131; partially quoted, pp. 60, 85, 86, 87, 89, 90, 111, 160, 208, 213, 327);

Charakter im grossen und kleinen ist, dass der Mensch demjenigen eine stete Folge gibt, dessen er sich fähig fühlt.

Man sieht gleich, wo die zwei notwendigsten Eigenschaften fehlen: Geist und Gewalt. (9 611; partially quoted, pp. 420, 425);

Wir haben das unabweichliche, täglich zu erneuernde, grundernstliche Bestreben, das Wort mit dem Empfundenen, Geschauten, Gedachten, Erfahrenen, Imaginierten, Vernünftigen möglichst unmittelbar zusammen-treffend zu erfassen.

Jeder prüfe sich, und er wird finden, dass dies viel schwerer sei, als man denken möchte ... Verharren wir aber in dem Bestreben, das Falsche, Ungehörige, Unzulängliche, was sich in uns und andern einschleichen könnte, durch Klarheit und Redlichkeit auf das möglichste zu beseitigen! (9 589; pp. 125, 128, 365, 369, 431);

Wahre Überzeugung geht vom Herzen aus, das Gemüt, der eigentliche Sitz des Gewissens, richtet über das Zulässige und Unzulässige weit sicherer als der Verstand, der gar manches einsehen und bestimmen wird ohne den rechten Punkt zu treffen.

Ein wohlwollender, auf sich selbst merkender Charakter, der sich selbst zu ehren, mit sich selbst in Frieden zu leben wünschte und doch so manche Unvollkommenheit die sein Inneres verwirrt empfinden muss, manchen Fehler zu bedauern hat, der die Person nach aussen kompromittiert, wodurch er sich denn nach beiden Seiten hin beunruhigt und bestritten findet, wird sich von diesen Beschwerden auf alle Weise zu befreien suchen.

Sind nun aber diese Misshelligkeiten in treuer Beharrlichkeit durchgefochten, hat der Mensch erkannt, dass man sich von Leiden und Dulden nur durch ein Streben und Tun zu erholen vermag, dass für den Mangel ein Verdienst, für den Fehler ein Ersatz zu suchen und zu finden sei, so fühlt er sich behaglich als einen neuen Menschen. (21 788; pp. 77, 431);

Ich dünke, ... jeder müsse bei sich selber anfangen und zunächst sein eigenes Glück machen, woraus denn zuletzt das Glück des Ganzen unfehlbar entstehen wird. Übrigens erscheint jene Lehre (i.e., the Saint-Simonist teaching that the individual's working for the good of all is the essential precondition of his own well-being) mir durchaus unpraktisch und unausführbar. Sie widerspricht aller Natur, aller Erfahrung und allem Gang der Dinge seit Jahrtausenden. Wenn jeder nur als einzelner seine Pflicht tut und jeder nur in dem Kreise seines nächsten Berufes brav und tüchtig ist, so wird es um das Wohl des Ganzen gut stehen. Ich habe in meinem Beruf als Schriftsteller nie gefragt: was will die grosse Masse und wie nütze ich dem Ganzen, sondern ich habe immer nur dahin getrachtet, mich selbst einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern und dann immer nur auszu-

sprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte. Dieses hat freilich, wie ich nicht leugnen will, in einem grossen Kreise gewirkt und genützt; aber dies war nicht Zweck, sondern ganz notwendige Folge ... (24 752-753; partially quoted, pp. 63, 64, 134, 135, 136, 201, 203, 279, 384, 411);

... jeder möchte etwas leisten und zwar das Rechte, und niemand begreift, dass das nur geschehen kann, wenn man *mit* und in *einem Ganzen wirkt*. (Stein 7 75; pp. 55, 57, 68, 161, 207, 327, 342, 397);

Es ist ... kein Ernst da, der ins Ganze geht (i.e., in the first instance (cf. the above passages), that concerns itself with the creation of a whole), kein Sinn, dem Ganzen etwas zu Liebe zu tun, sondern man trachtet nur, wie man sein eigenes Selbst bemerklich mache und es vor der Welt zu möglichster Evidenz bringe. Dieses falsche Bestreben zeigt sich überall ... (24 152; p. 397);

Unser Fehler besteht darin, dass wir am Gewissen zweifeln ... (9 575; pp. 77, 83);

... das Wahre ist einfach und gibt wenig zu tun, das Falsche gibt Gelegenheit, Zeit und Kräfte zu zersplittern (i.e., as ununified multiplicity). (21 825, partially quoted, p. 142);

In dem menschlichen Geiste ... ist nichts oben noch unten, alles fordert gleiche Recht an einen gemeinsamen Mittelpunkt, der sein geheimes Dasein eben durch das harmonische Verhältnis aller Teile zu ihm manifestiert. ... Recht gut wissen wir, dass in einzelnen menschlichen Naturen gewöhnlich ein Übergewicht irgendeines Vermögens, einer Fähigkeit sich hervortut und dass daraus Einseitigkeiten der Vorstellungsart notwendig entspringen ... Daher kommt denn, dass er seine Hauptfähigkeiten an die Spitze des Ganzen setzt und, was an ihm das Mindere sich findet, ganz und gar ableugnen und aus seiner eigenen Totalität hinausstossen möchte. Wer nicht überzeugt ist, dass er alle Manifestationen des menschlichen Wesens, Sinnlichkeit und Vernunft, Einbildungskraft und Verstand, zu einer entschiedenen Einheit ausbilden müsse, welche von diesen Eigenschaften auch bei ihm die vorwaltende sei, der wird sich in einer unerfreulichen Beschränkung immerfort abquälen ... (17 778-779; partially quoted, pp. 7, 29, 59, 85, 86, 88, 111, 137, 326, 397)

Having not acted as a whole, the individual lacks pure consciousness — that is to say, not only lacks knowledge of the principle of wholeness with respect to his own life and works, but that of other individuals as well, and thus also of the life of the world, the ideal cultural whole of immanently related true or perfect works (from one form of activity, and from all forms of activity). This lack of knowledge, reflecting false actions, or the absence of true actions, is similarly an error or false — as is the outright denial of the principle of wholeness, the world of culture, the whole of works within a particular form of activity:

Alle Empiriker streben nach der Idee und können sie in der Mannigfaltigkeit nicht entdecken; alle Theoretiker suchen sie im Mannigfaltigen und können sie darinne nicht auffinden.

Beide jedoch finden sich im Leben, in der Tat, in der Kunst zusammen, und das ist so oft gesagt; wenige aber verstehen, es zu nutzen. (9 607; pp. 101, 102, 103, 357);

... wer (die Idee) nicht besitzt wird sie in der Erscheinung nirgends gewahr ... (17 701; pp. 103, 396);

Ein grosses Übel in den Wissenschaften, ja überall entsteht daher, dass Menschen, die kein Ideenvermögen haben, zu theoretisiren sich vermes- sen, weil sie nicht begreifen, dass noch so vieles Wissen hiezu nicht berech- tigt. Sie gehen am Anfange wohl mit einem löblichen Menschenverstand zu Werke, dieser aber hat seine Grenzen, und wenn er sie überschreitet, kommt er in Gefahr, absurd zu werden. Des Menschenverstandes ange- wiesenes Gebiet und Erbteil ist der Bezirk des Tuns und Handelns (i.e., ideally, in order that the individual will act as a whole). (9 579-580; p. 364);

Schwärmer prägen den Stempel des Geistes auf Lügen und Unsinn;
Wem der Probierstein fehlt, hält sie für redliches Gold. (1 234);

Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt, leider! nur das geistige Band. (5 200-201);

... jeder möchte etwas leisten und zwar das Rechte, und niemand begreift, dass das nur geschehen kann, wenn man mit *und in* einem Ganzen wirkt. (Stein 7 75, p. 440 et. al.);

Es ist ... kein Ernst da, der ins Ganze geht (i.e., in terms of pure con- sciousness, the whole simultaneously that the individual creates, and the whole of culture, the whole of a given form of activity (again, see 24 752- 753, pp. 439-440)), kein Sinn, dem Ganzen etwas zu Liebe zu tun, son- dern man trachtet nur, wie man sein eigenes Selbst bemerklich mache und es vor der Welt zu möglichster Evidenz bringt. Dieses falsche Bestre- ben zeigt sich überall ... (24 152; pp. 397, 440);

Alle *gesunden* Menschen haben die Überzeugung ihres Daseins und eines Daseienden um sie her. (9 526; pp. 51, 76, 217, 416);

... selbst das Vergangene

Ruht, verblendete Welt, oft als ein Rätsel vor dir.

Wer das Vergangene kannte, der wusste das Künftige; beides
Schliesst an heute sich rein, als ein Vollendetes an.

(1 248; pp. 156, 176, 211, 377);

Sieh die Menschen an, wie sie nach Glück und Vergnügen rennen! Ihre Wünsche, ihre Mühe, ihr Geld jagen rastlos? und wonach? nach dem, was der Dichter von der Natur erhalten hat, nach dem Genuss der Welt, nach

dem Mitgefühl seiner selbst in andern, nach einem harmonischen Zusammensein ... (7 88; p. 117);

Nur ein Teil der Kunst kann gelernt werden, der Künstler braucht sie ganz. Wer sie halb kennt, ist immer irre ... (7 533; p. 434 et. al.);

Die Kunst bleibt Kunst! Wer sie nicht durchgedacht
Der darf sich keinen Künstler nennen;
Hier hilft das Tappen nichts; eh man was Gutes macht
Muss man es erst recht sicher kennen. (JA 7 154; p. 193)

More particularly, the individual errs if he attempts with his understanding alone, abstracted from his pure consciousness, his acting as a whole, to grasp or form a conscious notion of, 1) the wholeness of a true or perfect existence or work:

Dem Verständigen, auf das Besondere Merkenden, genau Beobachtenden, Auseinandertrennenden ist gewissermassen das zur Last, was aus einer Idee kommt und auf sie zurückführt. Er ist in seinem Labyrinth auf eine eigene Weise zu Hause, ohne dass er sich um einen Faden bekümmerte ... (17 12; p. 358);

Das Einfache (i.e., the principle of wholeness as manifested in particular actions or works; pp. 141-142) durch das Zusammengesetzte (i.e., the multiplicity of a true work as pieced together by the understanding) ... erklären zu wollen ist ein Unheil ... (9 579);

Die Menschen verdriessts, dass das Wahre so einfach ist; sie sollten bedenken, dass sie noch Mühe genug haben, es praktisch zu ihrem Nutzen anzuwenden.

Aber so muss es allen ergehen, die von der Natur abweichen, welche das Hinterste zuvorderst stellen, das Abgeleitete zum Ursprünglichen erheben, das Ursprüngliche zum Abgeleiteten erniedrigen, das Zusammengesetzte (i.e., as conceived by conscious understanding) einfach, das Einfache zusammengesetzt nennen. Alles muss bei ihnen verkehrt werden, weil das erste verkehrt war, und doch finden sich Geister vorzüglicher Art, die sich auch am Verkehrten erfreuen. (17 734; pp. 361, 437);

Wahre Überzeugung geht vom Herzen aus, das Gemüt, der eigentliche Sitz des Gewissens, richtet über das Zulässige und Unzulässige weit sicherer als der Verstand, der gar manches einsehen und bestimmen wird ohne den rechten Punkt zu treffen. (21 788; pp. 77, 439);

Unser Fehler besteht darin, dass wir am Gewissen zweifeln *und das Unge-
wisse fixieren* möchten (i.e., what the understanding alone grasps in its abstraction is, as such, uncertain (ungewiss) — and false). (9 575; partially quoted, p. 440);

... haben die Menschen überhaupt gewöhnlich nur den Begriff vom Neben- und Miteinander, nicht das Gefühl vom In- und Durcheinander, denn man begreift nur was man selbst machen kann, und man fasst nur was man selbst hervorbringen kann. Weil in der Erfahrung alles zerstück-

kelt erscheint; so glaubt man das Höchste auch aus Stücken zusammensetzen zu können. (19 462; pp. 239, 357, 365, 397);

Der Verstand kann nicht vereinigt denken, was die Sinnlichkeit ihm gesondert überlieferte ... (16 872; see p. 378 for fuller context and earlier citations);

Die Worte sind gut, sie sind aber nicht das Beste. Das Beste wird nicht deutlich durch Worte. Der Geist, aus dem wir handeln, ist das Höchste. Die Handlung wird nur vom Geiste begriffen und wieder dargestellt. Niemand weiss, was er tut, wenn er recht handelt; aber des Unrechten sind wir immer bewusst (i.e., what we are conscious of, abstracted from our consciousness *that* something is true, is, as such, untrue). (7 533; pp. 366 and earlier);

Ich kann ... wohl die einzelnen Teile einer stückweise gemachten Maschine zusammensetzen und bei einem solchen Gegenstande von Komposition reden, aber nicht, wenn ich die einzelnen lebendig sich bildenden und von einer gemeinsamen Seele durchdrungenen Teile eines organischen Ganzen im Sinne habe.

(Komposition) ist ein ganz niederträchtiges Wort ... Wie kann man sagen, Mozart habe seinen Don Juan komponiert! — Komposition! — Als ob es ein Stück Kuchen oder Biskuit wäre, das man aus Eiern, Mehl und Zucker zusammenrührt! — Eine geistige Schöpfung ist es, das Einzelne wie das Ganze aus einem Geiste und Guss und von dem Hauche eines Lebens durchdrungen, wobei der Produzierende keineswegs versuchte und stückelte und nach Willkür verfuhr, sondern wobei der dämonische Geist seines Genies ihn in der Gewalt hatte, so dass er ausführen musste, was jener gebot. (24 759; partially quoted, pp. 61, 62, 67, 75, 94, 99, 108, 110, 137, 138, 152, 286);

Gast. Was ich mit dem Verstand nicht begreife existiert mir nicht.

Ich. Aber der Mensch ist nicht bloss ein denkendes, er ist zugleich ein empfindendes Wesen. Er ist ein Ganzes, eine Einheit vielfacher, innig verbundner Kräfte und zu diesem Ganzen des Menschen muss das Kunstwerk reden, es muss dieser reichten Einheit, dieser einigen Mannigfaltigkeit in ihm entsprechen.

Gast. Führen Sie mich nicht in diese Labyrinth, denn wer vermöchte uns herauszuhelfen.

Ich. Da ist es denn freilich am besten, wir heben das Gespräch auf ...
(13 294; partially quoted, pp. 43, 59, 66, 328)

— 2) the principle of wholeness in and of itself (that universal principle becoming thereby an abstract universal):

Dass es dem Menschen selten gegeben ist, in dem einzelnen Falle das Gesetz zu erkennen. Und doch, wenn er es immer in Tausenden erkennt, muss er es ja wieder in jedem einzelnen finden. (9 672-673; p. 397 et. al.);

Der Fehler schwacher Geister ist, dass sie im Reflektieren sogleich vom Einzelnen ins Allgemeine gehen, anstatt dass man nur in der Gesamtheit (i.e., a particular multiplicity organized into wholeness, and the relations

of this whole to a larger whole — the world of culture) das Allgemeine suchen kann. (9 646);

... die Menschen lieber durch eine allgemeine theoretische Ansicht, durch irgendeine Erklärungsart die Phänomene beiseite bringen, anstatt sich die Mühe zu geben, das Einzelne kennen zu lernen und ein Ganzes zu erbauen. (16 19);

Dem Verständigen, auf das Besondere Merkenden ... ist gewissermassen das zur Last, was aus einer Idee kommt und auf sie zurückführt. ... *(D)a-hingegen der, der sich auf höhern Standpunkten befindet, gar leicht das einzelne verachtet und dasjenige, was nur gesondert ein Leben hat* (i.e., in the present context, the particular true action or work, which, as true or having life, is nevertheless related to other particular works), *in eine tötende Allgemeinheit zusammenreisst.* (17 12; pp. 358, 442);

Alle gesunde Menschen haben die Überzeugung ihres Daseins und eines Daseienden um sie her. Indessen gibt es auch einen hohlen Fleck im Gehirn, das heisst, eine Stelle, wo sich kein Gegenstand abspiegelt (i.e., the principle of wholeness in and of itself) ...

Wird der Mensch auf diese Stelle besonders aufmerksam, vertieft er sich darin, so verfällt er in eine Geisteskrankheit, ahnet hier Dinge aus einer andern Welt, die aber eigentlich Undinge sind und weder Gestalt noch Begrenzung haben, sondern als leere Nachträumlichkeit ängstigen und den, der sich nicht losreißt, mehr als gespensterhaft verfolgen. (9 526; partially quoted, pp. 51, 76, 217, 416, 441);

... wir verkürzen uns ..., wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserm äussern und innern Sinn verschwindende Einheit zurückdrängen. (9 583-584; pp. 263, 324);

... zwischen Idee und Erscheinung eine gewisse Kluft befestigt scheint, die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht (i.e., the gap between idea and appearance is fixed, unremovable (befestigt), in the sense that the idea or principle of wholeness, in and of itself, cannot be known apart from its appearance, and that the individual will err (sich vergeblich bemühen) if he attempts to do so). (16 872; p. 378 et. al.)

— 3) the relations between true existences and works, the whole of culture or of a single form of activity (these too becoming abstract universals in relation to the concrete true existence or work):

Jedes Existierende (i.e., in the present context, true actions or works, or true individual existence) *ist ein Analogon* (i.e., is immanently related to, a symbol, image or reflection of, other true works — identical in terms of the indwelling principle of wholeness, but divergent in terms of particularity, conditionality, restriction) *alles Existierenden; daher erscheint uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft. Folgt man der Analogie zu sehr, so fällt alles identisch zusammen* (i.e., the moment of necessary particularity is lost); *meidet man sie, so zerstreut sich alles ins Unendliche* (i.e., “unendlich” in Hegel’s sense of the false infinity of the understanding —

a relatively uncommon usage for Goethe). *In beiden Fällen stagniert die Betrachtung, einmal als überlebendig, das andere Mal als getötet.* (9 571; partially quoted, p. 149);

Dem Verständigen ... ist gewissermassen das zur Last, was aus einer Idee kommt auf sie zurückführt. Er ist in seinem Labyrinth auf eine eigene Weise zu Hause, *ohne dass er sich um einen Faden bekümmerte* ...; dahingegen er, der sich auf höhern Standpunkten befindet, gar leicht das einzelne verachtet und dasjenige, was nur gesondert ein Leben hat, in eine tötende Allgemeinheit zusammenreißt. (17 12; pp. 358, 442, 444);

Der Verstand kann nicht vereinigt denken, was die Sinnlichkeit ihm gesondert überlieferte ... (16 872; p. 443; fuller context, p. 378);

Einen Irrtum nenn' ich, wenn irgendein Ereignis falsch ausgelegt, falsch angeknüpft, falsch abgeleitet wird. (9 570);

Es ist eine Eigenheit dem Menschen angeboren und mit seiner Natur innigst verwebt: dass ihm zur Erkenntnis das Nächste (i.e., the particular, actual relations with the world attaching to a particular true work or individual existence) nicht genügt ...

Das Werden aber die Menschen nicht lernen, weil es gegen ihre Natur ist; daher die Gebildeten es selbst nicht lassen können, wenn sie an Ort und Stelle irgendein Wahres erkannt haben, es nicht nur mit dem Nächsten, sondern auch mit dem Weitesten und Fernsten zusammenzuhängen, woraus denn Irrtum über Irrtum entspringt. Das nahe Phänomen hängt aber mit dem fernen nur in dem Sinne zusammen, dass sich alles auf wenige grosse Gesetze bezieht, die sich überall manifestieren. (9 571-572);

... nur im Besonderen erkennt man, dass man Verwandten hat ... (11 893; pp. 205, 362);

Der Mensch ... lerne sich ohne dauernden äusseren Bezug zu denken, er suche das Folgerechte nicht an den Umständen, sondern in sich selbst, dort wird er's finden, mit Liebe hegen und pflegen (i.e., the individual should not attempt to conceive his relations with the world, or the relations (das Folgerechte) of the world of culture, in and of themselves, as fixed; when, however, he acts as a whole, consequently (folgerichtig) performs his duty, he will find "das Folgerechte" in himself, and simultaneously also in the world; hence Goethe adds:). Er wird sich ausbilden und einrichten dass er überall zu Hause sei. Wer sich dem Notwendigsten widmet, geht überall am sichersten zum Ziel ... Alle brauchbaren Menschen sollen in Bezug untereinander stehen ... (8 419; partially quoted, pp. 153, 174);

Wenn jeder nur als einzelner seine Pflicht tut und jeder nur in dem Kreise seines nächsten Berufes brav und tüchtig ist, so wird es um das Wohl des Ganzen gut stehen. (24 752; see context, pp. 439-440);

... dass im Wissen sowohl als in der Reflexion kein Ganzes zusammengebracht werden kann, weil jenem das Innre (i.e., the principle of wholeness, in so far as the individual's conscious knowledge is at best only subsequent to and circumscribed by his pure consciousness), dieser das Äussere (i.e.,

outer multiplicity) fehlt, so müssen wir uns die Wissenschaft notwendig als Kunst denken, wenn wir von ihr irgendeine Art von Ganzheit erwarten. Und zwar haben wir diese nicht im allgemeinen im Überschwenglichen zu suchen, sondern wie die Kunst sich immer ganz in jedem einzelnen Kunstwerk darstellt, so sollte die Wissenschaft sich auch jedesmal ganz in jedem einzelnen Behandelten erweisen.

Um aber einer solchen Forderung sich zu nähern, so müsste man keine der menschlichen Kräfte ... ausschliessen. ... (Nichts) kann entbehrt werden zum lebhaften fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks, wodurch ganz allein ein Kunstwerk, von welchen Gehalt es auch sei, entstehen kann. (16 332-333; pp. 82, 192, 205, 304, 369, 378, 382);

Man soll sich alles praktisch denken und deshalb auch dahin trachten, dass verwandte Manifestationen der grossen Idee, insofern sie durch Menschen zur Erscheinung kommen sollen, auf eine gehörige Weise ineinander wirken. Malerei, Plastik und Mimik stehen in einem unzertrennlichen Bezug; doch muss der Künstler, zu dem einen berufen, sich hüten, von dem andern beschädigt zu werden: der Bildhauer kann sich vom Maler, der Maler vom Mimiker verführen lassen, und alle drei können einander so verwirren, dass keiner derselben auf den Füßen stehen bleibt. (9 540; p. 434 et. al.);

Glücklicherweise bleibt uns zuletzt die Überzeugung, dass gar vieles nebeneinander bestehen kann und muss, was sich gern wechselseitig verdrängen möchte; der Weltgeist ist toleranter, als man denkt. (21 686; pp. 178, 221, 332, 338, 342, 366, 373, 378)

— 4) the multiplicity of his inborn and acquired individuality, his particular daemon and prior relations with the outer world generally, but with the ideal world of culture in particular:

... bekenn' ich, dass mir von jeher die grosse und so bedeutend klingende Aufgabe: erkenne dich selbst, immer verdächtig vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Aussenwelt zu einer innern falschen Beschaulichkeit verleiten wollten. Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird ... (16 879-880; pp. 79, 81, 218);

Ich behaupte, der Mensch kann sich nie selbst kennenlernen, sich nie rein als Objekt betrachten. Andre kennen mich besser als ich mich selbst. Nur meine Bezüge zur Aussenwelt kann ich kennen und richtig würdigen lernen, darauf sollte man sich beschränken. Mit allem Streben nach Selbstkenntnis ... kommen wir nicht weiter im Leben, gelangen weder zu Resultaten noch zu wahrer innerer Besserung. ... Was sind travers? (i.e., "schief," false; this question can only mean here: 'was ist travers (falsch) dabei?') Falsche Stellungen zur Aussenwelt. (23 328; p. 81);

Man hat zu allen Zeiten gesagt und wiederholt, man solle trachten, sich selber zu kennen. Dies ist eine seltsame Forderung, der bis jetzt niemand

genügt hat und der eigentlich auch niemand genügen soll. (24 359; pp. 79, 383, 385);

Wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu tun, und du weisst gleich, was an dir ist.

Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages. (9 554; partially quoted, pp. 80, 412);

Inwendig lernt kein Mensch sein Innerstes
Erkennen; denn er misst nach eignem Mass
Sich bald zu klein und leider oft zu gross.
Der Mensch erkennt sich nur im Menschen, nur
Das Leben lehret jedem, was er sei. (6 249; p. 79);

Glaubst dich zu kennen, wirst Gott nicht erkennen,
(i.e., the spirit or soul underlying the life of the world, the ideal cultural whole of immanently related true or perfect works)
Auch wohl das Schlechte göttlich nennen. (1 435);

Alle Verhältnis der Dinge wahr. Irrtum allein in den Menschen. An ihm nichts wahr, als dass er irrt, sein Verhältnis zu sich zu den andern, zu den Dingen nicht finden kann. (9 673. The individual himself cannot “find,” that is to say, cannot make conscious or know, his “Verhältnis in sich” or “Verhältnis zu sich” (cf. 16 843 and 19 45, p. 328; and in particular, the passage 9 518, p. 408), the full multiplicity of his inborn and acquired individuality, abstracted from the world; nor the world abstracted from himself, his individually-determined relations to the world (or the world in itself (an sich), *its* “Verhältnis zu sich” or “in sich”) — i.e., he knows both only in terms of their relation (Verhältnis) to each other. But he knows this relation, or these two as not abstracted from each other, only in terms of his true activity, acting as a whole. Hence this statement could be paraphrased as follows: ‘Irrtum allein in den Menschen. An ihm nichts wahr, als dass er zugleich irren könnte, wenn er das Verhältnis zwischen sich und der Welt — unabhängig von seiner Tat — bewusst zu machen versuchte.’)

Abstracted from his pure consciousness, his practical activity at a particular moment in his development, the individual’s notions of the wholeness of particular true or perfect works, the principle of wholeness or the spirit or soul of the world, the relations between true or perfect works in the life of the world, and of himself, are not true or living notions, are empty universals, abstractions, transcendent, mere “words” (Worte), pieced together (angestückelt) by his understanding, not immanently related in constituting one notion (den Begriff) of the life of the world or whole of culture — i.e., are abstracted not only from each other, but from the true or living notions that the individual will have in the future, in so far as he (again) acts

as a whole, performs his duty and has pure consciousness (cf. pp. 211-213). As such, these notions are erroneous or false:

Allgemeine Begriffe ... sind immer auf dem Wege, entsetzliches Unglück anzurichten. (9 558; p. 365);

Für den Menschen ... sei nur das eine ein Unglück, wenn sich irgend eine Idee bei ihm festsetze, die keinen Einfluss ins tätige Leben habe, oder ihn gar vom tätigen Leben abziehe. (7 373; pp. 131, 365);

... die Aussprüche des Verstandes eigentlich nur einmal, und zwar in dem bestimmtesten Falle, gelten und schon unrichtig werden, wenn man sie auf den nächsten anwendet. (7 306; p. 369);

... haben die Menschen überhaupt gewöhnlich nur den Begriff vom Neben- und Miteinander, nicht das Gefühl von In- und Durcheinander, denn man begreift nur was man selbst machen kann, und man fasst nur was man selbst hervorbringen kann. Weil in der Erfahrung alles zerstückelt erscheint; so glaubt man das Höchste auch aus Stücken zusammensetzen zu können. (19 462, pp. 442-443 et. al.);

... das wahre Leben ist des Handelns
Ewge Unschuld, die sich so erweist,
Dass sie niemand schadet als sich selber. (3 302; p. 384);

... alles ... ist jetzt ultra, alles transzendiert unaufhaltsam, im Denken wie im Tun. Niemand kennt sich mehr, niemand begreift das Element worin er schwebt und wirkt, niemand den Stoff den er bearbeitet. *Von reiner Einfalt kann die Rede nicht sein*; einfältiges Zeug gibt es genug. (21 633-634; partially quoted, p. 433);

... es tut freilich not, dass in dieser wunderlichen Zeit irgendwo aus einem Mittelpunkt (i.e., the principle of wholeness) eine Lehre sich verbreitet, woraus theoretisch und praktisch ein Leben zu fördern sei. Die hohlen Köpfe wird man freilich nicht hindern, sich in vagen Vorstellungen und tönenden Wortschällen zu ergehen; die guten Köpfe jedoch sind auch übel daran, denn, indem sie falsche Methoden gewahren, ... ziehen sie sich auf sich selbst zurück, werden abstrus oder transzendieren. (21 420-421; p. 262);

... es täte der Menschheit ein Positives not, das man ihr von Generation zu Generation überlieferte, und es wäre doch gut, wenn das Positive zugleich das Rechte und Wahre wäre. In dieser Hinsicht *sollte es mich freuen, wenn man ... aufs reine käme, und sodann im Rechten beharrte und nicht wieder transzendierte*, nachdem im Fasslichen alles getan worden. Aber die Menschen können keine Ruhe halten, und ehe man es sich versieht, ist die Verwirrung wieder obenauf. (24 238; partially quoted, 163, 318, 333);

Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sin-
nen, jedes Sin-
nen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, dass wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren. Dieses

aber mit *Bewusstsein, mit Selbstkenntnis, mit Freiheit ... zu tun und vorzunehmen, eine solche Gewandtheit ist nötig, wenn die Abstraktion, von der wir uns fürchten, unschädlich und das Erfahrungsergebnis, das wir hoffen, recht lebendig und nützlich werden soll.* (16 11; p. 364 et. al.);

Alles, was im Subjekt ist, ist im Objekt und noch etwas mehr (i.e., the particularity of the object).

Alles, was im Objekt ist, ist im Subjekt und noch etwas mehr (i.e., the particularity of the subject).

Wir sind auf doppelte Weise verloren oder geborgen: Gestehen wir dem Objekt sein Mehr zu,

Pochen wir auf unser Subjekt (i.e., “verloren,” when either the “mehr,” the particularity, of the subject or object is recognized at the expense of the other; “geboren,” when *both* are recognized, and hence when the immanent relation between the two is conceived in accord with the common indwelling principle of wholeness). (9 673)

One final category of error or falsity remains to be considered. Not all that an individual does acting as a whole or in accord with the principle of wholeness is in Goethe's view necessarily true. He can err or act falsely in assimilation and creative activity, namely, even when acting as a whole, if, on the one hand, his development or education (*Bildung*), his notions (*Begriffe*) of the life of the world — or, on the other, the degree of his inborn strength (*Kraft*) or will (*Wollen*) — are inadequate or *disproportional* (disproportional, unverhältnismässig) to a given work he wishes to assimilate or create, his ability to accomplish (*vollbringen*) that assimilation or creation properly; or in both respects, if he cannot properly connect or relate (*verbinden*) the intended assimilated or created work to the world or whole of culture:

... je mehr man in der Welt herum kommt, desto mehr findet man, dass es überall nicht recht just ist und dass die Menschen durchaus ihren Zuständen nicht gewachsen sind, woraus denn ewige Disproportionen entspringen ... (21 17);

Der wunderbarste Irrtum ... ist derjenige, der sich auf uns selbst und unsere Kräfte bezieht, dass wir uns einem würdigen Geschäft, einem ehrsamem Unternehmen widmen, dem wir nicht gewachsen sind, dass wir nach einem Ziel streben, das wir nie erreichen können. (9 605);

Charakter im grossen und kleinen ist, dass der Mensch demjenigen eine stete Folge gibt, dessen er sich fähig fühlt.

Man sieht gleich, wo die zwei notwendigsten Eigenschaften fehlen: Geist und Gewalt (i.e., the strength necessary to actualize the principle of wholeness in a particular case). (9 611; pp. 420, 425, 439);

Die grössten Qualen ... entspringen aus den ... Missverhältnissen zwischen Sollen (i.e., duty (Pflicht)) und Wollen, sodann aber zwischen Sollen und Vollbringen, Wollen und Vollbringen, und diese sind es, die (den Mensch) auf seinem Lebensgange so oft in Verlegenheit setzen. (14 760; partially quoted, p. 32);

Nur unsere zweideutige, zerstreute Erziehung macht die Menschen ungewiss; sie erregt Wünsche statt Triebe zu beleben, und anstatt den wirklichen Anlagen aufzuhelfen, richtet sie das *Streben nach Gegenständen, die so oft mit der Natur* (i.e., the particular nature of a given individual, his in-born and acquired individuality), *die sich ihnen bemüht, nicht übereinstimmen.* (7 559, p. 199);

Was beunruhigt die Menschen, als dass sie ihre *Begriffe nicht mit den Sachen* (i.e., the actions and works of others, and their own actions or works) *verbinden können*, dass der Genuss sich ihnen unter den Händen wegstiehlt, dass das Gewünschte zu spät kommt und dass alles Erreichte und Erlangte auf ihr Herz nicht die Wirkung tut, welche die Begierde uns in der Ferne ahnen lässt. (7 88; pp. 33, 353, 365);

Es ist immer (des Menschen) Unglück, wenn er veranlasst wird, *nach etwas zu streben, mit dem er sich durch eine regelmässige Selbsttätigkeit* (i.e., activity that is constant, but simultaneously, "Regel-gemäss," in accord with the rule or principle of wholeness) *nicht verbinden kann.* (7 438; p. 397)

For, with regard first to the individual's assimilation, an action or work that is true can be perceived to be true only in terms of its relations (Verhältnissen, Bezügen) to the world of culture generally and the whole of its form of activity in particular — relations which the creating individual has expressed as a whole in his work (pp. 171-177). Moreover, particular true works differ as to the extent or manifoldness of their relations with the true works of others, the extent to which the world of culture has been effectively recreated in them (pp. 349-353). If now the assimilating individual does not have the particular talent presupposed by this form of activity, or if that talent has not yet been sufficiently developed; if he does not have adequate notions of the general possibilities and strictures of this medium; if he has not himself assimilated and formed notions of the works that the particular work before him is related to — both in this particular form of activity and the world of culture as a whole — or does not have knowledge of their common positive or substantive particularity; finally (since an individual can recognize the wholeness, the truth, of another's work only in terms of his own prior or subsequent acting as a whole, his pure consciousness), even having this knowledge (albeit not as living knowledge or living notions),

if he lacks sufficient strength (Kraft, Wollen) *himself* to organize the multiplicity of relations entailed by the work he is assimilating into wholeness — he will be unable, to the extent any or all of these factors are the case, to perceive this work as a whole, and will err or act falsely in his assimilation:

... nur das geborene Talent eigentlich weiss, worauf es ankommt, und ... alle übrigen mehr oder weniger in der Irre gehen. (24 356; partially quoted, pp. 2, 10);

... selbst vollkommene Vorbilder machen irre, indem sie uns veranlassen, notwendige Bildungsstufen zu überspringen, wodurch wir denn meistens am Ziel vorbei in einen grenzenlosen Irrtum geführt werden. (16 332; pp. 198, 435);

... das geborene Talent wird zur Produktion gefordert, es fordert dagegen aber auch eine natur- und kunstgemässe Entwicklung für sich ... (13 845; pp. 2, 9);

... man spricht sein augenblickliches, unvorbereitetes Urteil aus, ohne nur irgend zu bedenken, dass jeder Künstler auf gar vielfache Weise bedingt ist, durch sein besonderes Talent, durch Vorgänger und Meister, durch Ort und Zeit, durch Gönner und Besteller. (11 501-502; pp. 24, 27, 165, 231);

Man kann das Überlieferte sich nicht gleich zu eigen machen; wie dieses und Jenes passe, unter was für Umständen, in welcher Folge die Dinge zu gebrauchen seien, dazu gehört Übung und Nachdenken; ja selbst diese wollen kaum fruchten, wenn man nicht eben zu der Sache, wovon die Rede ist, ein angeborenes Talent hat. (8 192; pp. 2, 361, 436);

Was beunruhigt die Menschen, als dass sie ihre Begriffe nicht mit den Sachen verbinden können, dass der Genuss sich ihnen unter den Händen wegstiehlt, dass das Gewünschte zu spät kommt und dass alles Erreichte und Erlangte auf ihr Herz nicht die Wirkung tut, welche die Begierde uns in der Ferne ahnen lässt. (7 88; pp. 450);

Auf zweierlei Weise kann der Geist höchlich erfreut werden, durch Anschauung und Begriff. Aber jenes erfordert einen würdigen Gegenstand, der nicht immer bereit, und eine verhältnismässige Bildung, zu der man nicht gerade gelangt ist (i.e., as noted on p. 363, 'nicht immer gelangt ist'). (10 347; p. 359);

Der wunderbarste Irrtum ... ist derjenige, der sich auf uns selbst und unsere Kräfte bezieht, dass wir uns einem würdigen Geschäft (i.e., here, assimilation of another's created work) ... widmen, dem wir nicht gewachsen sind ... (9 605; p. 449);

... nach etwas ... streben, mit dem er sich durch eine regelmässige Selbsttätigkeit nicht verbinden kann (i.e., cannot perceive the other's work as in accord with the rule or principle of wholeness, and simultaneously,

cannot connect or relate this work to his own creative life, his own acting as a whole). (7 438; p. 450)

In terms of the individual's own creative activity, on the other hand, he errs — even while acting as a whole, i.e., in accord both with the principle of wholeness and the multiplicity of his inborn and acquired individuality — if the actual state of his development, his assimilation of the actions and works of others, his notions of the world of culture generally and of his given form of activity in particular, are disproportional to that required by the work he wishes to create, that is to say, fail to embrace or encompass the relations that the multiplicity of his intended work would ideally have to the true works of others; or if the degree of his inborn strength is insufficient to express the multiplicity of his inborn and acquired individuality, in terms of the multiplicity of these possible relations with the world of culture, as a whole:

... genial(e), produktiv(e) und gewaltsam(e) (Menschen) ... bringen eine Welt aus sich selbst hervor ... Gelingt es, dass dasjenige, was sich in ihnen entwickelt, mit den Ideen des Weltgeistes zusammentrifft (i.e., is, as a whole, a concrete manifestation or creative recreation of the world of culture, the immanent relations obtaining between the whole of true or perfect works), so werden Wahrheiten bekannt, wovon die Menschen erstaunen und wofür sie jahrhundertlang dankbar zu sein Ursache haben. *Entspringt aber in so einer tüchtigen genialen Natur irgendein Wahnbild, das in der allgemeinen Welt (i.e., the world of culture), kein Gegenbild findet, so kann ein solcher Irrtum nicht minder gewaltsam um sich greifen und die Menschen Jahrhunderte durch hinreißen und übervorteilen.* (16 526; partially quoted, pp. 173, 175, 350, 403);

Es ist nichts furchtbarer anzuschauen als grenzenlose Tätigkeit (i.e., in accord with the principle of wholeness) ohne Fundament. (9 617);

... wie gern die Menschen ihren Zweck nur auf ihre eigene Weise erreichen möchten, wieviel Not man hat, ihnen begreiflich zu machen, was sich eigentlich von selbst versteht, und wie schwer es ist, denjenigen, der etwas zu leisten wünscht, zur Erkenntnis der ersten Bedingungen zu bringen, unter denen sein Vorhaben allein möglich wird. (7 336);

... ihre Begriffe nicht mit den Sachen (i.e., here, the individual's own created works) verbinden können ... (7 88; pp. 450, 451);

... dass wir uns einem würdigen Geschäft ... widmen, dem wir nicht gewachsen sind, das wir nach einem Ziel streben, das wir nie erreichen können. (9 605; pp. 449, 451);

... nach etwas ... streben, mit dem er sich durch eine regelmässige Selbsttätigkeit nicht verbinden kann. (7 438; pp. 397, 450, 451);

... kann der Geist höchlich erfreut werden ... durch Anschauung (i.e., now, the perception of the principle of wholeness as manifested in one's own action, the consciousness that one has acted as a whole). Aber jenes erfordert einen würdigen Gegenstand, der nicht immer bereit (i.e., insufficient prior assimilation), und eine verhältnismässige Bildung, zu der man nicht (i.e., 'nicht immer') gerade gelangt ist. (10 347; pp. 359, 451);

... Missverhältnissen zwischen Sollen und Wollen, ... Sollen und Vollbringen, Wollen und Vollbringen ... (14 760; p. 450);

Es beschränkt sich selten ein Künstler auf das, was er vermag, die meisten wollen mehr tun, als sie können, und gehen gar zu gern über den Kreis hinaus, den die Natur ihrem Talente gesetzt hat. (24 496);

... Streben nach Gegenständen, die ... mit der Natur, die sich nach ihnen bemüht, nicht übereinstimmen. (7 559; p. 450);

... je mehr man in der Welt herum kommt, desto mehr findet man, dass es überall nicht recht just ist und dass die Menschen durchaus ihren Zuständen nicht gewachsen sind, woraus denn ewige Disproportionen entspringen ... (21 17; p. 449)

Both the individual's assimilation and his creative activity display here false tendencies (falsche Tendenzen), are without worth (Wert) or consequences (Folgen) in the life of the world, the ideal whole of culture eternally brought forth in the real, temporal world — and represent in this sense "eine Art realer Sehnsucht." For his assimilation does not grasp the immanent relations of a given true work to the totality of true works, and his act of creation does not entail the creative recreation of these relations as a whole, in accord with the principle of wholeness:

Das Schlimme ist, dass man im Leben so viel durch falsche Tendenzen ist gehindert worden ... Die falsche Tendenz ist nicht produktiv, und wenn sie es ist, so ist das Hervorgebrachte von keinem Wert. (24 364);

Charakter im grossen und kleinen ist, dass der Mensch demjenigen eine stete Folge gibt, dessen er sich fähig fühlt.
Man sieht gleich, wo die zwei notwendigsten Eigenschaften fehlen: Geist und Gewalt. (9 611; p. 449 et. al.);

... dass die falschen Tendenzen den Menschen öfters mit grösserer Leidenschaft entzünden als die wahrhaften und dass er demjenigen weit eifriger nachstrebt, was ihm misslingen muss, als was ihm gelingen könnte. (16 702);

Falsche Tendenzen sind eine Art realer Sehnsucht ... (9 619)

Though not explicitly stated by Goethe himself, it follows finally, since the various ideal determinations of the individual's duty or vocation in life (assimilation in his own manner, unending activity, acting as a whole, knowledge of the world formed in terms of pure consciousness, etc.), as realized or fulfilled, are inextricably related in or presupposed by true individual existence and works, that the various kinds of error considered in abstraction from each other in the preceding pages are essentially simultaneous, i.e., that each tends to presuppose the others in the actual existence of particular individuals, or that they are all immanently related moments of error or falsity generally. An individual who fails to recognize the conditionality or limitation of his existence, for example, will tend not to assimilate from the outer world in his own manner as a whole (and vice versa); an individual who does not assimilate in his own manner will not tend to be many-sided in his development (and vice versa); an individual whose assimilation does not issue in productive activity, who does not express this assimilation acting as a whole, will tend to lack knowledge of the world of culture, or will have only abstract notions (*Begriffe*), and will tend to have a degree of inborn strength disproportional to the degree of strength presupposed by his actions (and vice versa). Nevertheless, though every form of error or falsity essentially entails the others, and tends in fact to entail the others in the actual existence of particular individuals, the extent to which a given individual commits one or all of these errors is accidental — that is to say, on the one hand, is determined by the particular circumstances and conditions of his actual existence in relation to his particular inborn and acquired individuality, and on the other hand, falls within the sphere of his real or immediate freedom.

THE MENTAL FACULTIES (KRÄFTE, FÄHIGKEITEN, VERMÖGEN)

It was asserted already on page 6 that Goethe generally recognizes four mental faculties or powers — reason (Vernunft), understanding (Verstand), sensation (Sinnlichkeit) and imagination (Einbildungskraft, Phantasie, Imagination):⁹⁶

... alle Manifestationen des menschlichen Wesens, Sinnlichkeit und Vernunft, Einbildungskraft und Verstand ... (17 778, pp. 397, 440 et. al.);

... Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft ... Die Phantasie ist die vierte Hauptkraft unsers geistigen Wesens ... (21 211; p. 267);

... Sinnlichkeit ..., ... Verstand ..., ... Vernunft ..., Einbildungskraft ... (11 784; context, pp. 478, 547);

... ein sicheres Anschauen der Gegenwart, ... Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes, bewegliche, sehnsuchtsvolle Phantasie, liebevolle Freude am Sinnlichen ... (16 333; pp. 82, 304; context also below)

Later we saw that these four mental faculties, along with the remaining multiplicity of the individual's inborn and acquired individuality, are exerted simultaneously in the act of acting as a whole and creating a whole, a true or perfect work manifesting the principle of wholeness (pp. 59-60):

⁹⁶ Goethe occasionally appears to distinguish other mental powers:

... zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt scheint, die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich ... bemüht. ... (Es) bleibt unser ewiges Bestreben, diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl ... zu überwinden ... (16 872; pp. 102, 359, 370, 376, 378, 444);

... Hoffnungen ..., dass die Menschen sich mit allen ihren Kräften, mit Herz und Geist, mit Verstand und Liebe vereinigen ... (17 771-772; pp. 209, 377);

... müssen wir doch immer Einbildungskraft, Erinnerung, Urteil, Vergleichung, alle Geisteskräfte beisammen haben ... (21 1029);

La philosophie allemande, ... c'est la manifestation des diverses qualités de l'esprit. Nous avons vu paraître tour à tour la raison, l'imagination, le sentiment, l'enthousiasme. (23 15)

These apparent additional faculties or powers in fact designate either 1) the principle of wholeness, as the strength (Kraft) to act as a whole (Gefühl, Herz, Geist); or 2) mental processes following from the activity of reason, understanding, sensation and the imagination, from the latter "actu," "in Ausübung" (Glauben, Liebe, Erinnerung, Urteil, Vergleichung, l'enthousiasme) — and more particularly, mental processes following from the exertion of these latter faculties in accordance with what will be called in the following pages their ideal determinations, their ideally necessary relation to the principle of wholeness, the creation and perception of true or perfect works, the world or whole of culture, the spirit or soul of the world, the life of the world, etc. (Goethe himself terming love and belief "die Vernunft actu, in Ausübung, ... die ausgeübte Vernunft" (22 613, p. 467), for example).

(Das Individuum muss) ... alle Manifestationen des menschlichen Wessens, Sinnlichkeit und Vernunft, Einbildungskraft und Verstand, zu einer entschiedenen Einheit ausbilden ... (17 778; p. 455 and earlier);

... ein sicheres Anschauen der Gegenwart, ... Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes, bewegliche, sehnsuchtsvolle Phantasie, liebevolle Freude am Sinnlichen, nichts kann entbehrt werden zum lebhaften fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks, wodurch ganz allein ein Kunstwerk, von welchem Gehalt es auch sei, entstehen kann. (16 333; pp. 82, 304, 455);

Der Mensch vermag gar manches durch zweckmässigen Gebrauch einzelner Kräfte, er vermag das Ausserordentliche durch Verbindung mehrerer Fähigkeiten; aber das Einzige, ganz Unerwartete leistet er nur, wenn sich sämtlichen Eigenschaften gleichmässig in ihm vereinigen ... (13 416; pp. 59, 312);

(Der Mensch) ist ein Ganzes, eine Einheit vielfacher, innig verbundener Kräfte; und zu diesem Ganzen des Menschen muss das Kunstwerk reden, es muss dieser reichen Einheit, dieser einigen Mannigfaltigkeit in ihm entsprechen. (13 294; pp. 43, 59, 66, 328);

Wenn du kühn im Wagen stehst, und vier neue Pferde wild unordentlich sich an deinen Zügeln bäumen, du ihre Kraft lenkst ... bis alle sechzehn Füße in einem Takt ans Ziel tragen — das ist Meisterschaft, Virtuosität. (18 173-174; pp. 60, 195);

Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt ... um einen reinen Mittelpunkt ... Und selbst wenn es dir schwer würde, diesen Mittelpunkt ... aufzufinden, so würdest du ihn daran erkennen, dass eine ... wohltätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt. (8 131; pp. 438-439 and earlier)

Now it was also indicated on pages 6-7, in anticipation of the present discussion, and as is developed in detail in Appendix III of this Dissertation, that Goethe's views on the function and significance of the four mental faculties generally correspond to views commonly held by his philosophic contemporaries.⁹⁷ Thus in the following detailed analysis of Goethe's thinking we shall find that reason for him is the highest (höchste) faculty, the faculty having control (Herrschaft) or directing the others, the

⁹⁷ As to reason, concerning the philosophical idea, see pp. 679-680; concerning the world of ideas generally, p. 716; human reason generally, pp. 726-727 — and then with respect to reason in relation to the moral life, pp. 731-732; the state, pp. 733-735; history, pp. 736-737; art, pp. 739-740; religion, pp. 741-743. Concerning the understanding, see pp. 681-682, 687-690, 694, 726-727; reason and the understanding in their relation, pp. 704-712; sensation, pp. 726-727; the imagination, pp. 695-697, 726-727.

mental power that consciously posits or grasps ideas (Ideen), that has control over — i.e., that posits or grasps — that which is living (das Lebendige), and that makes a whole (Ganzes) of the individual's knowledge or experience. Understanding will be found to be the faculty of conscious thought or reflection (Sinnen, Denken, Reflexion, Bewusstsein) that grasps (fasst, erfasst), consciously apprehends (begreift), fixes (hält fest) or determines (bestimmt) concrete, particular sensations or impressions delivered to it by the senses and the imagination, by means of the connections or relations (Verhältnisse, Bezüge, Verknüpfungen) between these experiences (Erfahrungen). It will be found to be the mental power for Goethe, in other words, that consciously grasps the particularity (Besonderheit, Bestimmtheit) of given experiences on the basis of their identity as well as their difference with other experiences — the understanding's notions (Begriffe) in this regard, its judgements (Urteile) or knowledge (Wissen), being then formed into a whole by reason. Sensation will emerge generally for Goethe as the receptivity and functioning of the sense organs (Sinne, äusserer Sinn) in response to stimuli or impressions (Eindrücke) from the outer world, or as the *faculty* of sensation (Empfindung), perception (Wahrnehmung, Anschauung) or representation (Vorstellung) — upon the basis of whose functioning ideas or notions of the outer world are formed, in so far as sensory data are fixed or grasped in conscious thought by the understanding and reason. Goethe will also be found to distinguish an inner sense (innerer Sinn, Auge des Geistes) as that mental faculty by means of which the subject perceives (sieht, nimmt wahr, etc.) or becomes aware of (wird gewahr) aspects of the multiplicity of his inner life (Gemüt, Herz, Innern), particular sensations, thoughts, feelings and so forth — these moments becoming conscious, when fixed by the understanding, and constituting self-consciousness or self-knowledge, when reflections of the understanding in this regard are formed into a whole by reason. The imagination, finally, will be shown to be for Goethe generally the mental power that *reproduces* (bildet nach), in the form of images (Bilder), prior sensations, impressions, thoughts, etc., for the inner sense, understanding, and ultimately reason — the faculty whose functioning is consequently preeminently responsible for memory (Gedächtnis) and experience generally

(Erfahrung). We shall see further that the imagination is simultaneously *productive* (produktiv) in Goethe's view, in so far as it spontaneously combines its images of prior sensations, impressions, thoughts, etc. — through the formal vehicle of association or analogy — and thereby produces new images, new sensations, impressions or thoughts.

These general determinations of Goethe's views on the function and significance of the four mental faculties are as such, of course, mere *abstractions* from the concrete, detailed sense or working out they enjoy within the whole of his thinking (from the specific sense for Goethe of "Ideen," "Leben," "Wissen" and so forth, on the one hand, and from further determinations of the faculties already considered in our argument, on the other: that the individual must exert them simultaneously in the act of acting as a whole, uses his conscious understanding in planning and carrying out that act and then in obtaining *true or living* notions of the world, etc.) — as well as naturally also abstractions from their concrete, developed sense in the works of Goethe's contemporaries. Our task now therefore is to relate these determinations to the whole of Goethe's thought, as previously developed, and thereby to reveal their specific sense for Goethe, while at the same time demonstrating that in this respect too his philosophy is a consistent, (immanently) systematic whole. In other words, we must now show the way Goethe critically adapted these commonly held views to the body of his thought as a whole, the way he creatively recreated (umgebildet) them, assimilated them in his own manner (nach seiner Weise), and thus differentiated himself from his contemporaries on the basis of these common beliefs. Or we must consider them as *postulates* that must be proven to hold valid for Goethe's thinking, yet proven in such a way that their systematic provenance and significance is demonstrated as well. Unlike our procedure in the earlier chapters, however, where, in the interests of a rationally intelligible exposition of Goethe's thought, we first analyzed certain abstract determinations in his views on human existence and creativity (unceasing activity, expression of inborn and acquired individuality in actions or works, limitation or conditionality, etc.) — that is to say, where we ourselves abstracted Goethe's thought, severed these determinations from

their fully-developed sense within the whole of his philosophy, by making them the beginning of our argument — and then progressively developed the concrete sense of these initial determinations in relating them to other topics and ideas (the striving to create a whole, the principle of wholeness, the whole of true or perfect works, etc.), we are in a position in this final chapter to consider directly Goethe's fully-developed views, bringing to bear in this discussion all of the topics and ideas previously considered.

It must be admitted, though, that it was this general correspondence between Goethe's thinking on the mental faculties and that of his contemporaries, or Goethe's views as abstracted from their actual, concrete working out in the whole of his thought, the fact that the reader, in other words, could associate with "reason," "understanding," "sensation" and "imagination" the sense these terms commonly had in the philosophy of Goethe's time, that permitted our argument to proceed intelligibly. Now aside from the fact that the following pages will show that these determinations do in fact hold generally for Goethe's thought, this procedure was justified, on the one hand, in so far as the thrust of that argument was how an individual in his view acts as a whole, exerts the multiplicity of his inborn and acquired individuality — and in particular, his four mental faculties, *irrespective* of their specific function or significance for Goethe — simultaneously, in creating a work that is a whole, a manifestation of the principle of wholeness, true or perfect (such activity providing then the basis of the individual's knowledge of the world of culture, the whole of true or perfect works); and on the other hand, in so far as it is precisely the preceding argument that can now be found to bestow those general determinations their concrete specification.

This justification of our procedure would, however, apply to *any* valid exposition of Goethe's thought: the starting point is necessarily abstract and, strictly speaking, arbitrary, but becomes concrete and logically necessary — and thereby justified as a starting point — when the multiplicity of his thought can be developed out of it, while being itself intelligible as beginning. Similarly, the end point of such an exposition, in and of itself, is abstract and arbitrary, but is concrete and necessary, justi-

fied as the end, when the multiplicity of Goethe's thought, *as* developed in the exposition, is encompassed by it.⁹⁸ Considered therefore now in terms of the preceding argument, in terms of *our* exposition of Goethe's philosophy of human existence and creativity, and thus also in anticipation of the following detailed analysis of Goethe's views on the mental faculties, it can be said further that the systematic discussion of these views belongs here in this final chapter dealing with qualitative differentiation because the faculties themselves are not intelligible for Goethe apart from the *ideal* function and significance he attaches to them, their ideally necessary relation to each other in the creative act, thereby to the principle of wholeness, the life of the world, the spirit or soul of the world, the individual's true or living knowledge, performance of duty, avoidance of error, and so forth.

More particularly, the following analysis will show that Goethe's views on the mental faculties must be considered under the aspect of qualitative difference, despite the fact that the faculties are for him universal, operative in the inner life of every individual. The reason for this, however, will not be found to lie in his view that each individual is born with a specific, limited strength (*Kraft*) of reason, understanding, sensation and imagination, a particular manner of conception (*Vorstellungsart*) or predominance of one faculty over the others in terms of their respective strengths (pp. 6-8). For this, as has been seen, is a universal limitation which can be counterbalanced for Goethe, fused with the ideal necessity of the principle of wholeness, in so far as an individual exerts all of his faculties simultaneously, regardless of their strengths (pp. 5-8, 59-60, 85-86, 99, 100-101, 103, 107-110, 113, 144, 155, 175-180, 438). Rather, the following will show that the detailed working out of Goethe's thinking on the mental powers belongs in this final chapter because individuals differ for him with respect to the extent they have *developed* (*gebildet*) their faculties, whatever the degree of their strength — this development being a necessary moment in the unending development of an individual (pp. 9-18, 43-53, 210-211, 348-349, 421-425), or taking place only *in so far as* he acts as a whole, performs true or perfect

⁹⁸ Hence the justification of treating Goethe's notion of the higher life (*das Höhere*) last of all; see pp. 554-605.

actions, recreates the world of culture, forms true or living notions, does his duty, avoids error or falsity, etc. Or conversely: we shall see that that working out belongs here because failure to develop the mental faculties is an additional instance of error or falsity in Goethe's thought, or because their true determination is only an ideal determination.

A. REASON (VERNUNFT)

Thus, first of all, reason is the mental faculty positing or grasping ideas (p. 457). But the idea (Idee) for Goethe is the principle of wholeness (pp. 84-92, 100-103): as latent, the principle of the latent wholeness of the inner life (Gemüt, Herz, Innere); as inwardly actual, the power or strength (Kraft) enabling the actualization of that latent inner wholeness through the expression of the full multiplicity of inborn and acquired individuality in particular actions or works (pp. 399-401); as outwardly actual, a work wherein the multiplicity of an individual's individuality has been expressed as a whole, a work that is itself a whole, true or perfect, a manifestation of the principle of wholeness (pp. 137-139). Ideas (Ideen), then, are the principle of wholeness, as specified in the inner lives of particular individuals, or as manifested in their particular individually-conditioned actions or works. But further: only when an individual acts as a whole, or in accordance with the idea or principle of wholeness, does he become conscious of that principle (pp. 87, 89-92, 99, 101-103, 106-107, 110-111, 115-116); and only then does he recognize in pure consciousness the actions of others and his own actions to be true or perfect, manifestations of the principle of wholeness, only then does he form true or living notions of them (pp. 206-245 ff., 354-363). And this knowledge, in turn, is not primarily for Goethe itself a whole (Ganzes), a system in the traditional sense (pp. 129-132, 252, 374), but rather is essentially individually-conditioned or limited knowledge *pertaining* to wholes: namely, the whole of the individual's individuality and that of other individuals; true or perfect works; the wholes of the existence and works of individuals and of the true or perfect works of forms of activity; and the whole comprising all true or perfect existence, works, and forms of activity — the world of culture (pp. 137-158, 188-205). Or

this knowledge is circumscribed or limited by the individual's belief (Glauben), hope (Hoffnung) or anticipation (Ahnung), its usefulness (Nützlichkeit) for his unending creative activity (pp. 209-210, 220-224, 371-376).

Hence *reason* (Vernunft) is more particularly held by Goethe to be the mental faculty that ideally posits or grasps consciously the principle of wholeness of the inner life; or that posits or grasps the wholeness of the inner life, in accordance with that principle. In this sense, it is the highest (höchste) faculty for Goethe, or has control (Herrschaft) over the other faculties (p. 456), along with the remaining multiplicity of an individual's inborn and acquired individuality:

... Idee (ist) Resultat der Erfahrung (i.e., acquired individuality — as mediated by inborn individuality); ... (sie) zu erfassen, (wird) Vernunft erfordert. (9 643);

Die Vernunft in uns (ist) eine grosse Macht ... Die Natur in uns nimmt immerfort eine neue Gestalt an, und jede neue Gestalt wird ein ... Feind für die ... Vernunft. (JA 4 252);

... die Vernunft gibt (der Phantasie) die völlige Sicherheit, dass sie nicht mit Traumbildern spiele, sondern auf Ideen gegründet sei.

... Die Vernunft erhebt sich über (den Verstand) ... (Sobald die Phantasie) ... die Vernunft gewahr wird, so schliesst sie sich fest an diese höchste Leiterin ...

... (Dem) Verstand gelingt es zu sondern, zu verteilen und notdürftig zusammen zu stellen ... Nun tritt die Vernunft ein, die alles zusammenfasst, sich über alles erhebt, nichts vernachlässigt. ... (Die Phantasie wird) immer würdiger, je mehr sie sich mit der Vernunft vereint. (21 211-212);

... der Vernunft Höchstes ist, vis-à-vis des Verstands ..., den Verstand unerbitterlich zu machen. (9 619);

Wir haben das unabweichliche, täglich zu erneuernde, grundernstliche Bestreben, das Wort (i.e., the abstract words (Worte) of the understanding (pp. 363-366, 447-449)) mit dem Empfundenen, Gedachten, Erfahrenen, Imaginierten, Vernünftigen möglichst unmittelbar zusammentreffend zu erfassen (i.e., while it would appear that what is reasonable (das Vernünftige) is one among the moments that is expressed as a whole in the act of acting as a whole, what is reasonable is in fact nothing other than the wholeness of these other moments, of what the subject has sensed, experienced, thought, imagined — in short, inborn and acquired individuality). (9 589; pp. 125, 128, 365, 369, 431, 439);

... wenn in unsrer engen Zelle

Die Lampe freundlich wieder brennt (on "Lampe," see 1 523, pp. 188)

Dann wirds in unserm Busen helle,

Im Herzen ...

Vernunft fängt wieder an zu sprechen ... (5 179; p. 113);

Das alte Wahre, fass es an!

.....

Sofort nun wende dich nach innen:

Das Zentrum findest du da drinnen,

Woran kein Edler zweifeln mag.

Wirst keine Regel da vermissen ...

.....

Vernunft sei überall zugegen,

Wo Leben sich des Lebens freut.

(1 515; pp. 77, 105, 107, 177, 183, 197, 207, 208, 344, 417. The poem "Vermächtnis," one of the major sources for an understanding of Goethe's thinking on the mental faculties, is progressively examined in the following, as the several faculties are considered.);

Wissen will ich, was jeden (Einzelnen) ... begeistert, (zu was für eine Rolle ihn) ... das allen ein- und aufgeborene Vernunftgesetz ... befähigt. (23 815);

(*Die Vernunft des Menschen*) behandelt das *Notwendige* (i.e., the ideally necessary principle of wholeness or its manifestations — here, in the inner lives of particular individuals) *als den Grund ihres Daseins*; das *Zufällige* (i.e., in the present context, the multiplicity of an individual's inborn and acquired individuality, his daemon and previous assimilation of the world, as accidental, limited, conditioned, not a whole in accordance with the principle of wholeness) *weiss sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen* ... (7 75)

Simultaneously, since the individual is inwardly a whole only in activity, only in conjunction with the outer wholeness of a created work (pp. 59-62), reason is the mental faculty that ideally posits or grasps, that is to say, that creates or brings about, wholeness in the outer world, or that grasps or conceives the outer world as a whole — first of all, in terms of the multiplicity of a *single* true or perfect work. But then secondly: since the single true or perfect work is true or perfect only in relation to other true or perfect works, as their creative recreation (pp. 162-180), and since the world or whole of culture consists of the totality of immanently related true or perfect works (pp. 151-158), the wholes of given forms of activity (Künste) and of all forms of activity (pp. 189-199), reason is the faculty that ideally posits or grasps wholeness in the outer world in terms of a *multiplicity* of true or perfect works, or that essentially brings about the world of culture — in terms of an unending series of recreative individual

actions (the whole of culture and the wholes of given forms of activity being then often termed by Goethe *reasonable* wholes (9 554, below; 21 802, p. 465):

Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden;
Das alte Wahre, fass es an!

.....

Sofort nun wende dich nach innen:
Das Zentrum findest du da drinnen ...

.....

Mit frischem Blick bemerke freudig
Und wandle, sicher wie geschmeidig,
Durch Auen reichbegabter Welt.
Geniesse mässig Füll und Segen;
Vernunft sei überall zugegen,
Wo Leben sich des Lebens freut.

.....

Und bist du vom Gefühl durchdrungen:
Was fruchtbar ist, allein ist wahr —
Du prüfst das allgemeine Walten ...

.....

Und wie von alters her ...

.....

So wirst du schönste Gunst erzielen ... (1 515-516; p. 463 et. al.);

... Höhe der Vernunft ... (kann nicht entbehrt werden) zum lebhaften fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks, wodurch ganz allein ein Kunstwerk, von welchem Gehalt es auch sei, entstehen kann. (16 333; p. 456);

Ein dramatisches Werk zu verfassen, dazu gehört Genie ... (In) der Mitte (i.e., as related to the middle point or principle of wholeness) (soll) die Vernunft ... vorwalten ... (9 633; p. 302);

Die *vernünftige Welt* ist als ein grosses unsterbliches Individuum zu betrachten, das unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn macht. (9 554; pp. 154, 155, 157, 184, 231, 332, 343);

Das Gewebe dieser Welt (i.e., the ideal world of culture immanent in the real, temporal world) *ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet; die Vernunft des Menschen stellt sich zwischen beide und weiss sie zu beherrschen; sie behandelt* (i.e., in actions, “Handlungen”) *das Notwendige als den Grund ihres Daseins; das Zufällige* (i.e., what is accidental, limited or conditioned in the outer world, as well as in the inner life) *weiss sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen* ... (7 75; pp. 26, 157, 184, 332, 463);

Da ... der Mensch in Absicht der Veredelung sein selbst keine Grenzen kennt, auch die klare Region des Daseins ihm nicht in allen Umständen zusagt (i.e., actual existence, or the outer world generally, as limited or conditioned), *so strebt er ins Geheimnis zurück* (i.e., to particular true or perfect manifestations of the principle of wholeness, manifest secrets (pp. 137-138); to

the totality of these actions, the ideal world of culture, as one manifestation of the spirit or soul of the world, one manifest secret (pp. 379-383); or to the principle of wholeness the spirit or soul of the world, underlying these wholes), *sucht höhere Ableitung dessen was ihm erscheint ... Diese Epoche ... gehört im höchsten Sinne der Vernunft an ...* (14 613-614);

... Gesetze (der Kunst) so gut als das Sittengesetz aus der Vernunft entspringen ... (Stein 4 128);

Die Vernunft ist die Kunst der Künste ... (9 649);

... das Sitten- und Stadtgesetz (gehöre der Vernunft an) ... (Das) Wohl des Ganzen (sei) dadurch bezieht ... (14 762);

Alles ist gleich (i.e., an image (Gleichnis); pp. 142-145, 217-219), ... alles nützlich (p. 360) ..., ... vernünftig ...
Denn das Gesetz haben die Menschen sich selbst auferlegt ... (17 746-747);

Der Lobgesang der Menschheit, dem die Gottheit so gerne zuhören mag, ist niemals verstummt, und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die durch alle Zeiten und Gegenden verteilten harmonischen Ausströmungen ... vernehmen ... Es gibt zwei Momente der Weltgeschichte, die bald aufeinander folgen, bald gleichzeitig, teils einzeln und abgesondert, teils höchst verschränkt, sich an Individuen und Völkern zeigen. Der erste ist derjenige, in welchem sich die einzelnen nebeneinander frei ausbilden (i.e., both with respect to assimilation and creative activity); dies ist die Epoche des Werdens, des Nährens, der Künste, ... der Vernunft. Hier wirkt alles nach innen (i.e., to the principle of wholeness, the spirit or soul of the world) . . . (16 340-341; partially quoted, pp. 151, 154, 155, 207, 330, 338, 343, 378; further context, pp. 488-489)

Reason's simultaneous grasp of wholeness in the inner life and the outer world is succinctly indicated in the following statements, where on the one hand it is said to have a decided relation (entschiedenen Bezug) to the world (i.e., the ideal world of culture immanent in the real, temporal world); and on the other, the *reasonable* world (vernünftige Welt), the world of culture, is held to be decidedly dependent (entschieden angewiesen) on the activity of the individual — decidedness (Entschiedenheit) being that state wherein the multiplicity of the inner life is actually a whole (pp. 60-62):

(Die Vernunft hat) einen entschiedenen Bezug auf die Welt ... (16 367);

... die vernünftige Welt sei ... auf ein folgenreiches Tun entschieden angewiesen. (21 802; pp. 158, 179, 183, 204)

In both respects together, reason has control (Herrschaft) over *life* (p. 457) — the creative life of every individual, the life of all true or perfect works and forms of activity, the life of the world (pp. 14-15, 47-48, 51-53, 92-96, 158-191, 200-204):

Die Vernunft hat ... über das Lebendige Herrschaft ... (9 577);

Vernunft sei überall zugegen,
Wo Leben sich des Lebens freut.
Dann ist Vergangenheit beständig,
Das Künftige voraus lebendig,
Der Augenblick ist Ewigkeit. (1 515; pp. 183, 344-345, 463, 464);

... wenn in unsrer engen Zelle
Die Lampe freundlich wieder brennt,
Dann wirds in unserm Busen helle,
Im Herzen ...
Vernunft fängt wieder an zu sprechen ...

.....
Man sehnt sich nach des Lebens Bächen,
Ach! nach des Lebens Quelle hin. (5 179-180; pp. 113, 462-463);

... die Vernunft ... (hat) es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun
... (24 316);

(Alles Sollen) gehöre der Vernunft an: wie das Sitten- und Stadtgesetz ...:
wie die Gesetze des Werdens, Wachsens und Vergehens, des Lebens und
Todes ... (Das) Wohl des Ganzen (sei) dadurch bezieht ... (14 762; p. 465)

Or conversely, reason has a “Tendenz zum Göttlichen,” i.e., has always as its ultimate object God, the spirit or soul of the world underlying the life of the world, the universal principle of wholeness manifested in the whole of immanently related true or perfect works (pp. 152-156, 178-179, 220, 337-339):

... der Mensch muss fähig sein, sich zur höchsten Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in .. (sittlichen Phänomenen) ... offenbaret, hinter denen sie sich hält und die von ihr ausgehen. Die Gottheit aber ist wirksam im Lebendigen ... Deshalb hat ... die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun ... (24 316; partially quoted, p. 364 and above);

... die Vernunft ... nähert sich der Gottheit ... (22 614);

Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet; die Vernunft des Menschen stellt sich zwischen beide und weiss sie zu beherrschen; sie behandelt das Notwendige als den Grund ihres Daseins; das Zufällige weiss sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen, *und nur, indem sie*

fest und unerschütterlich steht, verdient der Mensch, ein Gott der Erde genannt zu werden. (7 75; partially quoted, pp. 26, 157, 184, 332, 463, 464);

Es gibt den Standpunkt einer Art Urreligion, den der reinen ... Vernunft, welcher göttlicher Abkunft (ist). Dieser wird ewig derselbige bleiben und wird dauern und gelten, solange gottbegabte Wesen vorhanden. (24 769)

It follows then that reason is particularly associated in Goethe's thought with 1) hope (Hoffnung), the anticipatory trust in the possibility of participating in the life of the world through the realization of an unending development in relation to it (pp. 209-210); belief (Glauben) in the universality and knowability of the principle of wholeness, God, the spirit or soul of the world, as underlying, or manifested in, the whole of true or perfect works, the life of the world (pp. 220-224); and the spiritual love (Liebe) bringing forth actions that are "second selves," true or perfect, manifestations of the principle of wholeness (p. 110, f. 25):

... Hoffnung, Glaube, Liebe, alle diese Tugenden sind die Vernunft actu, in Ausübung, sie sind die ausgeübte Vernunft. (22 613; quoted in the footnote to p. 455);

Vernunft fängt wieder an zu sprechen
Und Hoffnung wieder an zu blühen ... (5 179; context, p. 466);

Vernunft und Liebe hegen jedes Glück
Und jeden Unfall mildert ihre Hand. (6 382)

2) the performance of duty (Pflicht), the individual's obligation to abrogate his real or immediate freedom, the arbitrariness of his will, in favor of the ideal determinations of his existence, true freedom (pp. 410-413):

Freiheit ist nichts als die Möglichkeit, unter allen Bedingungen das Vernünftige zu tun. (23 481; p. 413);

Wir wünschen, dass du ... aus freiem vernünftigem Willen deiner Privilegien begibst. (9 622);

Das Vernünftigste ist immer, dass jeder sein Metier treibe, wozu er geboren ist und was er gelernt hat ... (24 91);

Wir haben das unabweichliche, täglich zu erneuernde, grundernstliche Bestreben, das Wort mit dem Empfundenen, Gedachten, Erfahrenen,

Imaginierten, Vernünftigen möglichst unmittelbar zusammentreffend zu erfassen. (9 589; p. 462 et. al.);

... alles Sollen ist despotisch. Es gehöre der Vernunft an ... (14 762; p. 466);

... die Vernunft (lässt) die wenigste Freiheit zu und (ist) despotisch. (22 722)

3) conscience (Gewissen), and the certainty (Gewissheit, Sicherheit) of an individual's existence, his conviction (Überzeugung) *that* he has acted as a whole or in accordance with the principle of wholeness, created a true or perfect work, that other individuals have done so as well, that the ideal world of culture exists, etc. (pp. 74-77, 90-91, 206-209, 214-219):

... hat die Vernunft und das ihr verwandte Gewissen eine ungeheure Autorität ... (16 349);

Sofort nun wende dich nach innen:
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen:
Denn das selbständige *Gewissen*
Ist Sonne deinem Sittentag.

.
Und wandle, *sicher* wie geschmeidig,
Durch Auen reichbegabter Welt.
Geniesse mässig Füll und Segen;
Vernunft sei überall zugegen,
Wo Leben sich des Lebens freut. (1 515; pp. 463, 464, 466 et. al.);

Wir wünschen, dass du dich mit *Überzeugung*, aus freiem vernünftigem Willen deiner Privilegien begibst. (9 622; p. 467);

... die Vernunft gibt (der Phantasie) die völlige *Sicherheit*, dass sie nicht mit Traumbildern spiele, sondern auf Ideen gegründet sei. (21 211; p. 462)

Reason, therefore — to return to the point made on p. 461 — does not so much in Goethe's view posit the whole (Ganzes) or system knowledge, as make possible — through activity — knowledge pertaining to wholes. Now it is true that when the individual acts as a whole, is lively in creating a whole, recreates the world of culture in his own true or perfect work, does his duty, has the certainty or conviction of his existence, and so forth, he *will*, according to Goethe, have pure consciousness and will

form with his understanding — but as in this respect also controlled by reason (pp. 462, 487-492) — a plurality of immanently related concrete and general notions, true or living notions of the life of the world constituting themselves a whole (pp. 206-213, 215-242, 339-346). Moreover, since reason on the other hand is considered primarily responsible for the existence of the world of culture, its life, and the existence and life of each of its whole members (pp. 462-466), the true or perfect objects of all true or living knowledge, reason can be thought to insure the correspondence (Übereinstimmung) of knowing subject and known object in the individual's knowledge:

... war mir folgende Stelle höchst bedeutend: "Wir können uns einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, *vom synthetisch Allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen als solchen, zum Besondern geht, das ist, von dem Ganzen zu den Teilen ...*" (etc.; see p. 266)

Zwar scheint der Verfasser hier auf einen göttlichen Verstand zu deuten, allein *wenn wir ja im Sittlichen* (cf. f. 1, p. 5), *durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen: so dürfte es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, dass wir uns, durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur* (i.e., God, the spirit or soul of the world, as manifested in the outer world generally, and the eternal life of the world of culture in particular) *zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machen.*

Hatte ich doch erst unbewusst und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche ... rastlos gedrungen (i.e., acting unconsciously as a whole), *war es mir sogar geglückt, eine naturgemässe Darstellung aufzubauen* (i.e., as an image (Bild) of "das Urbildliche," God, the spirit or soul "einer immer schaffenden Natur"), *so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das Abenteuer der Vernunft ... mutig zu bestehen* (i.e., "das Sittliche" and "das Intellektuelle," activity and knowledge, are necessary moments in the "Abenteuer der Vernunft" — reason in both cases perceiving, that is to say, positing or bringing about, a whole (Ganzes) in its "Teilnahme an das erste Wesen"). (16 878-879; see the analysis of this passage, p. 266, particularly in the context of the comments to Kant, pp. 264-265);

Vernunft sei überall zugegen,
Wo Leben sich des Lebens freut.

.....

Und war es endlich dir gelungen,
Und bist du vom Gefühl durchdrungen:
Was fruchtbar ist, allein ist wahr —
Du *prüfst das allgemeine Walten* ... (1 515; p 468 et. al.);

Wissen will ich, was jeden (Einzelnen) ... begeistert, (zu was für eine Rolle ihn) ... das allen ein- und aufgebohrte Vernunftgesetz ... befähigt. (23 815; p. 463);

Ich frage nicht, ... ob dieses höchste Wesen ... Vernunft habe, sondern ich fühle: es ist ... die Vernunft selber. Alle Geschöpfe sind davon durchdrungen, und der Mensch hat davon so viel, dass er Teile des Höchsten erkennen mag. (24 462-463. The spirit or soul of the world is reason in the sense that its manifestations are brought about and knowable by human reason. Compare, however, the following, where it is seen that man's reason and this divine reason must necessarily diverge in Goethe's view)

But the individual's knowledge is true or living, pertains to a whole and thereby is itself a whole, only in so far as he remains active as limited or conditioned particular individual (with, for example, a necessarily limited degree of inborn strength of reason (pp. 7-8, 460)), only when he continues to act unconsciously as a whole, perform his duty, etc.; or it is necessarily circumscribed, as we have seen, by his belief (Glauben), hope (Hoffnung) or anticipation (Ahnung), the incommensurable nature of his unending creative life, his individually-conditioned struggle (Kampf) with the spirit or soul of the world, and is of worth (wert) only as a function of its usefulness (Nützlichkeit) to his practical activity, or relative to the greater fruitfulness (Fruchtbarkeit) such knowledge leads to in future actions (pp. 349-353, 374-376). The life of the world of culture remains, in other words, ultimately incommensurable (pp. 376-395). In all of these respects, the knowledge formed or made possible by reason is limited, incomplete, conditioned, a mere patchwork (Stückwerk) — that is to say, is in this regard *not* a whole, or rather, is only *immanently* a whole (pp. 368-371; cf. pp. 132-136, 251-252). Or, in other words, man's reason and the divine reason — i.e., one individual's reason, and that reflected from his point of view in the totality of manifestations of the spirit or soul of the world — necessarily diverge (or the former is necessarily limited with respect to the latter):

Freiheit ist nichts als die Möglichkeit, unter allen Bedingungen das Vernünftige zu tun. Das Absolute steht noch über dem Vernünftigen. (23 481; partially quoted, pp. 413, 467);

Alles ist gleich, alles ungleich, alles nützlich und schädlich, ... vernünftig und unvernünftig ...

Denn das Gesetz haben die Menschen sich selbst auferlegt, ohne zu wissen, über was sie Gesetze gaben ... (17 746-747; partially quoted, p. 465);

Die entelechische Monade (i.e., the soul (Seele), the principle of wholeness of a given individual) muss sich nur in rastloser Tätigkeit erhalten; wird ihr diese zur andern Natur, so kann es ihr in Ewigkeit nicht an Be-

schäftigung fehlen. Verzeih diese abstrusen Ausdrücke! man hat sich aber von jeher in solche Regionen verloren, in solchen Sprecharten sich mitzuteilen versucht, da wo die Vernunft nicht hinreichte und wo man doch die Unvernunft nicht wollte walten lassen. (21 728);

Mit solchem Büchlein (i.e., the *Wanderjahre*) ... ist es wie mit dem Leben selbst: es findet sich in dem Komplex des Ganzen Notwendiges und Zufälliges, Vorgesetztes und Angeschlossenes ..., wodurch es eine Art von Unendlichkeit erhält, die sich in ... vernünftige Worte nicht durchaus fassen noch einschliessen lässt. (21 880, pp. 33, 63, 69, 70, 104, 107, 185, 292, 379);

Das Dämonische (i.e., the element of individual particularity, limitation, conditionality attaching to all moments of the life of the world) ... ist dasjenige, was durch ... Vernunft nicht aufzulösen ist. (24 469);

In der Poesie ist durchaus etwas Dämonisches, und zwar vorzüglich in der unbewussten, bei der ... alle Vernunft zu kurz kommt ... (24 472; pp. 299, 381);

Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten. Die Handlungen des Universums zu messen, reichen seine Fähigkeiten nicht hin, und in das Weltall Vernunft bringen zu wollen, ist bei seinem kleinen Standpunkt ein sehr vergebliches Bestreben. *Die Vernunft des Menschen und die Vernunft der Gottheit sind zwei sehr verschiedene Dinge.* (24 164; partially quoted, p. 375);

Zuversicht und Ergebung seien die echte Grundlage jeder besseren Religion, Unterordnung unter einen höheren, die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begreifen, eben weil er höher als unsere Vernunft ... sei. (23 49; p. 304)

Thus the strength of reason, though having a “Tendenz zum Göttlichen” (p. 466), though positing or grasping the principle of wholeness in the life of the world, must clearly be distinguished from this principle itself, the spirit or soul of the world, as well as the strength (Kraft) to act as a whole and create a whole. This applies, moreover, not only to the individual’s knowledge, but to his activity. Reason rather *mediates* in both respects between the inner life, inborn and acquired individuality, and the life of the world, between the sphere of particularity, accident, limitation and conditionality, and the universality, ideal necessity, unlimitedness and unconditionality of the principle of wholeness, or between the strength (Kraft) to manifest that principle and that which is to be expressed and organized into a whole in activity, and known as a whole, following activity:

Freiheit ist nichts als die Möglichkeit, unter allen Bedingungen das Vernünftige zu *tun*. Das Absolute steht noch über dem Vernünftigen. (23 481; p. 470, et. al.);

Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet; die Vernunft des Menschen stellt sich zwischen beide und weiss sie zu beherrschen; sie behandelt das Notwendige als den Grund ihres Daseins; das Zufällige weiss sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen, und nur, indem sie fest und unerschütterlich steht, verdient der Mensch, ein Gott der Erde genannt zu werden. (7 75; pp. 466-467, et. al.);

Die vernünftige Welt ist als ein grosses unsterbliches Individuum zu betrachten, das unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn macht. (9 554; p. 464, et. al.);

... alles Sollen ist despotisch. Es gehöre der Vernunft an ... (Das) Wohl des Ganzen (ist) dadurch bezieht ... Das Wollen hingegen ist frei ...

... Die Person, von der Seite des Charakters betrachtet, soll: sie ist beschränkt, zu einem Besondern bestimmt; als Mensch aber will sie. Sie ist unbegrenzt und fordert das Allgemeine. (14 762; partially quoted, pp. 277, 465, 466, 468);

... die höhern Organisationen (haben) weniger Freiheit ..., sondern (sind) viel bedingter und eingeschränkter ...; die Vernunft (lässt) die wenigste Freiheit zu und (ist) despotisch. (22 722; p. 468);

Verachte nur Vernunft ...,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Lass nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken,
So hab ich dich schon unbedingt! —
Ihm hat das Schicksal einen Geist gegeben,
Der ungebündelt immer vorwärtsdringt ...

(5 198. Conversely, when an individual employs his reason, Mephistopheles —“der Geist, der stets verneint,” “ein Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will, und stets das Gute schafft” (5 184), i.e., the personified sphere of conditionality limitation, accident, himself the “Lügengeist” (cf. pp. 426-429) — “has” Faust only conditionally (bedingt));

... wenn in unsrer engen Zelle
Die Lampe freundlich wieder brennt,
Dann wirds in unserm Busen helle,
Im Herzen ...
Vernunft fängt wieder an zu sprechen ...
(5 179; pp. 462-463, 466, 467);

Vernunft und Liebe hegen jedes Glück,
Und jeden Unfall mildert ihre Hand. (6 382; p. 467);

Dumont ist ... ein gemässigter Liberaler, wie es alle vernünftigen Leute sind und sein sollen ... Der wahre Liberale sucht mit den Mitteln, die ihm zu Gebote stehen, so viel Gutes zu bewirken, als er nur immer kann;

aber er hütet sich, die oft unvermeidlichen Mängel (i.e., accident, conditionality, limitation) sogleich mit Feuer und Schwert vertilgen zu wollen. (24 715);

... Herz() (i.e., the principle of wholeness (pp. 113-118), or the multiplicity of the inner life to be organized into a whole in accordance with that principle (p. 118, f. 28)), das zum grossen Menschen, zur Tat wie zum Kunstwerk unentbehrlich, und durch Vernunft nicht zu ersetzen ist. (18 584; pp. 113, 115);

... Vernunft (ist) ein formelles Vermögen, das Herz liefert den Gehalt, den Stoff. (22 581);

... die Vernunft ... erhebt und *nähert* sich der Gottheit ... (22 614; p. 466)

In itself, abstracted on the one side from the multiplicity of the inner life and the principle of wholeness, and on the other, from the life of the world and the spirit or soul of the world, reason is only a formal power (formelles Vermögen), without foundation (Unterlage), merely a spiritual potential (bloss geistig):

... Vernunft (ist) ein formelles Vermögen, das Herz liefert den Gehalt, den Stoff. (22 581, above);

(Die) Frage, ob die Vernunft endlich in der Welt Herrscherin werden würde, verneinte (Goethe); denn sie habe keine Unterlage, sei bloss geistig (i.e., reason, in and of itself, is not ruler of the world; but as *not* abstracted from the inner life and the life of the world, and not abstracted from the inner spirit or principle of wholeness and the spirit of the world — *with* a foundation (Unterlage), in other words, and not simply a spiritual potential (bloss geistig) — it *is* ruler of the world (pp. 462-467)) ... (22 700-701);

Die Vernunft in uns *wäre* eine grosse Macht, *wenn* sie nur wusste, wen sie zu bekämpfen hätte. Die Natur in uns nimmt immerfort eine neue Gestalt an, und jede neue Gestalt wird ein unerwarteter Feind für die gute, sich immer gleiche (i.e., as formal faculty) Vernunft. (JA 4 252; partially quoted, p. 462)

This abstraction, in turn, is not for Goethe simply a theoretical possibility, but rather characterizes in his view reason in its original or primary state. Though every individual is born with reason, his reason is initially latent, its strength only a potential, i.e., it can fail to be exerted. Or, in other words, the determinations of reason set forth in the preceding pages — its control (Herrschaft) over the inner life generally and the other three mental faculties in particular, its positing of the principle of wholeness in true or perfect works, responsibility for the life of the world and all true

knowledge of the world, etc. — are only *ideal* determinations which a given individual may or may not realize in the freedom of his actual existence. Failure to exert one's reason, then, is an additional instance of error or falsity in Goethe's thought — or is contained as a necessary moment in error or falsity generally (p. 454):

Freiheit ist nichts als die Möglichkeit, unter allen Bedingungen das Vernünftige zu tun. (23 481; pp. 413, 467, 470, 472);

... das wahrhaft Vernünftige und Auslangende (ist) das Erbteil weniger, im stillen fortwirkender Individuen. (21 842);

Es gibt den Standpunkt einer Art Urreligion, den der reinen Natur und Vernunft, welcher göttlicher Abkunft. Dieser wird ewig derselbige bleiben und wird dauern und gelten, solange gottbegabte Wesen vorhanden. Doch ist er nur für Auserwählte und viel zu hoch und edel, um allgemein zu werden. (24 769; partially quoted, p. 467);

Es ist nie daran zu denken, dass die Vernunft populär werde. Leidenschaften und Gefühle mögen populär werden, aber die Vernunft wird immer nur im Besitz einzelner Vorzüglicher sein. (24 313-314);

... der wünschenswerte Vernunftzustand (wird) nur wenigen ... zuteil ... (19 359);

... das Falsche gibt Gelegenheit, ... Kräfte zu zersplittern (i.e., falsity is the splitting up, the disunity, of one's mental faculties, or reason as not controlling the other faculties, as only latent) ... (21 825; p. 440);

Es ist besser, eine Torheit (i.e., a particular action or work that is not a whole) pure geschehen zu lassen, als ihr mit einiger Vernunft nachhelfen zu wollen. Die Vernunft verliert ihre Kraft, indem sie sich mit der Torheit vermischt (i.e., a completed action or work that is false, not a whole, not a manifestation of the principle of wholeness, cannot be "improved" through the exertion of reason; rather, a new action or work must be undertaken, a new inner and outer multiplicity must be organized into a whole under reason's guidance; if the individual nevertheless attempts to "improve" a completed false work, his reason will lose its strength or the strength of his reason will remain latent) ... (9 619);

... ich sehe dich schon so lange mit Angelegenheiten beschäftigt, die des Menschen Geist, Gemüt, Herz, und wie man das alles nennt, betreffen und sich darauf beziehen; allein was hast du dabei für dich und andere gewonnen? *Seelenleiden, in die wir durch Unglück oder eigne Fehler geraten, sie zu heilen vermag ... die Vernunft wenig* (i.e., reason alone, as only latent with respect to its ideal determinations), ... *entschlossene Tätigkeit* (i.e., acting as a whole, exerting one's reason according to the principle of wholeness in the production of a concrete true or perfect work) *hingegen alles*. (8 304-305);

Indem wir ... der Vernunft (zumuten), die Ursache (i.e., the principle of wholeness the spirit or soul of the world) statt der Wirkung (i.e., an action or work manifesting the principle of wholeness, the totality of these works, the world of culture) zu reproduzieren und auszusprechen, so haben wir zwar beinahe nichts getan (i.e., done nothing literally), weil es nur ein Umsetzen der (Vorstellung) ist (i.e., an abstraction conception of reason's relation to the true or perfect work, the world of culture, the principle of wholeness and spirit or soul of the world; or reason as abstracted from its actual exertion, its "speaking" (Sprechen) in decided activity, acting as a whole in the concrete case — hence a false conception or false transposition (Umsetzung) in abstract thought of reason's ideal role, an "insulting" expectation (Zumutung) with respect to reason), aber genug für den Menschen, der vielleicht im Verhältnis (gegen die) Aussenwelt (i.e., the outer world generally, but the world of culture in particular) nicht mehr leisten kann. (9 655);

... von der Vernunftshöhe herunter sieht das ganze Leben wie eine böse Krankheit und die Welt einem Tollhaus gleich (i.e., reason, abstracted from life, from the outer world generally and the life of the whole of culture in particular — and hence from activity, does not eliminate, or perceives only, the error or falsity that is the precondition of truth (pp. 428-431), and is itself one-sided as such, erroneous or false, only an abstraction, latent). (19 358; p. 283);

Verachte nur Vernunft ...,
Des Menschen allerhöchste Kraft,

.....
So hab ich dich schon unbedingt! (5 198; see context, p. 472);

Von Sonn' und Welten weiss ich nichts zu sagen;
Ich sehe nur, wie sich die Menschen plagen.
Der kleine Gott der Welt bleibt stets von gleichem Schlag
Und ist so wunderlich als wie am ersten Tag.
Ein wenig besser würd er leben,
Hättest du ihm nicht den Schein des Himmelslichts gegeben;
Er nennt Vernunft und brauchts allein,
Nur tierischer als jedes Tier zu sein.

(5 150. Mephistopheles does not "see" the principle of wholeness and the spirit or soul of the world (Sonn'), true or perfect works and the whole of these works, the world of culture (Welten, Himmel), in his view of human existence and activity: the light of reason (Himmelslicht), in its ideal connection with these moments, is for him only a deceptive appearance (Schein); or conversely, those individuals under Mephistopheles' "power" or "influence," those encompassed in his view of humanity generally, i.e., those not exercising their reason or for whom reason in its ideal significance is in fact only a deceptive appearance, imitate or participate in his error with respect to their own existence and works (cf. in this regard the fuller text and notes to the preceding quotation from *Faust*, 5 198, found on p. 472))

Conversely, the more an individual nevertheless freely chooses to exert his reason or is reasonable, i.e., acts as a whole or with decidedness (Entschiedenheit), per-

forms true or perfect actions, has knowledge of the world of culture, and so forth — the more the particular strength of his reason will be actualized. This process, involving a *series* of reasonable actions or instances where he asserts his reason, constitutes the ideally necessary *development* (Bildung) of reason:

Der zur Vernunft geborene Mensch bedarf ... grosser Bildung ... (9 558);

... (die Vernunft) habe keine Unterlage, sei bloss geistig; nur *die Humanität müsse kultiviert werden*. (22 701; partially quoted, p. 473. We shall see immediately following that the development of reason is a necessary moment in the individual's unending development, and hence is inextricably related with the acquisition of culture, many-sided notions of the life of the world (which knowledge, in turn, reason is ideally responsible for (pp. 468-469)); thus the statement that humanity, i.e., many-sidedness, must be cultivated is equivalent to saying that reason must be cultivated, i.e., developed — especially given the preceding context)

But now in order to properly understand Goethe's notion of the development of reason, it must first of all be held in mind that the actualization of reason's potential strength, i.e., the individual's acting as a whole in a series of actions, must involve in each case the exertion of all four of his mental faculties simultaneously (for reason necessarily controls the other faculties, or is actual only in its control of them). Secondly, each of the other faculties, as will be shown in the following, has for Goethe its own ideal determinations, except in terms of the fulfillment of which they too are only latent; and the development of their potential strengths takes place again only when the individual acts as a whole, with decidedness (Entschiedenheit), or only in relation to the life of the world or whole of culture. Hence the development of reason, consisting of a series of actions wherein the individual acts as a whole, can only be conceived as a necessary moment in the development of *all* his faculties; and that development, in turn — since the unending process in which an individual acts as a whole, performs true or perfect actions, forms true or living knowledge of the world, acts again as a whole, etc., is nothing other than his unending development (unendliche Ausbildung; pp. 9-18, 43-53, 210-211, 348-349, 421-425) — cannot be grasped except as a necessary moment in the unending development of an individual:

... er (wird) ein doppelt Unendliches gewahr, an den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse, an sich selbst aber die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht. (17 11; pp. 52, 210, 347, 349, 352, 366, 422);

... wir denken, die Natur sollte wenigstens ebenso vernünftig sein als wir selbst, die wir doch eigentlich nur dadurch Menschen sind, dass wir unsern Zuständen eine gewisse Folge zu geben trachten ...

Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, dass wir äusserlich bedingt sind ..., uns aber jedoch die höchste Freiheit übrig geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen ...

Dies ist bald gesagt und geschrieben, steht aber auch nur als Aufgabe vor uns, deren Auflösung wir unsre Tage durchaus zu widmen haben. Jeder Morgen ruft zu: das Gehörige zu tun ... (21 819-820; pp. 11, 42, 176, 184, 207, 210, 231, 331, 412, 413-414, 418, 430);

(Das Individuum muss) ... alle Manifestationen des menschlichen Wesens, Sinnlichkeit und Vernunft, Einbildungskraft und Verstand, zu einer entschiedenen Einheit ausbilden ... (17 778; pp. 397, 440, 455, 456 et. al.);

Der Charakter ... ist das, wovon ... die Ausbildung der ... Seelenkräfte ausgeht und worauf sie ruht. (22 433; p. 422; but conversely, character is acquired individuality, in so far as it is acquired in accordance with the ideal of an unending development (pp. 419-425), and in particular, by repeatedly acting as a whole or with decidedness: "Das Hauptfundament des Charakters ist das entschiedene Wollen" (16 576; p. 422));

Je früher der Mensch gewahr wird, dass es ein Handwerk, dass es eine Kunst gibt, die ihm zur geregelten Steigerung seiner natürlichen Anlagen (i.e., his inborn individuality, and hence in particular, his four mental faculties) verhelfen, desto glücklicher ist er; was er auch von aussen empfangt, schadet seiner eingebornen Individualität nichts. Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung, demjenigen was man Charakter nennt (i.e., the acquiring of character as fundamental end of human existence), im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige.

Hier treten nun die mannigfaltigen Bezüge ein zwischen dem Bewussten und Unbewussten ...: Bewusstsein und Bewusstlosigkeit werden sich verhalten wie Zettel und Einschlag (i.e., in the individual's acting as a whole, and his unending development as a whole) ...

Die Organe des Menschen (i.e., again, as including the four mental faculties) durch Übung, Lehre, Nachdenken, Gelingen, Misslingen, Fördernis und Widerstand und immer wieder Nachdenken verknüpfen ohne Bewusstsein in einer freien Tätigkeit das Erworbene mit dem Angebornen, so dass es eine Einheit hervorbringt welche die Welt in Erstaunen setzt (i.e., whereby the more the individual enjoys an unending development, the greater will be the significance (Bedeutung) or worth (Wert) of his

single true or perfect work to the world of culture as a whole (pp. 349-353). (21 1042, pp. 54, 64, 71-72, 164, 335, 403, 404, 418, 421);

Was hilft es, die Sinnlichkeit zu zähmen, den Verstand zu bilden, der Vernunft ihre Herrschaft zu sichern, die Einbildungskraft lauert als der mächtigste Feind (i.e., when not developed simultaneously; see pp. 526-530) ... (11 784)

Goethe's notion of the development of all of man's mental faculties — and thus of reason's development in particular — must, however, retain a provisional aspect at this point in our discussion. For the ideal function and significance of the other three faculties has yet to be considered. Indeed, as this analysis of Goethe's thinking on the mental powers can be taken to consist of a progressive elucidation of how all the powers are ideally related to each other in the creative act (their respective ideal function or significance being realized in, and therefore only intelligible in terms of, that act), so their mutual development in a series of such acts can of necessity only gradually become clear. Still, aside from these preliminary remarks, it can be indicated here that failure to develop each of the faculties individually — and thus of all of them simultaneously — will be found to represent a further case of error or falsity in Goethe's thought:

Wer nicht überzeugt ist, dass er alle Manifestationen des menschlichen Wesens, Sinnlichkeit und Vernunft, Einbildungskraft und Verstand, zu einer entschiedenen Einheit ausbilden müsse, ... der wird sich in einer unerfreulichen Beschränkung immerfort abquälen ... (17 778-779; pp. 7, 29, 59, 397, 440, 455, 456, 477)

B. UNDERSTANDING (VERSTAND)

Certain of Goethe's detailed views on the other mental powers, or the manner in which Goethe develops the general determinations of these faculties he holds in common with his philosophical contemporaries, have of necessity already been anticipated in considering reason, given the preeminent role of reason for him in the inner life. Thus the *understanding* (Verstand) is the faculty of conscious reflection or thought (Reflexion, Sinnen, Bewusstsein) that grasps or apprehends (fasst, erfasst), that fixes (hält fest) or determines (bestimmt), that comprehends (begreift) or forms a

notion (Begriff) of, particular impressions (Eindrücke), sensations (Empfindungen), experiences (Erfahrungen), etc., delivered to it by the imagination and the inner and outer senses, that distinguishes and consciously grasps the particularity of those moments on the basis of identity and difference, the category of relation (p. 457) — but it does so for Goethe *ideally* in conjunction with, in conformity to, or under the direction of, reason:

... alles Vernünftige und Verständige (muss) zusammentreffen ... (19 588);

Wir haben das unabweichliche, täglich zu erneuernde, grundernstliche Bestreben, das Wort (i.e., the “words” (Worte) of the understanding) mit dem ... Vernünftigen möglichst unmittelbar zusammentreffend zu erfassen. (9 589; pp. 467-468);

In Rücksicht aufs Praktische ist der unerbitterliche Verstand Vernunft, weil der Vernunft Höchstes ist (i.e., that in terms of which it is the highest mental faculty), vis-à-vis des Verstandes nämlich, den Verstand unerbitterlich zu machen. (9 619; p. 462);

Im gemeinen Leben treibt uns die Erfahrung auf gewisse Regeln hin, dem Verstand gelingt es zu sondern, zu verteilen und notdürftig zusammen zu stellen ... Nun tritt die Vernunft ein, die alles zusammenfasst, sich über alles erhebt, nichts vernachlässigt ... (21 212; p. 462);

... es ist immer erbaulich, sich zu überzeugen, dass ... die verständige Vernunft, oder, wenn man will, der vernünftige Verstand sich als Stellvertreter der Sinne legitimieren darf. (21 882);

... (die Vernunft des Menschen) behandelt das Notwendige als den Grund ihres Daseins; das Zufällige weiss sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen, und nur, indem sie fest und unerschütterlich steht, verdient der Mensch ein Gott der Erde genannt zu werden. *Wehe dem, der sich ... gewöhnt, in dem Notwendigen etwas Willkürliches finden zu wollen, der dem Zufälligen eine Art von Vernunft zuschreiben möchte ... Heisst das etwas weiter, als seinem eignen Verstande entsagen ...?* (7 75; partially quoted, p. 472 et. al.)

Or, in other words, understanding as well as reason (or understanding, guided by reason) have an ideally decided relation (entschiedenen Bezug) to the world of culture, the whole of true or perfect works — and that is to say, in the first instance, both faculties are ideally concerned with acting as a whole, decidedness (Entschiedenheit), the creation of a true or perfect member of the world of culture (p. 465):

... Verstand(), ... Vernunft. *Beide* haben einen entschiedenen Bezug auf die Welt ... (16 367; p. 465)

Put another way, and as was already indicated earlier (but without mention of the role of reason in positing or grasping ideas in activity): reason's ideas (pp. 461-467) and the understanding's notions (pp. 214-346, 486-489) must ideally coincide; or only then are the latter true or living (pp. 354-363):

Begriff ist Summe, Idee Resultat der Erfahrung; jene zu ziehen, wird Verstand, dieses zu erfassen, Vernunft erfordert. (9 643; partially quoted, pp. 224, 462);

... (meine) Art ..., die mich nötigt, alle (Phänomene) in einer gewissen Folge der Entwicklung zu betrachten und die Übergänge vor- und rückwärts aufmerksam zu begleiten. Denn dadurch gelangte ich ganz allein zur lebendigen Übersicht, aus welcher ein Begriff sich bildet, der sodann in aufsteigender Linie der Idee begegnen wird. (17 717; pp. 239, 336, 348, 358, 362);

Wer sich vor der Idee scheut, hat auch zuletzt den Begriff nicht mehr. (17 700; pp. 357, 364);

Lasse uns von Morgen zum Abend das Gehörige tun und gebe uns klare Begriffe von den Folgen der Dinge. ... Möge die Idee des Reinen ... immer lichter in mir werden. (Erg Bd 2 85; pp. 100, 213, 239, 357);

Der ausgebildete Kenner soll vergleichen; denn ihm schwebt die Idee vor, er hat den Begriff gefasst, was geleistet werden könne und solle ... (9 562-563; pp. 345, 357)

With regard then to the creative act, the act of acting unconsciously as a whole in accordance with the principle of wholeness, the ideal functioning of the understanding can be broken down into three moments. First, the understanding, guided by reason, consciously fixes, distinguishes or grasps particular aspects of the individual's inborn and acquired individuality, of his daemon and his previous relations with or experiences of the world, in relation to the idea or principle of wholeness — that is to say, concentrates or “collects” (*sammelt, versammelt*) various moments of the inner life, conceiving each in its distinct particularity and yet related to others in constituting a unified multiplicity or whole, in this sense grasping the multiplicity of the inner life as “round” (*rund*), i.e., a circle, ordered (*geordnet, geregelt*), organized (pp. 85-87):

... Menschenverstand, der uns doch eigentlich im Innern allein behaglich macht ... (21 595);

... (der Verstand) wünscht alles festzuhalten, damit er es nutzen könne (i.e., in activity; cf. p. 360). (9 571);

Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, dass wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren. *Dieses aber mit Bewusstsein, mit Selbstkenntnis, mit Freiheit ... zu tun und vorzunehmen, ... ist nötig* (16 11; pp. 448-449 et. al.);

... (die Phantasie) legt dem Verstand die Welt-Anschauung vor, unter der Form der Erfahrung, sie bildet oder findet Gestalten zu den Vernunft-ideen ...

... (Der) Verstand regelt (die) produktive Kraft (der Phantasie) und die Vernunft gibt ihr die völlige Sicherheit, dass sie ... auf Ideen gegründet sei.

... Im gemeinen Leben treibt uns die Erfahrung auf gewisse Regeln hin, dem Verstand gelingt es zu sondern, zu verteilen und notdürftig zusammen zu stellen (i.e., the activity of the understanding is "provisional" (notdürftig) in and of itself, abstracted from the creative act as a whole) ... Nun tritt die Vernunft ein, die alles zusammenfasst ... (21 211-212; pp. 462, 468, 479);

... wenn sich Menschen nach ihrer Fähigkeit ein Ganzes (bilden), ... (müsse) das Gemüt ... immer einfältiger ... werden, sich nur auf einen Punkt hinrichten, sich aller mannigfaltigen verwirrenden Verhältnisse entschlagen (i.e., as developed on pp. 85-87, the multiple aspects of the inner life are "confusing" "verwirrend," i.e., not ordered, not organized into wholeness, prior to the creative act; it is the understanding then which "renounces" (entschlägt) this confusion and grasps elements of the inner life in their relation) ... (16 843; pp. 55, 68, 85, 86, 87, 416);

Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistige Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: Darfst du dich in der Mitte dieser ... lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut? (i.e., and conversely, *when* the inner life is actually a whole, "revolving" about the middle point, the individual will think, i.e., consciously grasp, its multiplicity as a living order (lebendige Ordnung) ... (8 131; p. 456 and earlier);

Die Natur hat offenbar gewollt, dass wir nicht ... unsre körperliche Kräfte in dem Grade des natürlichen Zustandes erhalten sollten ...; denn sie hat uns ... in der Gewalt des Verstandes eine Stärke zubereitet, die alle Stärke der wildesten Tiere übertrifft. Und *gewisse Operationen des Geistes* (i.e., those leading to the certainty (Gewissheit) of an individual's existence) *gelingen nicht anders, als bei einer zarteren Organisation.* (22 517);

Es war im ganzen (i.e., as noted earlier, in the senses simultaneously: ‘as a rule’ and ‘acting as a whole’) nicht meine Art, als Poet nach Verkörperung von etwas Abstraktem zu streben. Ich empfang in meinem Innern Eindrücke, und zwar Eindrücke sinnlicher, lebensvoller, lieblicher, bunter, hundertfältiger Art, wie eine rege Einbildungskraft es mir darbot, und ich hatte als Poet weiter nichts zu tun, als solche Anschauungen und Eindrücke in mir künstlerisch zu *runden* (cf. the above-quoted: “(der) Verstand regelt (die) produktive Kraft (der Phantasie),” 21 211-212, p. 481) ... (24 636; pp. 69, 280);

Das alte Wahre, fass es an!

.

Sofort nun wende dich nach *innen*:
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen ...

Den Sinnen hast du dann zu trauen,
(i.e., in the present context, the inner sense (pp. 457, 506-509, as delivering to the understanding impressions of the individual’s inborn and acquired individuality, his daemon and experience of the world (das alte Wahre))

Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält.
(1 515; pp. 344, 463, 464)

Secondly, the understanding, as guided ideally by reason, or as necessary, but limited moment in the act of acting as a whole unconsciously, concentrates on the intended true or perfect work, i.e., consciously grasps particular aspects of the work (possibilities and strictures of the medium of activity generally, relations, either whole or in part, between this intended work and the works of others on the basis of their common positive particularity, concrete ideas, plans, intentions or dispositions with regard to the work itself, etc.) in terms of the principle of wholeness — that is to say, conceives these particular aspects as distinct moments of the work, and yet immanently related to each other as members of a whole, a unified multiplicity, as ordered or “round” (pp. 87-89):

Kunst (i.e., art in particular, but the whole of every form or medium of activity generally; hence also each true or perfect work constituted in such a whole): eine andere Natur, auch geheimnisvoll (i.e., as manifest secret, manifestation of the principle of wholeness), aber verständlicher; denn sie entspringt aus dem Verstande. (9 638);

Im gemeinen Leben treibt uns die Erfahrung auf gewisse Regeln hin, dem Verstand gelingt es zu sondern, zu verteilen und notdürftig zusammen zu stellen ... Nun tritt die Vernunft ein, die alles zusammenfasst ... (Hier) ...

ist die wahre Poesie zu finden, hier die echte Philosophie ... (21 212; pp. 462, 479, 481);

Hat man ... ein grösseres Werk im Kopfe, so kann nichts daneben aufkommen, so werden alle Gedanken zurückgewiesen (i.e., those which do not concern this work) ... Welche Anstrengung und Verwendung von Geisteskraft gehört nicht dazu, um nur ein grosses Ganzes in sich zu ordnen und abzurunden ... (24 47; p. 85);

Ein dramatisches Werk zu verfassen, dazu gehört Genie. ... (In) der Mitte (soll) die Vernunft, *am Anfang der Verstand vorwalten* ... (9 633; partially quoted, pp. 302, 464);

... die mannigfaltigen Bezüge ... zwischen dem Bewussten und Unbewussten ...: Bewusstsein und Bewusstlosigkeit ... (verhalten) sich ... wie Zettel und Einschlag ...

Die Organe des Menschen durch *Übung, Lehre, Nachdenken, Gelingen, Misslingen, Fördernis und Widerstand und immer wieder Nachdenken verknüpfen ohne Bewusstsein* (i.e., in terms of the creative act as a whole, or the understanding's conscious connecting (verknüpfen) of these moments as but a limited moment of that act) *in einer freien Tätigkeit das Erworbene mit dem Angeborenen, so dass es eine Einheit hervorbringt* ... (21 1042, pp. 421, 477 et. al.);

Ich glaube, dass alles, was das Genie, als Genie, tut (i.e., in terms of his greater strength (Kraft) to act as a whole (pp. 403-406)) *unbewusst geschehe. Der Mensch von Genie kann auch verständig handeln* (i.e., and must do so; see the following context) *nach gepflogener Überlegung aus Überzeugung; das geschieht aber alles nur so nebenher* (i.e., as included as necessary, but limited moment in the act of acting as a whole). *Kein Werk des Genies kann durch Reflexion ... verbessert, von seinen Fehlern befreit werden* (i.e., by understanding alone, from acting as a whole in the concrete case); *aber das Genie kann sich durch Reflexion und Tat nach und nach dergestalt hinaufheben, dass es endlich musterhafte Werke hervorbringt.* (20 854; pp. 68, 405);

... *gibt es eine Produktivität anderer Art* (i.e., as oppose to "Produktivität höchster Art" (24 678), the act of acting as a whole — whereby the former is abstracted from the latter to indicate the role of the understanding in the creative act as a whole (p. 71)), *die schon eher irdischen Einflüssen unterworfen ist* (cf. pp. 498-500, concerning the understanding and the earthly (irdische) sphere) ... *eines Planes Gehörige alle Mittelglieder einer Gedanken-kette* ...; *ich zähle dahin alles dasjenige, was den Sichtbaren Leib und Körper* (i.e., as visible to the outer senses and grasped in its concrete particularity by the understanding) *eines Kunstwerkes ausmacht.* (24 679; fuller context, pp. 70-71);

... wenn sich Menschen nach ihrer Fähigkeit ein Ganzes (bilden), ... (müsse) das Gemüt ... immer einfältiger ... werden, sich nur auf einen Punkt hinrichten, sich aller mannigfaltigen verwirrenden Verhältnisse entschlagen (i.e., here, and as developed on pp. 87-89, the individual "renounces" the confused or confusing relations between the multiple aspects of his intended action or work, makes them clear, ordered, a whole

— and this wholeness, or the immanent relatedness of that multiplicity, is grasped by conscious understanding) ... (16 843; p. 481 et. al.);

Den Sinnen hast du dann zu trauen,
 (i.e., now, the individual's perception of the outer multiplicity of his work, its "sichtbaren Leib und Körper" (24 679, p. 483))
 Kein Falsches lassen sie dich schauen
 Wenn dein Verstand dich wach erhält. (1 515; p. 482)

Finally, it is the understanding, guided by reason, that grasps (erfasst) the individual's work as a "second self" (zweites Wesen wie sich selbst), i.e., as a whole reflecting the multiplicity of his inborn and acquired individuality, and yet differing from that multiplicity in terms of its own concrete, particular nature; the understanding, in other words, which consciously determines *that* the individual has acted as a whole and that his work is a whole, true or perfect, that the end purpose (Zweck) of his existence (pp. 56, 74-76) is being or has been realized, certainty (Gewissheit) or conviction (Überzeugung) attained (pp. 76-77, 216-219), duty (Pflicht) performed (pp. 410-413) — *in terms of what is or what was fitting at a particular moment* (Gehörigen des Augenblicks (pp. 17-18, 64, 168), i.e., the multiplicity of the individual's individuality at a particular moment of his development and of this particular work (pp. 59-65):

... nun zeigt sich erst, wessen der Dämon fähig sei; ... jetzt wird er in seinem Innern gewahr, dass er ... ein zweites Wesen ... wie sich selbst mit ... unzerstörlicher Neigung umfassen könne. (2 619; pp. 38-39, 61, 89, 94, 328, 415, 416);

... wenn sich Menschen nach ihrer Fähigkeit ein Ganzes (bilden), ... (müsse) das Gemüt ... immer einfältiger ... werden, sich nur auf einen Punkt hinrichten, sich aller mannigfaltigen verwirrenden Verhältnisse entschlagen, und nur alsdenn könne man aber auch um desto *sicherer* in einem Zustande (i.e., the multiplicity of the individual's individuality and of his work) sein Glück finden ... (16 843-844; pp. 481, 483);

Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistige Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: Darfst du dich in der Mitte dieser ... lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut? Und selbst wenn es dir schwer würde, diesen Mittelpunkt ... aufzufinden, so würdest du ihn *daran erkennen, dass eine wohlwollende, wohltätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt*. (8 131; pp. 208, 213, 327, 438-439, 456, 481 et. al.);

Er hat's hervorgebracht, weiss selbst nicht recht wie, aber mit dem *Bewusstsein* dass er es recht gemacht habe. (21 993; pp. 68, 74, 91);

Man hat sich lange mit der Kritik der Vernunft beschäftigt; ich wünschte eine Kritik des Menschenverstandes. Es wäre eine wahre Wohltat fürs Menschengeschlecht, wenn man dem Gemeinverstand bis zur *Überzeugung* nachweisen könnte, wie weit er reichen kann, und das ist gerade so viel, als er zum Erdenleben vollkommen bedarf. (9 650);

... jene Funktion des Verstandes, die wir ... die höchste nennen dürfen, die Kritik nämlich, das Absondern des Echten vom Unechten. (16 367);

... gewisse Operationen des Geistes gelingen nicht anders, als bei einer zarteren Organisation. (22 517; see context, p. 481);

... verständig handeln nach gepflogener Überlegung aus Überzeugung ... (20 854; context, pp. 483);

Zu einer gewissen gleichen fortdauernden Gegenwart (i.e., certain, in terms of the certainty of an individual's existence, permanent (fortdauernd), in terms of the unending fruitfulness of his action in the life of the world (pp. 175-177), similar (gleich), with respect to the essential identity and immanent relation of all true or perfect works (pp. 141-142, 217-219)) *brauchen wir ... Verstand ...* (7 464; as the passage's continuation (p. 491) shows, however, this ideal function of the understanding is not realized unless the individual is acting as a whole);

Wir haben das unabweichliche, *täglich zu erneuernde*, grundernstliche Bestreben, das Wort mit dem Empfundenen, Gedachten, Erfahrenen, Imaginierten, Vernünftigen möglichst unmittelbar zusammentreffend zu erfassen. Jeder prüfe sich (i.e., in the present context, the individual can and must seek to consciously grasp these moments as coinciding or not, as being reflected or not, in his daily, momentary (augenblickliche) work) ... (9 589; pp. 125, 128, 365, 369, 431, 439, 462, 467-468, 479);

... Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes (können nicht) entbehrt werden zum lebhaften fruchtbaren *Ergreifen des Augenblicks*, wodurch ganz allein ein Kunstwerk, von welchem Gehalt es auch sei, entstehen kann. (16 333; pp. 456, 464);

... mit dem stillen Fleisse der Pflicht, der den besten Vorsatz zum Grunde hat, der durch Überzeugung genährt und durch ein innres Selbstgefühl belohnt wird; der ... ihm das *schönste Bewusstsein* die Krone reicht ... (7 85; partially quoted, p. 412);

Den Sinnen hast du dann Zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält.
Mit frischen Blick bemerke freudig
Und *wandle*, *sicher* wie geschmeidig,
Durch Auen reichbegabter Welt.

(i.e., the individual "wanders" — or "changes" — with certainty, in the sense that when he has the certainty of his existence, his work will represent the transformation (Verwandlung) or creative recreation of the

world of culture, and will itself be creatively transformed in the life of of the world; cf. pp. 486-489 on the further sense of these lines with respect to knowledge world following pure consciousness)

Geniesse mässig Füll und Segen;
Vernunft sei überall zugegen,
Wo Leben sich des Lebens freut.
Dann ist Vergangenheit beständig,
Das Künftige voraus lebendig,
Der *Augenblick* ist Ewigkeit.

.
Und wie von alters her, im stillen,
Ein Liebewerk nach eigenem Willen
Der Philosoph, der Dichter schuf,
So wirst du schönste Gunst erzielen:
Denn edlen Seelen vorzufühlen
Ist wünschenswertester Beruf.

(1 515-516; pp. 463, 464, 466, 468, 469 et. al.)

It is to be emphasized, however, that these three moments are essentially simultaneous in the creative act (the individual consciously grasps the multiplicity of his inner life as a whole only in so far as he grasps the outer multiplicity of a given action or work as a whole; and when he does so, he will determine that his work is a “second self,” etc.), but abstracted from each other here to analyze understanding’s role in that act. Further, it must be stressed that the activity of the understanding in all three of these respects is only one moment in the creative act as a whole. In so far as the individual acts as a whole, or in so far as his understanding is indeed guided by his reason, his action remains essentially unconscious, the understanding’s functioning limited or circumscribed by the incommensurable functioning of all his mental faculties exerted simultaneously (pp. 67-77, 87-92).

Now the essentially incommensurable quality of creative activity means, as was seen on pp. 78-83, that the understanding does not deliver true knowledge of one’s self or of the world during the creative act itself. For, as we saw there, during that act the individual’s “first self,” i.e., the actual wholeness of his inborn and acquired individuality, his daemon and the totality of his previous experience of or relations with the world, is inextricably fused with the actual wholeness of his “second self,” i.e., a particular action or work. If the individual nevertheless attempts to grasp with conscious understanding alone either the multiplicity of his individuality or the multi

plicity of his prior experience of the world, if he tries to abstract himself, in other words, from the world and both from his particular action or work, he ceases to act as a whole, hence ceases to *be* a whole — and his understanding in this case delivers only conscious determination of this or that accidental aspect of his individuality or experience, i.e., isolated moments from the whole of his individuality or experience, and thus not real knowledge. It is only *subsequent to the creative act*, following pure consciousness (pp. 206-213) — as was developed at length in Chapter Six (pp. 214-346) — that the understanding, under the control of reason, delivers true knowledge, a plurality of immanently related notions (Begriffe) of the world of culture, each under the triple form of identity (as manifestation of the principle of wholeness), unique particularity or difference, and relatedness (pp. 233-236): *concrete* notions of his own individuality and works, of other individuals and their works, of the relations of these to each other in terms of their creatively recreated shared positive particularity (pp. 240-255); *general* notions of the life of the world (of the spirit or soul of the world, truth or perfection, life, etc. (pp. 325-341)); or *the notion* (den Begriff) comprising all particular and general notions (pp. 341-346):

Begriff ist Summe ... der Erfahrung; (ihn) zu ziehen, wird Verstand ... erfordert. (9 643; pp. 224, 480);

Das reine Phänomen ... Es kann niemals isoliert sein, sondern es zeigt sich in einer stetigen Folge der Erscheinungen. Um es darzustellen, bestimmt der menschliche Geist das empirisch Wankende, schliesst das Zufällige aus, sondert das Unreine, entwickelt das Verworrene, ja entdeckt das Unbekannte (i.e., the universal principle of wholeness, unknown apart from its manifestations).

... (Hier) wird nicht nach Ursachen gefragt, sondern nach Bedingungen, unter welchen die Phänomene erscheinen; es wird ihre konsequente Folge, ihr ewiges Wiederkehren unter tausenderlei Umständen, ihre Einerleiheit und Veränderlichkeit angeschaut und angenommen, ihre Bestimmtheit anerkannt ...

Eigentlich möchte diese Arbeit nicht spekulativ genannt werden, denn *es sind am Ende doch nur ... die Praktischen und sich selbst rektifizierenden Operationen des gemeinen Menschenverstandes, der sich in einer höhern Sphäre zu üben wagt*. (16 871; pp. 231, 233, 234, 239, 331, 361);

Das Wahre ist gottähnlich: es erscheint nicht unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten.

Der echte Schüler lernt aus dem Bekannten das Unbekannte entwickeln und nähert sich dem Meister (i.e., that individual who has a notion of the

whole of his particular form of activity, as well as many-sided notions of the world of culture generally (pp. 194-199)).

Aber die Menschen vermögen nicht leicht aus dem Bekannten das Unbekannte zu entwickeln; denn sie wissen nicht, dass *ihr Verstand eben solche Künste ... treibt*. (9 580; partially quoted, pp. 144, 146, 150, 186);

Hat man ... eine Reihe Erfahrungen der höheren Art (i.e., experiences of moments of the world of culture generally (pp. 167-171), or of is higher life, in particular (pp. 554-605) *zusammengebracht, so übe sich alsdann der Verstand ... an denselben wie (er) nur (mag), es wird nicht schädlich, ja es wird nützlich sein* (i.e., in terms of the usefulness of the individual's knowledge for his future actions or works). ... *Es steht alsdann einem jeden frei, sie nach seiner Art zu verbinden und ein Ganzes daraus zu bilden* (i.e., preeminently with respect to his future actions or works, but also with respect to his individually-conditioned, necessarily incomplete, knowledge of the world of culture, his knowledge of wholes or the whole of his knowledge), *dass der menschlichen Vorstellungsart überhaupt mehr oder weniger bequem ... sei. Auf diese Weise wird unterschieden, was zu unterscheiden ist, und man kann die Sammlung von Erfahrungen viel schneller und reiner vermehren ...* (16 854);

Unser ganzes Geschäft ist nun, die einfachste Erscheinung als die mannigfaltigste, die Einheit als Vielheit zu denken ... (Alles) Lebendige (ist) als ein solches ... ein Vieles und mit diesen Worten glauben wir der Grundform des Denkens über diese Gegenständen genugsutun. Dieses viele in einem sukzessiv und als eine Einschachtelung (i.e., the theory of the progressive evolution of life from original germinal forms) *zu denken ist eine unvollkommene und ... dem Verstand nicht gemässe Vorstellung, aber eine Entwicklung im höheren Sinne müssen wir zugeben: das viele im einzelnen, am einzelnen, und es setzt uns nicht mehr in Verlegenheit, wenn wir uns folgendermassen ausdrücken; das untere Lebendige sondere sich vom Lebendigen, das höhere Lebendige gliedere sich am Lebendigen, und da wird ein jedes Glied ein neues Lebendige*. (JA 39 104. This characterization of understanding's conceptualization of life applies to natural life generally, but the life of the world and the higher life (das Höhere) of the world, in particular (pp. 158-188, 554-605). With respect to the latter, the moment of distinct particularity is indicated with the expression "separation" (Sonderung), the moment of relatedness, with the expression "organization" (Gliederung) — and the "new living thing" (neues Lebendige) denotes an action or work that has recreated the world of culture);

Der Lobgesang der Menschheit, dem die Gottheit so gerne zuhören mag, ist niemals verstummt, und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die durch alle Zeiten und Gegenden verteilten harmonischen Ausströmungen ... vernehmen ...

Es gibt zwei Momente der Weltgeschichte, die bald aufeinander folgen, bald gleichzeitig, ... sich an Individuen und Völkern zeigen.

Der erste ist derjenige, in welchem sich die einzelne nebeneinander frei ausbilden; dies ist die Epoche des Werdens, des Nahrens, der Künste, ... der Vernunft. Hier wirkt alles nach innen ...

Die zweite Epoche ist die des Benutzens, ... des Wissens, des Verstandes. Die Wirkungen sind nach aussen gerichtet (i.e., on the one hand, moments of the life of the world are consciously grasped in terms of their outward,

positive, conditioned or limited aspect (pp. 227-230 ff.), and on the other, this conscious knowledge results in increased worth or fruitfulness, great-

permanence (Dauer), to future actions or works in the life of the world, is useful (nützlich) — and is in this sense directed “nach aussen”); *im schönsten und höchsten Sinn gewährt dieser Zeitpunkt Dauer und Genuss unter gewissen Bedingungen* (i.e., in so far as the individual attains certainty (Gewissheit) during the performance of future actions). (16 340-341; partially quoted, p. 465 et. al.);

... jene Funktion des Verstandes, die wir wohl die höchste nennen dürfen, die Kritik nämlich, das Absondern des Echten vom Unechten. ... (Der) Einbildungskraft ist es ganz gleichgültig, wovon sie angeregt (wird), ... nicht so dem Verstande, der Vernunft. Beide haben einen entschiedenen Bezug auf die Welt; der Verstand will sich nichts Unechtes aufbinden lassen ... (16 367; partially quoted, pp. 465, 480, 485);

... man horcht nun Dialekten
Wie sich Mensch und Engel kosen,
Der Grammatik, der versteckten,
Deklinierend Mohn und Rosen.

Mag man ferner auch in Blicken
Sich rhetorisch gern ergehen
Und zu himmlischem Entzücken
Ohne Klang und Ton erhöhen.

Ton und Klang jedoch entwindet
Sich dem Worte selbstverständlich

(i.e., the “words” of conscious understanding, following pure consciousness, or as “words” that are permeated by — i.e., reflective of — the pure, living manner of God, the spirit or soul of the world (Gottes rein-lebendiger Weise), “unravel” the connections between particular moments of the life of the world, with respect to their sensual, earthly aspect, as positive, limited, outwardly determined, etc.)

Und entschiedener empfindet
Der Verklärte sich unendlich.

.....

Und nun dring ich aller Orten
Leichter durch die ewgen Kreise,
Die durchdrungen sind vom Worte
Gottes rein-lebendiger Weise.

(3 397-398; partially quoted, p. 212);

Ich will ... nicht mehr ruhen, bis mir nichts mehr Wort und Tradition, sondern lebendiger Begriff ist. (11 388; p. 356);

...dein Verstand (erhält) dich wach ...
Mit frischem Blick bemerke freudig
Und wandle, sicher wie geschmeidig,
Durch Auen reichbegabter Welt.

.....

Und war es endlich dir gelungen,
Und bist du vom Gefühl durchdrungen:
Was fruchtbar ist, allein ist wahr —

Du prüfst das allgemeine Walten ...
(1 515; pp. 482, 484 et. al.)

As also indicated in Chapter Six (pp. 363-366), however, and again in the discussion of falsity in the present chapter (pp. 363-366), abstracted from acting as a whole in present and future cases, from the continuing creation of true or perfect works manifesting the principle of wholeness, from doing what is fitting at particular moments in an unending development, unceasing performance of duty, satisfaction of conscience, attainment of certainty or conviction, and so forth; abstracted in particular from the exertion of the other mental faculties and reason's constant guidance (both with regard to creative acts themselves and the true or living knowledge arising through such activity (pp. 354-363)); abstracted, in short, from the principle of wholeness — the understanding delivers only empty abstractions, false or non-living notions, mere "words;" or the preceding determinations of the understanding's functioning are *only* ideal determinations:

Seelenleiden, ... sie zu heilen vermag der Verstand nichts, ... entschlossene Tätigkeit hingegen alles. (8 304-305; see context, p. 474);

Wahre Überzeugung geht vom Herzen aus, das Gemüt, der eigentliche Sitz des Gewissens, richtet über das Zulässige und Unzulässige weit sicherer als der Verstand, der gar manches einsehen und bestimmen wird ohne den rechten Punkt zu treffen.

... (Man vermag) sich von Leiden und Dulden nur durch ein Streben und Tun zu erholen ...

... Äusseres (und) inneres (bleiben) unablässig im Konflikt ... und ... man (muss) ... deshalb ... täglich solchen Kampf ... bestehen. (21 788; pp. 431, 442; larger context, p. 439);

... er wird ein doppelt Unendliches gewahr, an den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse, an sich selbst aber die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht.

... *Wie wenige fühlen sich (aber) von dem begeistert, was eigentlich nur dem Geist erscheint.* ...

Leider findet man ... bei denen, die sich dem Erkennen, dem Wissen ergeben, selten eine wünschenswerte Teilnahme. *Dem Verständigen, auf das Besondere Merkenden, genau Beobachtenden, Auseinandertrennenden ist gewissermassen (i.e., 'in a sense' and 'relative to his conscience (g) or to certainty (Gewissheit)') das zur Last was aus einer Idee kommt und auf sie zurückführt. Er ist in seinem Labyrinth auf eine eigene Weise zu Hause, ohne dass er sich um einen Faden bekümmerte* ... (17 11-12; partially quoted, pp. 52, 210, 347, 349, 352, 366, 396, 422, 477);

Wer sich vor der Idee scheut, hat auch zuletzt den Begriff nicht mehr. (17 700; pp. 357, 364, 480);

Ein grosses Übel ... überall entsteht daher, dass Menschen, die kein Ideenvermögen haben, zu theoretisieren sich vermessen, weil sie nicht begreifen, dass noch so vieles Wissen hiezu nicht berechtigt. Sie gehen im Anfange wohl mit einem löblichen Menschenverstand zu Werke, dieser aber hat seine Grenzen, und wenn er sie überschreitet, kommt er in Gefahr, absurd zu werden. Des Menschenverstandes angewiesenes Gebiet und Erbteil ist der Bezirk des Tuns und Handelns. Tätig wird er sich selten verirren ... (9 579-580; pp. 364, 441);

Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sin-
nen, jedes Sin-
nen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, dass wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren. Dieses aber mit Bewusstsein, mit Selbstkenntnis, mit Freiheit ... zu tun und vorzunehmen, eine solche Gewandtheit ist nötig, wenn die Abstraktion, vor der wir uns fürchten, unschädlich und das Erfahrungsergebnis, das wir hoffen, recht lebendig und nützlich werden soll. (16 11; pp. 83, 358, 362-363, 364, 448-449, 481);

... haben die Menschen überhaupt gewöhnlich nur den Begriff vom Neben- und Miteinander, nicht das Gefühl vom In- und Durcheinander, denn man begreift nur, was man selbst machen kann, und man fasst nur, was man selbst hervorbringen kann. (19 462; pp. 239, 357, 365, 397, 442-443, 448);

Zu einer gewissen gleichen fortdauernden Gegenwart brauchen wir nur Verstand, und wir werden auch nur zu Verstand (i.e., in so far as an individual ceases to act as a whole, perform what is fitting at particular moments:), so dass wir das Ausserordentliche, was jeder gleichgültige Tag von uns fordert, nicht mehr sehen und, wenn wir es erkennen, doch tausend Entschuldigungen finden, es nicht zu tun. (7 464; partially quoted, p. 485);

Die Menschheit ist bedingt durch Bedürfnisse. Sind diese nicht befriedigt, so erweist sie sich ungeduldig; sind sie befriedigt, so erscheint sie gleichgültig. Der eigentliche Mensch bewegt sich also zwischen beiden Zuständen, und seinen Verstand ... wird er anwenden, seine Bedürfnisse zu befriedigen ... Beschränkt sich dieses in die nächsten und notwendigsten Grenzen, so gelingt es ihm auch. *Erheben sich aber die Bedürfnisse, treten sie aus dem Kreise des Gemeinen heraus* (i.e., to the life of the ideal world of culture), *so ist der Gemeinverstand nicht mehr hinreichend* (i.e., the understanding alone is no longer adequate), *er ist kein Genius mehr* (i.e., for the true "Genius" — or "Genie" is found only in terms of acting as a whole), *die Region des Irrtums ist der Menschheit aufgetan*. (9 568-569);

Der Verstand reicht zu (der Natur) nicht hinauf, der Mensch muss fähig sein, sich zur höchsten Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in (sittlichen) Urphänomenen ... offenbaret, hinter denen sie sich hält und die von ihr ausgehen.

Die Gottheit aber ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werdenden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und

Erstarrten. ... (Der) Verstand (hat es) mit dem Gewordenen, Erstarrten (zu tun) ... (24 316; pp. 364, 466);

... man vereinzelt das Zusammengehörige durch zersplitternden Unverstand (i.e., one does not conceive the immanent relations of particular moments of the life of the world), bemüht sich, nahverwandte Erscheinungen zu sondern, jeder ein eigen Gesetz unterzulegen, woraus sie zu erklären sein soll (i.e., in fact, each moment of the life of the world is a particular manifestation of the law or principle of wholeness, but cannot be perceived or known as such a manifestation apart from its relations to other moments). (16 897);

Der Fehler schwacher Geister ist, dass sie im Reflektieren sogleich vom Einzelnen ins Allgemeine gehen, anstatt dass man nur in der Gesamtheit (i.e., the wholeness of the particular object observed, as well as its relations to the whole of culture — but also the wholeness of the observing individual's inner life) das Allgemeine suchen kann. (9 646; pp. 443-444);

Die Reflexion führt darum so leicht aufs Unrichtige, aufs Falsche, weil sie eine einzelne Erscheinung, eine Einzelheit, ein Jedesmaliges zur Idee erheben möchte ... (22 436);

... Jarno, ein Mann, dessen heller Verstand von gegenwärtigen Dingen ein richtiges strenges Urteil fällt, dabei aber den Fehler hatte, dass er diese einzelnen Urteile mit einer Art von Allgemeinheit aussprach, da doch *die Aussprüche des Verstandes eigentlich nur einmal und zwar in dem bestimmtesten Falle gelten* (i.e., at this particular moment in an individual's development, and as a function of his pure consciousness following the performance of this particular true or perfect action), *und schon unrichtig werden, wenn man sie auf den nächsten anwendet*. (7 306; pp. 369, 448)

In particular, abstracted from the simultaneous exertion of all the mental faculties in a *series* of true or perfect actions, i.e., from the ideal development of all the faculties simultaneously (pp. 460-461, 475-476), the potential inborn strength of a given individual's understanding will be undeveloped, his understanding a "Halbvermögen," "Unverstand":

Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet; die Vernunft des Menschen stellt sich zwischen beide, und weiss sie zu beherrschen ... Wehe dem, der sich ... gewöhnt, in dem Notwendigen etwas Willkürliches finden zu wollen, der dem Zufälligen eine Art von Vernunft zuschreiben möchte ... Heisst das etwas weiter, als seinem eignen Verstande entsagen ... (7 75; fuller context, p. 479);

... wer doch öfters so verständig wäre, sein Glück brauchen zu können, und so glücklich, dass er seinen Verstand ganz anwenden könnte. (18 626);

Lessing war der höchste Verstand, und nur ein ebenso grosser konnte von ihm wahrhaft lernen. Dem Halbvermögen war er gefährlich. (24 142; p. 271);

Ein Unterschied, der dem Verstand nichts gibt, ist kein Unterschied. (9 518);

Freilich ist er zu preisen, der Mann, dem in reiferen Jahren
Sich der gesetzte Verstand aus solchem Frohsinn entwickelt,
Der im Glück wie im Unglück sich eifrig und tätig bestrebt;
Denn das Gute bringt er hervor und ersetzt den Schaden. (3 169);

... man vereinzelt das Zusammengehörige durch zersplitternden Unverstand, bemüht sich, nahverwandte Erscheinungen zu sondern, jeder ein eigen Gesetz unterzulegen, woraus sie zu erklären sein soll. (16 897; p. 492);

... die Menschen vermögen nicht leicht aus dem Bekannten das Unbekannte zu entwickeln, denn sie wissen nicht, dass ihr Verstand eben solche Künste ... treibt. (9 580; fuller context, p. 488);

Wenn du nicht irrst, kommst du nicht zu Verstand! (5 389; error or falsity is the precondition of all true or perfect actions, or all true or perfect actions remain limited or conditioned, and in this sense false (pp. 428-431); in particular, the understanding in its undeveloped state is false, but the individual can “come to understanding,” i.e., develop his understanding, through the performance of true or perfect actions (— that are limited or conditioned, i.e., as such, false));

Zum Lichte des Verstandes *können* wir immer gelangen ... (7 277; p. 115);

Man hat sich lange mit der Kritik der Vernunft beschäftigt; ich wünschte eine Kritik des Menschenverstandes. Es wäre eine wahre Wohltat fürs Menschengeschlecht, wenn man dem Gemeinverstand bis zur Überzeugung nachweisen könnte, wie weit er reichen kann, und das ist gerade so viel, als er zum Erdenleben vollkommen bedarf (i.e., a criticism of the understanding, i.e., determination of its ideal function and significance in the perfection of individual existence or the attainment of conviction (Überzeugung), would help others to perfectly use their understanding — and such a criticism would be a true action (wahre Tat), since conversely, all true actions reflect such a criticism). (9 650; p. 485);

... ich (schelte) mich ..., dass ich hier nicht so tätig wie dort bin. Zu einer gewissen gleichen fortdauernden Gegenwart brauchen wir nur Verstand, und wir werden auch nur zu Verstand ...(7 464, pp. 485, 491)

Moreover, as was also indicated in the preceding discussion of reason (pp. 468-471) and developed length in Chapter Six (pp. 366-376), even when the individual's knowledge is true or living, when the understanding's notions emerge out of pure consciousness, even when the understanding is guided by reason, or when the former

is developed in accordance with Goethe's ideal of the simultaneous development of all the mental faculties, the totality of the understanding's determinations remain on the one hand the individually-conditioned knowledge of a particular individual at only a particular moment of his development, and on the other, severed or separated from each other in the understanding's conscious reflection, and in both respects limited, incomplete, a patchwork, only immanently a whole — thus circumscribed by the individual's belief, hope or anticipation, of value essentially only with respect to the greater significance or worth such knowledge lends to future true or perfect actions, a necessary, but limited moment in the individual's development (all of which being equivalent to the fact that the understanding must *continually* be guided by reason). Or the single true or perfect work, the whole of these works, the ideal world of culture, as well as the wholes of the works of a single form of activity and of the life and works of a single individual, remain always ultimately incommensurable to the understanding (pp. 67-70, 87-92, 144-146, 376-395):

Mit solchem Büchlein ... ist es wie mit dem Leben selbst: es findet sich in dem Komplex des Ganzen Notwendiges und Zufälliges, Vorgesetztes und Angeschlossenes ..., wodurch es eine Art von Unendlichkeit erhält, die sich in verständige und vernünftige Worte nicht durchaus fassen noch einschliessen lässt. (21 880; p. 471 and earlier);

Das Dämonische (i.e., as noted on p. 471, the element of particularity, limitation, etc., attaching to every moment of the world of culture) ... ist dasjenige, was durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen ist. (24 469; p. 471);

In der Poesie ist durchaus etwas Dämonisches ..., bei der aller Verstand und alle Vernunft zu kurz kommt, und die daher auch so über alle Begriffe wirkt. (24 472; pp. 299, 381, 471);

Ein echtes Kunstwerk bleibt ... für unsern Verstand immer unendlich; es wird angeschaut, empfunden; es wirkt, es kann aber nicht eigentlich erkannt, viel weniger sein Wesen, sein Verdienst mit Worten ausgesprochen werden. (13 162; pp. 63, 69);

... je inkommensurabler und für den Verstand unfasslicher eine poetische Produktion, desto besser. (24 636; pp. 69, 300);

Zuversicht und Ergebung seien die echte Grundlage jeder besseren Religion, Unterordnung unter einen höheren, die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begreifen, eben weil er höher als unsere Vernunft und unser Verstand ist. (23 49; pp. 304, 471);

Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder grosser Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat, steht in niemandes Gewalt und ist über aller irdischen Macht erhaben. — Der gleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten ... (Der Mensch gibt sich dieser Produktivität) bewusstlos (hin) ...

Sodann gibt es eine Produktivität anderer Art, die schon eher irdischen Einflüssen unterworfen ist und die der Mensch schon mehr in seiner Gewalt hat, obgleich er auch hier immer noch sich vor etwas Göttlichem zu beugen Ursache findet. (24 678-679; see the larger context and comments to this passage, pp. 70-71 and p. 483);

Wir haben das unabweichliche, täglich zu erneuernde, grundernstliche Bestreben, das Wort mit dem Empfundenen, Geschauten, Gedachten, Erfahrenen, Imaginierten, Vernünftigen möglichst unmittelbar zusammen-treffend zu erfassen. — Jeder prüfe sich, und *er wird finden, dass dies viel schwerer sei, als man denken möchte* ... (9 589; pp. 467-468, 479, 485 and earlier);

Er hat's hervorgebracht, weiss selbst nicht recht wie, aber mit dem Bewusstsein dass er es recht gemacht habe. (21 993; p. 485 and earlier);

Die Worte sind gut, sie sind aber nicht das Beste. Das Beste wird nicht deutlich durch Worte. Der Geist, aus dem wir handeln, ist das Höchste. Die Handlung wird nur vom Geiste begriffen und wieder dargestellt. Niemand weiss, was er tut, wenn er recht handelt ... (Aber) wo die Worte fehlen, spricht die Tat. (7 533; pp. 75, 91, 107, 110, 111, 128, 130, 195, 336, 366);

... ein Leben voll Tätigkeit und Übung kaum hinreicht unsre Kenntnis auf den höchsten Punkt der Reinheit zu bringen. Und doch wäre nur diese Sicherheit und Gewissheit die Dinge für das zu nehmen was sie sind, selbst die besten Sachen einander subordinieren zu können, jedes im Verhältnisse zum andern zu betrachten der grösste Genuss nach dem wir im Kunst- wie im ... Lebenssinne streben sollten. (19 45; pp. 164, 211, 238, 348, 356, 362, 366, 375, 378);

Wir würden unser Wissen nicht für Stückwerk erklären, wenn wir nicht einen Begriff von einem Ganzen hätten. (9 645; pp. 347, 349, 370, 372);

Beim Glauben ... komme alles darauf an, dass man glaube ... Der Glaube sei ein grosses Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein ... übermächtiges und unerforschliches Wesen ... Der Glaube sei ein heiliges Gefäss, in welches ein jeder sein Gefühl, seinen Verstand ..., so gut als er vermöge, zu opfern bereit stehe. Mit dem Wissen sei es gerade das Gegenteil; es komme gar nicht darauf an, dass man wisse, sondern was man wisse, wie gut und wie viel man wisse ... Das Wissen fange vom einzelnen an, sei endlos und gestaltlos, und könne niemals ... zusammengefasst werden, und bleibe also dem Glauben geradezu entgegengesetzt. (10 671; pp. 215, 221, 339, 369, 371, 374, 378);

... bei der Unmittelbarkeit göttlicher Gefühle in uns (kann) der Fall gar leicht eintreten, dass das Wissen als Stückwerk ... erscheinen muss ... Versuchen wir von beiden Seiten vorzudringen, nur halten wir zugleich die Grenzen streng auseinander! ... Wo das Wissen genügt, bedürfen wir freilich des Glaubens nicht, wo aber das Wissen seine Kraft nicht bewährt oder ungenügend erscheint, sollen wir auch dem Glauben seine Rechte nicht streitig machen. Sobald man nur von dem Grundsatz ausgeht, dass Wissen und Glauben nicht dazu da sind, um einander aufzuheben, sondern um einander zu ergänzen so wird schon überall das Rechte ausgemittelt werden. (22 679-680; pp. 371, 371-372, 373, 374);

... im Wissen sowohl als in der Reflexion kein Ganzes zusammengebracht werden kann ... (Wir) haben ... diese (Ganzheit) nicht im allgemeinen ... zu suchen, sondern ... in jedem einzelnen Behandelten ...

Um aber einer solchen Forderung sich zu nähren, so müsste man keine der menschlichen Kräfte ... ausschliessen. (16 332-333; pp. 445-446 et. al.; see the comments and fuller context of this passage on p. 82, as well as pp. 445-446);

Wenn die Hoffnungen sich verwirklichen, dass die Menschen sich mit allen ihren Kräften, mit Herz und Geist, mit Verstand und Liebe vereinigen und voneinander Kenntnis nehmen, so wird sich ereignen, woran jetzt noch kein Mensch denken kann. (17 771-772; pp. 209, 377 and earlier; see the comments on p. 377, f. 96);

Hoffnung beschwingt Gedanken, Liebe Hoffnung ... (1 491; p. 209);

... gar vieles nebeneinander bestehen kann und muss, was sich wechselseitig verdrängen möchte; der Weltgeist ist toleranter, als man denkt. (21 686; pp. 178, 221, 332, 338, 342, 366, 373, 378, 446);

Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, lässt sich niemals von uns direkt erkennen: wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen. (17 639; pp. 186, 239, 329, 337, 338, 379-380 et. al.);

Bilden wohl kann der Verstand, doch der tote kann nicht beseelen,
Aus dem Lebendigen quillt alles Lebendige nur.

(2 535; pp. 356, 363, 364; as to the understanding's role in the individual's development, see pp. 500-502);

Und wenn wir unterschieden haben,
Dann müssen wir lebendige Gaben
Dem Abgesonderten wieder verleihn
Und uns eines Folge-Lebens erfreun. (1 526; pp. 356, 362);

Es wird so viel von Erziehung besprochen und geschrieben, und ich sehe nur wenig Menschen, die den einfachen aber grossen Begriff, der alles andere in sich schliesst, fassen und in die Ausführung übertragen können. (7 129; pp. 195, 345, 358);

Sobald wir einen Gegenstand in Beziehung auf sich selbst und in Verhältnis mit andern betrachten ..., so werden wir mit einer ruhigen Aufmerk-

samkeit uns bald von ihm, seinen Teilen, seinen Verhältnissen einen ziemlich deutlichen Begriff machen können. ... Wissen wir in Handlungen diese Erkenntnisse auf uns zu beziehen, so verdienen wir klug genannt zu werden. (16 845; pp. 234, 235, 237, 358);

... Erkenntnis ..., die ihm in der Folge ... seine Tätigkeit erleichtert. (7 447; fuller context, pp. 353, 358, 361);

... die Menschen treffen viel mehr zusammen in dem, was sie tun als in dem, was sie denken. (19 361; p. 378);

Die Herrlichkeit (der) Haupt- und Grundbegriffe erscheint nur dem Gemüt, auf welches sie ihre unendliche Wirksamkeit ausüben ... (10 348; p. 359, 363);

Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes ... uns der Vorstellung nicht erwehren, dass dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege ... Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse. Wir erdreisten uns und wagen auch Ideen; *wir bescheiden uns und bilden Begriffe* ...

Hier treffen wir nun auf die eigene Schwierigkeit, die nicht immer klar ins Bewusstsein tritt, dass zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt scheint, die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht. Demungeachtet bleibt unser ewiges Bestreben, diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl ... zu überwinden. ...

Die Schwierigkeit, Idee und Erfahrung miteinander zu verbinden, erscheint sehr hinderlich ...; in der Idee (ist) Simultanes und Sukzessives innigst verbunden, auf dem Standpunkt der Erfahrung hingegen immer getrennt ... Der Verstand kann nicht vereinigt denken, was die Sinnlichkeit ihm gesondert überlieferte, und so bleibt der Widerstreit zwischen Aufgefasstem und Ideiertem immerfort unaufgelöst. (i.e., for the understanding alone, or for the understanding's knowledge or experience of the world; but the opposition can be resolved in activity:) Deshalb wir uns denn billig zu einiger Befriedigung in die Sphäre der Dichtkunst flüchten ...

So schauet mit bescheidnem Blick

(i.e., the "modest view" of the understanding's notions ("wir bescheiden uns und bilden Begriffe"))

Der ewigen Weberin Meisterstück,
Wie ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein hinüber herüber schiessen,
Die Fäden sich beegnend fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.
Das hat sie nicht zusammen gebettelt,
Sie hat's von Ewigkeit angezettelt;

Damit der ewige Meistermann

Getrost den Einschlag werfen kann. (16 872-873; pp. 102, 103, 195, 345, 359-360, 364, 366, 369-370, 373, 376, 378, 443, 444, 445, 497)

Both with respect to the exertion of the understanding in the creative act and its fashioning of true or living knowledge subsequent to that act, the understanding is

considered by Goethe to be controlled or guided by reason (pp. 479, 480, 482, 484, 486, 490, 493). But conversely, reason is just as much in his view controlled or guided by the understanding — namely, in the sense that it is directed by the understanding to the concrete particularity (Besonderheit, Bestimmtheit, Einzelheit) of each and every moment of the ideal world of culture; or more generally, to the sphere of particularity, i.e., *tyche*, accident, conditionality or temporality, the earthly sphere (das Irdische), in which the life of the world is manifest or immanent. For it is the understanding, as we have seen, that ideally grasps, as a whole, the particular multiplicity of every individual's inborn and acquired individuality, in so far as it simultaneously grasps the particular facets of particular actions or works (pp. 480-484); the understanding, which ideally determines that each particular work is a "second self," true or perfect, that what is fitting (das Gehörige) or an individual's duty has been performed, certainty or conviction attained, at particular moments in the unending development of every individual (pp. 484-486); the understanding, finally, which develops the necessarily particular true or living knowledge of each particular individual, his individually-conditioned notions of the ideal world of culture (pp. 486-497). In this way, it can be said further that the understanding has control (Herrschaft) over the sphere of particularity or the real or earthly sphere, over that which has not yet been organized into wholeness, is not yet true or perfect, has not yet been creatively recreated or taken up as a living moment into the life of the world. Or, in other words, the mediation of reason between the inner life and the life of the world, *daemon* and *tyche*, accident and necessity, reality and ideality, conditionality and unconditionality, limitation and unlimitedness (pp. 471-473), is necessarily concretized, affixed to particular aspects of the real, temporal world, by the functioning of the understanding (whereby it remains conversely true that this grasping by the understanding of the sphere of particularity is universalized, infused with the necessity of the principle of wholeness, directed to the ideal life of the world immanent in the real world, through the exertion of reason):

... der Mensch scheint nur sich zu gehorchen, sein eigenes Wollen walten zu lassen, seinem Triebe zu frönen, und doch sind es Zufälligkeiten, die

sich unterscheiden Fremdartiges, was ihn von seinem Wege ablenkt ... (Hier) treibt Tüche ... ihr Spiel ... Nun kommen wir in Gefahr, uns in der Betrachtung zu verlieren ... Daher will das rasche Eintreten der zwei letzten Zeilen (i.e., of the stanza "Liebe" in 'Urworte-Orphisch' ("Gar manches Herz verschwebt im Allgemeinen, / Doch widmet sich das edelste dem Einen," i.e., the principle of wholeness) uns einen entscheidenden Wink geben, wie man allein diesem Irrsal entkommen und davor lebenslänglich Sicherheit gewinnen möge.

Denn nur zeigt sich erst, wessen der Dämon fähig sei; er, der selbständige, selbstsüchtige, der mit unbedingtem Wollen in die Welt griff und nur mit Verdruss empfand, wenn Tüche da oder dort in den Weg trat, er fühlt nun, dass er nicht allein durch Natur bestimmt und gestempelt sei; jetzt wird er in seinem Innern gewahr, dass er sich selbst bestimmen könne, dass er den durchs Geschick ihm zugeführten Gegenstand nicht nur gewaltsam ergreifen, sondern auch sich aneignen und, was noch mehr ist, ein zweites Wesen eben wie sich selbst mit ewiger, unzerstörlicher Neigung umfassen könne. (2 618-619; pp. 9, 20, 32, 36, 38-39, 61, 89, 94, 328, 415, 416, 484);

Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet; die Vernunft des Menschen stellt sich zwischen beide, und weiss sie zu beherrschen; sie behandelt das Notwendige als den Grund ihres Daseins; das Zufällige weiss sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen, und nur, indem sie fest und unerschütterlich steht, verdient der Mensch ein Gott der Erde genannt zu werden. Wehe dem, der sich ... gewöhnt, in dem Notwendigen etwas Willkürliches finden zu wollen, der dem Zufälligen eine Art von Vernunft zuschreiben möchte ... *Heisst das etwas weiter, als seinem eignen Verstande entsagen ...?* (7 75; pp. 466-467, 472, 479, 492 et. al.);

Wer wagt, ein Herrschendes zu leugnen, das
Sich vorbehält, den Ausgang unsrer Taten
Nach seinem einzgen Willen zu bestimmen?
Doch wer hat sich zu seinem hohen Rat
Gesellen dürfen? Wer Gesetz und Regel,
Wonach es ordnend spricht, erkennen mögen?
*Verstand empfangen wir, uns mündig selbst
Im irdschen Element zurechtzufinden,
Und was uns nützt, ist unser höchstes Recht.*
(6 341; pp. 105, 107, 227, 361);

Es wäre eine wahre Wohltat fürs Menschengeschlecht, wenn man dem Gemeinverstand bis zur Überzeugung nachweisen könnte, wie weit er reichen kann, und das ist gerade so viel, als er zum Erdenleben vollkommen bedarf. (9 650; pp. 485, 493);

Die Menschheit ist bedingt durch Bedürfnisse. ... (Seinen) Verstand ... wird (der Mensch) anwenden, seine Bedürfnisse zu befriedigen ... (9 568; fuller context, p. 491);

Es geschieht nichts Unvernünftiges das nicht Verstand ... wieder in die Richte brächten ... (9 569);

... der tätige Kuppler Verstand ... will auf seine Weise das Edelste mit dem Gemeinsten vermitteln. (17 694);

Die Vernunft ist auf das Werdende, der Verstand auf das Gewordene (i.e., the true or perfect works of others as requiring an individual's animation, creative recreation (pp. 158-159, 162-171)) angewiesen; jene bekümmert sich nicht: wozu? dieser fragt nicht: woher? Sie erfreut sich am Entwickeln; er wünscht alles festzuhalten, damit er es nutzen könne. (9 571; p. 481);

Der Verstand reicht zu ihr nicht hinauf, der Mensch muss fähig sein, sich zur höchsten Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in (sittlichen) Urphänomenen ... offenbart, hinter denen sie sich hält und die von ihr ausgehen.

Die Gottheit aber ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werdenden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten. Deshalb hat auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun; der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten, dass er es nutze. (24 316; pp. 364, 466, 491);

(Der Verstand) ... ist etwas sehr Brauchbares und Nützliches, die Vernunft aber erhebt und nähert sich der Gottheit; sie vernachlässigt und verachtet oft die Vorteile des Verstandes ... (22 614; partially quoted, pp. 466, 473);

Unser Verstand ist noch so beschränkt, dass wir gewisse Gegenstände bloss a posteriori annehmen und darauf bauen müssen ... (23 153);

Der Wert eines Versuchs besteht vorzüglich darin, dass er ... unter gewissen Bedingungen ... (steht). Wir bewundern mit Recht den menschlichen Verstand, wenn wir ... die Kombinationen ansehen, die er zu diesem Endzwecke gemacht hat ... (16 848. This passage applies explicitly to the certain conditions of scientific experiments; but it applies implicitly as well to the conditions of all certain — true or perfect — actions or works (as to "Versuch" in this sense, see. pp. 134-135, 201-202));

Das reine Phänomen ...

... (Hier) wird nicht nach Ursachen gefragt, sondern nach Bedingungen, unter welchen die Phänomene erscheinen ...

Eigentlich möchte diese Arbeit nicht spekulativ genannt werden, denn es sind am Ende doch nur ... die praktischen und sich selbst rektifizierenden Operationen des gemeinen Menschenverstandes ... (16 871; p. 487);

Zu einer gewissen ... Gegenwart brauchen wir ... Verstand ... (7 464; pp. 485, 491, 493);

... die Aussprüche des Verstandes (gelten) eigentlich nur einmal, und zwar in dem bestimmtesten Falle ... (7 306; pp. 369, 448, 492)

From this perspective, it is the *understanding*, or the understanding's true or living notions — and in particular, its notion of an unending development in relation to the world of culture (pp. 476-478 et. al.) — which control that development: namely,

as the individually-conditioned development of this particular individual, as obtaining for particular limited or conditioned moments (Augenblicke) of his inner life and relations with the world:

Bilden wohl kann der Verstand ... (2 535; pp. 356, 363, 364, 496);

Der Begriff ... bringt den Inhalt mit und ist selbst das Werkzeug der Bildung. (10 347-348; pp. 346, 349, 359);

Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, dass wir äusserlich bedingt sind ..., uns aber jedoch die höchste Freiheit übrig geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen ...

Dies ist bald gesagt und geschrieben, steht aber auch nur als Aufgabe vor uns, deren Auflösung wir unsre Tage durchaus zu widmen haben. Jeder Morgen ruft zu: das Gehörige zu tun ... (21 819-820; pp. 477 et. al.);

... er (wird) ein doppelt Unendliches gewahr, an den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse, an sich selbst aber die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht. (17 11; pp. 422, 477, 490 et. al.);

Alle Menschen guter Art empfinden bei zunehmender Bildung, das sie auf der Welt eine doppelte Rolle zu spielen haben, eine wirkliche und eine ideelle, und in diesem Gefühl ist der Grund alles Edlen aufzusuchen. Was uns für eine wirkliche zugeteilt sei, erfahren wir nur allzu deutlich; was die zweite betrifft, darüber können wir selten ins klare kommen. Der Mensch mag seine höhere Bestimmung auf Erden oder Himmel, in der Gegenwart oder Zukunft suchen, so *bleibt er deshalb* (i.e., *precisely because* he can conceive his determination in life *either* really or ideally; or *until* he consciously conceives it as *both* real and ideal determination) *doch innerlich einem ewigen Schwanken, von aussen einer immer störenden Einwirkung ausgesetzt, bis er ... den Entschluss fasst, zu erklären, das Rechte sei das was ihm gemäss ist.* (10 507-508; partially quoted, pp. 160, 211);

Jeder Mensch findet sich von den frühesten Momenten seines Lebens an, erst unbewusst, dann halb, endlich ganz bewusst, immerfort bedingt, begrenzt in seiner Stellung. ...

Sogar der Besonnenste ist im täglichen Weltleben genötigt, klug für den Augenblick zu sein. (i.e., the individual is "klug für den Augenblick," in so far as he grasps the particularity, conditionality or restriction of the moment and *does* what is fitting at that moment; but his further activity depends on the true or living notions he develops subsequent to his creative activity in the particular case:) Selten weiss er sicher, wohin er sich in der Folge zu wenden und was er eigentlich zu tun ... habe.

Glücklicherweise sind alle diese Fragen durch euren unaufhaltsam tätigen Lebensgang beantwortet. Fahrt fort in unmittelbarer Beachtung der Pflicht des Tages und prüft dabei die Reinheit eures Herzens und die Sicherheit eures Geistes. Wenn ihr sodann in freier Stunde aufatmet und

euch zu erheben Raum findet, so gewinnt ihr auch gewiss eine richtige Stellung gegen das Erhabene, dem wir uns auf jede Weise verehrend hinzugeben, jedes Ereignis mit Ehrfurcht zu betrachten und eine höhere Leitung darin zu erkennen haben. (8 456-457; pp. 5, 22, 26, 35, 213, 230, 368, 373, 375, 411, 412, 418, 429);

Tätig zu sein ... ist des Menschen erste Bestimmung, und alle Zwischenzeiten, in denen er auszuruhen genötigt ist, sollte er anwenden, eine deutliche Erkenntnis der äusserlichen Dinge zu erlangen, die ihm in der Folge abermals seine Tätigkeit erleichtert. (7 447; p. 497 et. al.);

Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen
Wenn dein Verstand dich wach erhält.
(1 515; pp. 482, 484, 489 et. al.)

But though the understanding in this way can be said to have control over the sphere of particularity, i.e., consciously grasps the particularity of the inner life and the life of the world in terms of the particular development of every individual, it itself provides neither the concrete particularity of the inner life nor that of an individual's knowledge of the world — but rather depends in its functioning upon the data delivered to it by sensation and the imagination. Or, like reason (p. 473), the understanding, in and of itself, is a formal faculty — the concrete content with which it and reason deal being provided by the senses and the imagination:

Die Phantasie ... legt dem Verstand die Welt-Anschauung vor, unter der Form der Erfahrung ...
... Der ... Menschen-Verstand ruht auf der Sinnlichkeit ... (21 211; p. 481);

Unser Verstand ist ... so beschränkt, dass wir gewisse Gegenstände bloss a posteriori annehmen und darauf bauen müssen ... (23 153; p. 500);

... mir scheint nichts nötiger als äussere sinnliche Anregung, damit ich mich nicht ins Abstrakte ... verliere. (21 544);

Der Mensch ist genugsam ausgestattet zu allen wahren irdischen Bedürfnissen, wenn er seinen Sinnen traut ... (9 650);

Es gibt ... wenige Menschen, die eine Phantasie für die Wahrheit des Realen besitzen ... (24 166; pp. 396, 431);

In Schriften über (Kunst) muss der Verstand sprechen, damit der Verständige auch ohne die Gegenstände zu sehen, sich daraus was abnehmen könne. Die Gegenwart ist es alsdann, die zu den Sinnen spricht, die Einbildungskraft erregt, das Gemüt rührt ... (21 181);

Zum Lichte des Verstandes können wir immer gelangen, aber die Fülle des Herzens kann uns niemand geben. (7 277; pp. 115, 493);

... das Herz (hat) Geheimnisse ..., wovon der Verstand nichts weiss ... (22 154; p. 115);

Verstand und Vernunft sind ein formelles Vermögen, das Herz liefert den Gehalt, den Stoff. (22 581; partially quoted, p. 473)

C. SENSATION (SINNlichkeit)

With regard to the senses then, the *outer senses* (Sinnen, äusserer Sinn) receive stimuli, impressions (Eindrücke), from the outer world generally, sense (empfindet, wird gewahr), perceive (wird gewahr, schaut), experience (vernimmt) or represent (sich vorstellt) particular aspects of the real, temporal world (these sensual data giving rise then to conscious knowledge of the outer world generally, in so far as they are consciously grasped by the understanding (p. 457)) — but they do so ideally in Goethe's view with regard to concrete moments of the world of culture in particular: the individual's own true or perfect works and the immanently related true or perfect works of others. The outer senses, in other words, are ideally concerned in Goethe's thinking with concrete manifestations of the principle of wholeness, and ultimately, of the spirit or soul of the world — and thereby provide the basis of all true or living knowledge of the life of the world:

Man kann den Idealisten alter und neuer Zeit nicht verargen, wenn sie ... lebhaft auf Beherzigung des Einen dringen, woher alles entspringt und worauf alles wieder zurückzuführen wäre. ... Allein *wir verkürzen uns* an der andern Seite wieder, *wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserm äussern ... Sinn verschwindende Einheit zurückdrängen.*

Wir Menschen sind auf Ausdehnung und Bewegung angewiesen; diese beiden allgemeinen Formen sind es, in welchen sich alle übrigen Formen, besonders die sinnlichen offenbaren. Eine geistige Form wird aber keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt, vorausgesetzt, dass ihr Hervortreten eine wahre Zeugung, eine wahre Fortpflanzung sei. (8 497-498; partially quoted, pp. 144, 205);

Der Mensch ist genugsam ausgestattet zu allen *wahren* irdischen Bedürfnissen, wenn er seinen Sinnen traut ... (9 650; p. 502);

Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält.

Mit frischem Blick bemerke freudig
Und wandle, sicher wie geschmeidig,
Durch Auen reichbegabter Welt.
(1 515; pp. 464, 468, 482, 484, 489, 502 et. al.);

Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, lässt sich niemals von uns direkt erkennen: wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben ... (17 639; pp. 142, 143, 145, 149, 153, 174, 186, 239, 329, 337, 338, 379-380, 496);

Streng genommen kann ich von Gott doch weiter nichts wissen, als wozu mich der ziemlich beschränkte Gesichtskreis von sinnlichen Wahrnehmungen ... berechtigt ... (22 679);

... den Eindruck ..., den (lebendig existierende Dinge) sowohl einzeln als in Verbindung mit andern auf uns machen, ... nennen wir wahr ... (16 843; pp. 141, 173, 186, 328, 337);

... ich darf nur Augen haben, um zu sehen, so kann ich die Verhältnisse entdecken, ich bin sicher, dass innerhalb eines kleinen Zirkels eine ganze wahre Existenz beschlossen ist. (19 45; pp. 140, 145, 202, 238, 328, 329);

Das, was uns umgibt, erhält dadurch ein Leben, (dass) wir ... es in geistiger, liebevoller ... Verknüpfung (sehen) ... (10 452; pp. 169, 185, 337, 356, 363);

... pflege ich auf Ideen, denen keine sinnliche Wahrnehmung zugrunde liegt, keinen ausschliessenden Wert zu legen. (22 679; p. 364);

... Ideen, die eines festen Fundaments in der Sinnenwelt entbehren, ... für mich keine Überzeugung mit sich führen ... (22 673);

Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff durch Vermählung mit der Idee zu beleben, ist die schönste Bürgschaft unseres übersinnlichen Ursprungs. Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren ... Erscheinungen, hebt doch den Blick ... zum Himmel auf, ... weil er es tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei ... (23 32; pp. 154, 159, 168, 209, 221, 267, 330, 342-343, 378-379);

Wir leben in einer Zeit, wo wir uns täglich mehr angeregt fühlen, die beiden Welten, denen wir angehören, die obere und die untere, als verbunden zu betrachten ... Die grossen Vorteile, die dadurch zu gewinnen sind, wissen wir unter den mannigfaltigsten Umständen zu schätzen und mit kluger Tätigkeit zuzuwenden.

Nachdem wir uns nun zu dieser Einsicht erhoben, so sind wir nicht mehr in dem Falle, ... die Erfahrung der Idee entgegenzusetzen, wir gewöhnen uns vielmehr die Idee in der Erfahrung aufzusuchen ... (17 696; partially quoted, pp. 152, 154, 155, 156, 160, 184, 227, 234, 332, 343);

Der Lobgesang der Menschheit, dem die Gottheit so gerne zuhören mag, ist niemals verstummt, und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die ... harmonischen Ausströmungen ... vernehmen. (16 340; pp. 378, 465, 488-489 et. al.);

Der geistreiche Mensch ... betrachtet alles, was sich den Sinnen darbietet, als eine Vermummung, wohinter ein höheres geistiges Leben sich schalkhafteigensinnig versteckt, um uns anzuziehen und in edlere Regionen aufzulocken. (3 493);

Sein Auge weilt auf dieser Erde kaum;
Sein Ohr vernimmt den Einklang der Natur;
Was die Geschichte reicht, das Leben gibt,
Sein Busen nimmt es gleich und willig auf:
Das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt,
Und sein Gefühl belebt das Unbelebte.
(6 218; pp. 53, 95, 114, 117, 159, 168, 298, 337);

Denn das ist der Kunst Bestreben,
Jeden aus sich selbst zu heben
.....
Aufwärts fühlt er sich getragen!
Und in diesen höhern Sphären
Kann das Ohr viel feiner hören,
Kann das Auge weiter tragen,
Können Herzen freier schlagen. (3 650);

Religion Kunst Wissenschaft / diese nähren und befriedigen / das Bedürfnis / ... zu schauen ... (21 329; pp. 191, 222, 305-306);

Wer zu den Sinnen nicht klar spricht, redet auch nicht rein zum Gemüt. (13 146);

Die bildende Kunst soll, durch den äussern Sinn, zum Geiste nicht nur sprechen, sie soll den äussern Sinn selbst befriedigen. (13 317);

... mir ists nur jetzt um die sinnlichen Eindrücke zu tun, ... dass ich wieder Interesse an der Welt nehme und dass ich meinen Beobachtungsgeist versuche und auch sehe, wie weit es mit meinen ... Kenntnissen geht, ob und wie mein Auge licht, rein und hell ist. (Erg Bd 2 137);

... die vernünftige Welt sei ... auf ein folgenreiches Tun entschieden angewiesen. Wo nun der menschliche Geist diesen hohen Grundsatz in der Anwendung gewahr wird, so fühlt er sich auf seine Bestimmung zurückgeführt ... (21 802; pp. 158, 179, 183, 204, 465);

Alle Menschen guter Art empfinden bei zunehmender Bildung, dass sie auf der Welt eine doppelte Rolle zu spielen haben, eine wirkliche und eine ideelle, und in diesem Gefühl ist der Grund alles Edlen aufzusuchen. (10 507-508; p. 501 et. al.);

... wird er ein ... Unendliches gewahr, an den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse ... (17 11; p. 501 et. al.);

Was ist denn ... der Mensch an sich selbst und durch sich selbst? Wie er Augen und Ohren aufzut, kann er Gegenstand, Beispiel, Überlieferung nicht vermeiden; daran bildet er sich ... (21 1036; pp. 9, 46, 78, 436);

Das Geschriebene, wie das Getane schrumpft zusammen und wird immer erst wieder was, wenn es aufs neue ins Leben aufgenommen, ... empfunden, gedacht und gehandelt wird. (19 582; pp. 53, 94, 159, 169, 178, 185);

... guter Wille klar und scharf sieht, indem er das, was geleistet worden, willig anerkennt ... (JA 37 220; pp. 170, 350);

Ein jeder Mensch sieht die fertige und geregelte, gebildete, vollkommene Welt doch nur als ein Element an, woraus er sich eine besondere, ihm angemessene Welt zu erschaffen bemüht ist. (9 577; pp. 55, 57, 65, 327, 396);

Der Mensch ist als wirklich in die Mitte einer wirklichen Welt gesetzt und mit solchen Organen begabt, dass er das Wirkliche und nebenbei das Mögliche (i.e., true or perfect actions) erkennen und hervorbringen kann. Alle gesunden Menschen haben die Überzeugung ihres Daseins und eines Daseienden um sie her. (9 526; pp. 51, 76, 217, 416, 441, 444);

Jeder möchte das Universum vorstellen und aus sich darstellen ... (16 333-334; p. 57);

Wie süß ist es, mit einem ... verständigen, klugen Menschen umgehen, der weiss, wie es auf der Welt aussieht und was er will, und der um dieses Lebens anmutig zu geniessen, keine superlunarisches Aufschwünge nötig hat, sondern in dem reinen Kreise sittlicher und sinnlicher Reize lebt. (18 718)

Similarly, the *inner sense* (innerer Sinn, Auge des Geistes) perceives (empfindet, wird gewahr, sieht, vernimmt, etc.) concrete, particular moments — feelings (Gefühle), sensations (Empfindungen), thoughts (Gedanken), experiences (Erfahrungen), images (Bilder) and so forth — of the inner life (Gemüt, Herz, Innern), of an individual's in-born and acquired individuality (p. 457); but it perceives them ideally in relation to the principle of wholeness or strength (Kraft) to act as a whole, in accordance with that principle, and thus ideally in relation to each other, as constituting a whole. Or the inner sense is ideally concerned with perceiving the multiplicity of the inner life as itself a manifestation of the principle of wholeness, and as then manifesting itself in true or perfect actions. In particular, in so far as the inner sense perceives the multiplicity of the inner life in relation to the principle of wholeness or as a whole, the inner life is perceived *clearly* (klar) or *peacefully* or *quietly* (still, ruhig), or is itself

clear, peaceful or quiet; and in so far as the multiplicity of the inner life is expressed as a whole, or as clear or quiet, in the performance of true or perfect actions, the inner sense can then be thought to be itself expressed or manifested in those actions (14 756, 9 152):

... wir verkürzen uns ..., wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserm ... innern Sinn verschwindende Einheit zurückdrängen. (8 497; context, p. 503);

Schaut mit den Augen des Geistes hinan! in euch lebe die bildende Kraft, die ... das Höchste hinauf, über die Sterne das Leben trägt. (7 616);

Ach, dass die innre Schöpfungskraft
Durch meinen Sinn erschölle!

.

Wie sehn ich mich, Natur, nach dir,
Dich treu und lieb zu fühlen!
Ein lustger Springbrunn wirst du mir
Aus tausend Röhren spielen.

Wirst alle meine Kräfte mir
In meinem Sinn erheitern
Und dieses enge Dasein hier
Zur Ewigkeit erweitern. (1 389);

Sofort nun wende dich nach innen ...

.

Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen ... (1 515, pp. 503-504 et. al.);

... wir können uns selbst nicht lange als Einheit denken, so finden wir uns zu zwei Ansichten genötigt, und wir betrachten uns einmal als ein Wesen, das in die Sinne fällt, ein andermal als ein anderes, das nur durch den innern Sinn erkannt oder durch seine Wirkungen bemerkt werden kann. (17 117; p. 228);

... (die Praxis) ist der Prüfstein des vom Geist Empfangenen, des von dem innern Sinn für wahr Gehaltenen. (JA 38 118; pp. 50, 109, 361);

... die eigentliche Entdeckung und Erfindung ist ein Gewahrwerden ... Es liegt in Sinn und Herz ... (16 914);

... müssen wir (die einfacheren Kräfte der Natur) ... durch die Kräfte unsres Geistes zu erreichen suchen und ihre Natur in uns darstellen, da wir sie ausser uns nicht erblicken können (i.e., except in so far as one exerts one's strength, acts as a whole in accord with the principle of wholeness, and then only as ultimately incommensurable manifestations of the principle of wholeness in the sphere of particularity, conditionality, etc.). (17 731);

... indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat. (13 422; pp. 56, 63, 171, 173, 205, 350);

... mit Augen des Geistes sehen, ohne die wir ... blind umhertasten. (17 252);

Sein Auge weilt auf dieser Erde kaum;

(i.e., the expression "Auge" denotes here simultaneously the inner sense, "das Auge des Geistes," and the outer (visual) sense: the outer sense perceives particular moments of the world of culture while the inner sense simultaneously perceives the multiplicity of the inner life in relation to the principle of wholeness (pp. 509-514); in this context then, "sein Auge," i.e., the vision constituted by *both* the inner and outer sense, "weilt auf dieser Erde kaum")

Sein Ohr vernimmt den Einklang der Natur;

Was die Geschichte reicht, das Leben gibt,

Sein Busen nimmt es gleich und willig auf:

Das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt

Und sein Gefühl belebt das Unbelebte. (6 218; p. 505 et. al.);

Das Licht überliefert das Sichtbare dem Auge; das Auge überliefert dem ganzen Menschen. Das Ohr ist stumm, der Mund ist taub; aber das Auge (i.e., again, the outer visual sense *and* the inner sense) vernimmt und spricht. In ihm spiegelt sich von aussen die Welt, von innen der Mensch. (WA II 5 II 10);

Wären der Welt die Augen zu öffnen! — Das könnte geschehen!

Besser du suchest dir selbst und du erfindest dein Teil. (2 179);

... er (wird) ein ... Unendliches gewahr, ... an sich selbst ... die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens geschickt macht. (17 11; p. 501 and earlier);

Ein jeder sieht, was er im Herzen trägt. (5 147; p. 47);

... *alles*, was wir vernehmen, (sich) dem innern Sinn des Auges mitteilt ... (JA 35 21);

Das Streben meiner ganzen Kraft

Ist grade das, was ich verspreche.

.....
Lass in den Tiefen der Sinnlichkeit
Uns glühende Leidenschaften stillen!
In undurchdrungenen Zaubershüllen
Sei jedes Wunder gleich bereit! (5 195);

... was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,

Will ich in meinem innern Selbst geniessen,

Mit meinem Geist das Höchst- und Tiefste greifen,

Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen

Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern ... (5 196; pp. 5, 6);

An Erfahrung fehlt es uns nicht, aber an der Gemütsruhe, wodurch das Erfahrene ganz allein (i.e., 'completely' and 'as a whole') klar, wahr, dauerhaft und nützlich wird. (21 731);

Nennen wir ... Shakespeare einen der grössten Dichter, so gestehen wir zugleich, dass nicht leicht jemand die Welt so gewährte wie er, dass nicht leicht jemand (so) ... sein inneres Anschauen aussprach ... Fragen wir ... nach (den) Mitteln, so scheint es, als arbeite er für unsre Augen; aber wir sind getäuscht: Shakespeares Werke sind nicht für die Augen des Leibes

...
Das Auge (i.e., here, only the outer sense) mag wohl der klarste Sinn genannt werden ... Aber der innere Sinn ist noch klarer ... Shakespeare nun spricht durchaus an unsern innern Sinn ... (14 756-757; p. 277);

Man mag sich stellen wie man will, und man denkt sich immer sehend (i.e., in terms of the vision of the inner sense). ... Es könnte wohl sein, dass das innere Licht einmal aus uns herausträte, sodass wir keines andern mehr bedürften. (9 152)

But now the outer senses can perceive concrete moments of the world of culture, true or perfect manifestations of the principle of wholeness, and the inner sense can perceive the multiplicity of the inner life in relation to the principle of wholeness, or as a whole — only in so far as the individual acts as a whole, exerts all his mental faculties simultaneously, or only in so far as their functioning is controlled by reason (pp. 462-468). It follows consequently therefore that the inner and outer senses must themselves be ideally exerted simultaneously in activity; or in other words, that the inner sense clearly perceives the inner life as a whole only when the outer senses clearly perceive, in terms of the activity of a given moment (*Augenblick*, *Gegenwart*), the multiplicity of particular objects of the outer world, the individual's own actions and those of others, as wholes, as true or perfect manifestations of the principle of wholeness, or as in fact manifestations of the inner sense of the onlooking individual himself or that of other individuals (p. 506):

... wir verkürzen uns ..., wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserm *äussern und innern Sinn* verschwindende Einheit zurückdrängen. (8 497; pp. 503, 507);

... das unabweichliche, täglich zu erneuernde ... Bestreben, das Wort mit dem Empfundenen, Geschauten, Gedachten, Erfahrenen, Imaginierten, Vernünftigen möglichst unmittelbar zusammentreffend zu erfassen. (9 589; pp. 467-468, 479, 485, 495 et. al.);

... wird er ein *doppelt Unendliches* gewahr, an den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse, (und) an sich selbst ... (17 11; pp. 501, 505, 508 et. al.);

Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. (16 880; pp. 79, 81, 218, 446);

... man (muss) immer das Innere und Äussere parallel oder vielmehr verflochten betrachten ... Es ist immerfort Systole und Diastole, Einatmen und Ausatmen des lebendigen Wesens; ... (man) beobachte ... es genau ... (9 528; pp. 228-229);

Für alles, was sittlich genannt wird, gibt es ebenso sichere Deutezeichen (i.e., with respect to the certainty of an individual's existence) *als für das was wir durch sinnliche Gegenwart erkennen: in beiden Fällen* (i.e., in fact, these "two cases" are essentially one) *aber ungetrübt zu schauen, tüchtig zu ergreifen, klar zu sondern ... , dazu gehört ... Übung* (i.e., activity). (14 885);

... ein *sicheres Anschauen der Gegenwart* (i.e., the perception that the individual has expressed the fullness of his individuality in activity at a particular moment of his existence, thereby attaining certainty; hence sensation generally (Sinnlichkeit) more from the point of view of the inner sense), ... Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes, ... Phantasie, *liebevoller Freude am Sinnlichen* (i.e., perception in terms of spiritual love (p. 110, f. 25), the creation of a second self; hence sensation generally more from the point of view of the outer senses), nichts kann entbehrt werden zum lebhaften fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks ... (16 333; pp. 445-446, 455, 456, 464, 485 et. al.);

Ach, dass die innre Schöpfungskraft
Durch meinen Sinn erschölle!

.....

Wirst alle meine Kräfte mir

In meinem Sinn erheitern ... (1 389; context, p. 507);

Faust. ... was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst geniessen (etc.; p. 508)

.....

Mephistopheles. ... dieses Ganze
Ist nur für einen Gott gemacht!

.....

Faust. Allein ich will! (cf. pp. 399-401 on "Wollen")

.....

Mephistopheles. Möchte selbst solch einen Herrn kennen:
Würd ihn Herrn Mikrokosmos nennen.

Faust. Was bin ich denn, wenn es nicht möglich ist,
Der Menschheit Krone zu erringen,
Nach der sich *alle Sinne* dringen? (5 196-197; pp. 6, 508);

Denn das ist der Kunst Bestreben,
Jeden aus sich selbst zu heben

.....

Und in diesen höhern Sphären
 Kann das Ohr viel feiner hören,
 Kann das Auge weiter tragen,
 Können Herzen freier schlagen.
Und so geht's den Lieben allen
Die im Elemente wallen,
Welches bildend wir beleben;
 Wer empfing der möchte geben.
 In der Himmelsluft der Musen
 Öffnet Busen sich dem Busen,
 Freund begegnet neuem Freunde,
 Schliessen sich zur Allgemeinde ...
 (3 650-651; partially quoted, p. 505);

Das Streben meiner ganzen Kraft
 Ist grade das, was ich verspreche.

 Lass in den Tiefen der Sinnlichkeit
 Uns glühende Leidenschaften stillen!
 In undurchdrungenen Zauberhüllen
 Sei jedes Wunder gleich bereit!
 Stürzen wir uns in das Rauschen der Zeit,
 Ins Rollen der Begebenheit!
 (i.e., the outer world, as perceived by the outer senses)

 Nur rastlos betätigt sich der Mann.
 (5 195; pp. 15, 508);

Wie (der Mensch) Augen und Ohren aufzutut, kann er Gegenstand, Beispiel, Überlieferung nicht vermeiden; daran bildet er sich ... Aber gerade auf der Höhe der Hauptpunkte ... (tritt) die eigentliche Not des praktischen Menschen ... (ein). (21 1036; pp. 436, 505 et. al.);

Sein Auge weilt auf dieser Erde kaum;
 Sein Ohr vernimmt den Einklang der Natur;
 Was die Geschichte reicht, das Leben gibt,
 Sein Busen nimmt es gleich und willig auf:
 Das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt
 Und sein Gefühl belebt das Unbelebte.
 (6 218; pp. 505, 508 et. al.);

Jeder möchte das Universum vorstellen und aus sich darstellen; aber indem er mit Leidenschaft die Natur in sich aufnimmt, so ist er auch das Überlieferte, das, was andre geleistet, in sich aufzunehmen genötigt. ... (Er tut) es ... mit Bewusstsein ...; empfängt ... es ... offenbar und gewissenhaft (i.e., acting in accord with his conscience (pp. 76-77), he perceives his own work and the works of others as manifest secrets (pp. 137-138))... (16 333-334; pp. 57, 506);

... guter Wille klar und scharf sieht, indem er das, was geleistet worden, willig anerkennt, und ... ihm ... aus eigener holder Fruchtbarkeit höhere Bedeutung und kräftigere Wirkung verleiht. (JA 37 220; p. 506 et. al.);

Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, dass ... uns ... die höchste Freiheit ... geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst der-gestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Ein-
klang setzen ... (21 819; p. 501 et. al.);

Der Mensch ist genugsam ausgestattet zu allen wahren irdischen Bedürf-
nissen, wenn er seinen Sinnen (i.e., his inner sense as well as his outer
senses) traut ... (9 650; pp. 502, 503);

Das alte Wahre, fass es an!

.....
Sofort nun wende dich nach innen ...

.....
Den Sinnen hast du dann zu trauen ...
Kein Falsches lassen sie dich schauen ...

.....
... du (bist) vom Gefühl durchdrungen:
Was fruchtbar ist, allein ist wahr —
Du prüfst das allgemeine Walten ... (1 515; pp. 503-504, 507 et. al.);

Uns rührt die Erzählung jeder guten Tat, uns rührt das Anschauen jedes
harmonischen Gegenstandes; ... wir wännen einer Heimat näher zu sein,
nach der unser ... Innerstes ungeduldig hinstrebt. (7 453; p. 174);

... wirkt die menschliche Schönheit (p. 138 (f. 33) ff.) ... mit ... Gewalt
auf den äussern und innern Sinn. Wer sie erblickt, fühlt sich mit sich
selbst und mit der Welt in Übereinstimmung. (9 53);

Ist man treu, das Gegenwärtige festzuhalten, so wird man erst Freude an
der Überlieferung haben ... Hierdurch kommen wir zum *Anschauen jener
Übereinstimmung, wozu der Mensch berufen ist* ... (8 136; pp. 163-164, 206,
208, 333);

... nicht leicht jemand die Welt so gewahrte wie er, ... (und) sein inneres
Anschauen aussprach ...

Das Auge mag wohl der klarste Sinn genannt werden, durch den die
leichteste Überlieferung möglich ist. Aber der innere Sinn ist noch klarer,
und zu ihm gelangt die höchste Überlieferung (i.e., moments of the world
of culture) durchs Wort ... (14 756-757; p. 509; fuller context, pp. 519-
520);

... das Auge vernimmt und spricht (see the fuller context and comments
to this and the passage preceding it, p. 508). In ihm spiegelt sich von aus-
sen die Welt, von innen der Mensch. Die Totalität des Innern und Äussern
wird durchs Auge vollendet. (WA II 5 II 10; p. 508);

Wären der Welt die Augen zu öffnen! — Das könnte geschehen!
... du suchest dir selbst und du erfindest dein Teil. (2 179; p. 508);

Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt es nie erblicken;
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken? (1 629);

Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut? Und selbst wenn es dir schwer würde, diesen Mittelpunkt in deinem Busen aufzufinden, so würdest du ihn daran erkennen, dass eine ... wohltätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt. (8 131; pp. 456, 481, 484 et. al.)

This simultaneous functioning of the inner and outer senses in activity, in accordance with the ideal determination of each, is *pure perception* (reines Anschauen), the sensory corollary of pure consciousness (pp. 211-213), or pure consciousness prior to, or abstracted from, its conscious determination by the understanding (pp. 214-243, 487-489):

Das reine Phänomen ...

... es wird ihre konsequente Folge, ihr ewiges Wiederkehren unter tausenderlei Umständen, ihre Einerleiheit und Veränderlichkeit angeschaut und angenommen ... (16 871; pp. 234, 239, 331, 361, 487);

... entschiedener empfindet

Der Verklärte sich unendlich. (context, p. 489)

... somit (ist) dem Fünf der Sinne

Vorgesehn im Paradiese ...

.....

Und nun dring ich aller Orten

Leichter durch die ewgen Kreise,

Die durchdrungen sind vom Worte

Gottes rein-lebendger Weise.

Ungehemmt mit heissem Triebe

Lässt sich da kein Ende finden,

Bis im *Anschaun ewger Liebe*

Wir verschweben, wir verschwinden.

(3 398; pp. 212, 489);

Indem er ... das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen ... irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen, durchschaut, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit. (8 171; pp. 208-209, 232, 238, 336, 362);

Fahrt fort in unmittelbarer Beachtung der Pflicht des Tages und prüft dabei die *Reinheit eures Herzens* und die Sicherheit eures Geistes. Wenn ihr sodann in freier Stunde aufatmet und euch zu erheben Raum findet, so gewinnt ihr auch gewiss eine richtige Stellung gegen das Erhabene, dem wir uns auf jede Weise verehrend hinzugeben, jedes Ereignis mit Ehrfurcht zu betrachten und eine höhere Leitung darin zu erkennen haben. (8 457; pp. 213, 230, 373, 375, 411, 412, 418, 501-502);

Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte ... versammelt ... um einen reinen Mittelpunkt ... (Du wirst diesen Mittelpunkt) daran erkennen, dass eine ... wohltätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt. (8 131; context, p. 513);

... ich kein anderes Bestreben kenne, als mich selbst, nach meiner Weise, soviel als möglich auszubilden, damit ich an dem Unendlichen, in das wir gesetzt sind, immer *reiner* ... Anteil nehmen möge ... (Stein 8 297; pp. 46, 179, 210, 212, 280, 327);

... es besonders ... auf Ausbildung des Subjekts ankommt, dass es so *rein* und tief als möglich die Gegenstände ergreife ... (19 250; pp. 212, 347);

... mir ists nur jetzt um die sinnlichen Eindrücke zu tun, ... dass ich wieder Interesse an der Welt nehme und dass ich meinen Beobachtungsgeist versuche und auch sehe, ... ob und wie mein Auge licht, *rein* und hell ist. (Erg Bd 2 137; p. 505);

Wer zu den Sinnen ... klar spricht, redet ... *rein* zum Gemüt ... (13 146; p. 505);

... da die einfacheren Kräfte der Natur sich oft unsern Sinnen verbergen (i.e., are hidden from the outer senses alone), so müssen wir sie ... durch die Kräfte unsres Geistes zu erreichen suchen und ihre Natur in uns darstellen ... Und wenn wir dabei recht *rein* zu Werke gehen, so können wir zuletzt wohl sagen, dass ... *unser Geist mit den tiefer liegenden einfachern Kräften der Natur in Harmonie steht und sich solche ebenso rein vorstellen kann, als in einem klaren Auge sich die Gegenstände der sichtbaren Welt abbilden* (in fact, these two moments are simultaneous in “going about one’s work purely,” i.e., in pure perception). (17 731; p. 507. This passage applies specifically to manifestations of the universal principle of wholeness in nature or the outer world generally — but consequently also to manifestations of that principle in human nature and the humanly created world of culture);

Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Bewusstsein eigner Gesinnungen und Gedanken, das Erkennen seiner selbst, welches ihm die Einleitung gibt, auch fremde Gemütsarten innig zu erkennen. Nun gibt es Menschen, die mit einer natürlichen Anlage hiezu geboren sind ... Mit jener Anlage nun wird auch der Dichter (i.e., Shakespeare) geboren, nur dass er sie nicht zu unmittelbaren, irdischen Zwecken, sondern zu einem höhern, geistigen, allgemeinen Zweck (i.e., the life of the world) ausbildet. Nennen wir nun Shakespeare einen der grössten Dichter, so gestehen wir zugleich, dass nicht leicht jemand die Welt so gewahrte wie er, dass nicht leicht jemand ... sein innres Anschauen aussprach ... (14 756; partially quoted, pp. 217, 228, 276-277, 509);

Die Herrlichkeit solcher Haupt- und Grundbegriffe erscheint nur dem Gemüt, auf welches sie ihre unendliche Wirksamkeit ausüben ...
... Begriff und Anschauung (fordern sich) wechselweise ... (10 349; pp. 359, 363, 497);

So schauet mit bescheidnem Blick
Der ewigen Weberin Meisterstück,

Wie ein Tritt tausend Fäden regt

.....

Damit der ewige Meistermann

Getrost den Einschlag werfen kann. (16 873; p. 497 et. al.)

The more an individual's inner and outer senses simultaneously realize their ideal determinations in activity, i.e., perceive the multiplicity of the inner life as a whole and multiplicities of the outer world as wholes, as true or perfect moments of the world of culture; or the more the inner sense of an individual is manifested in true or perfect actions and he perceives with his outer senses his own actions and those of other individuals to entail manifestations of the inner sense (his own and that of others); the more, in short, an individual experiences pure perception — the more the inner and outer senses will be *developed*, this development being then a necessary moment of his unending development in relation to the world of culture generally, and of the development of all his mental faculties in particular (pp. 476-478, 492-493):

... derjenige, dessen Geist nach einer moralischen Kultur strebt, (hat) alle Ursache ..., seine feinere Sinnlichkeit zugleich mit auszubilden ... (7 439);

Für alles, was sittlich genannt wird, gibt es ebenso sichere Deutezeichen als für das, was wir durch sinnliche Gegenwart erkennen; *in beiden Fällen aber ungetrübt zu schauen, tüchtig zu ergreifen, klar zu sondern und gerecht zu beurteilen, dazu gehört ... unausgesetzte, leidenschaftlich durchgeführte Übung.* (14 885; p. 510);

... guter Wille klar und scharf sieht, *indem* er das, was geleistet worden, willig anerkennt, und ... ihm noch aus eigener holder Fruchtbarkeit höhere Bedeutung und kräftigere Wirkung verleiht. (JA 37 220; pp. 170, 350, 506, 511);

... wird er ein doppelt Unendliches gewahr ... (etc.; p. 510), an sich selbst aber die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, *indem* er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht. (17 11; pp. 501, 505, 508, 510 et. al.);

... wir *verkürzen* uns ..., wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserm äussern und innern Sinne verschwindende Einheit zurückdrängen. (8 497: p. 509 et. al.);

Der Mensch ist genugsam ausgestattet zu allen wahren irdischen Bedürfnissen, *wenn er seinen Sinnen traut und sie dergestalt ausbildet*, dass sie des Vertrauens wert bleiben. (9 650; pp. 502, 503, 512);

Indem sich aus und an dem Menschen ... die Tonwelt offenbaret,... (findet) eine sinnlich-sittliche Begeisterung und eine *Ausbildung des innern und äussern Sinnes* (statt). (16 907);

Auf zweierlei Weise kann der Geist höchlich erfreut werden, durch *Anschauung und Begriff*. Aber *jenes* erfordert einen würdigen Gegenstand, der nicht immer bereit und *eine verhältnismässige Bildung* zu der man nicht (immer) gerade gelangt ist. ...

Die Herrlichkeit (der) Haupt- und Grundbegriffe erscheint nur dem Gemüt, auf welches sie ihre unendliche Wirksamkeit ausüben ...

... *Begriff und Anschauung (fordern sich) wechselweise* ... (10 347-349; pp. 359, 363, 451, 453, 497, 514);

Man erblickt nur, was man schon weiss und versteht. Oft sieht man lange Jahre nicht, was reifere Kenntnis und Bildung uns an dem täglich vor uns liegenden Gegenstand erst gewahren lässt. (23 52);

Mit jener Anlage ... wird (Shakespeare) geboren, nur dass er sie nicht zu unmittelbaren, irdischen Zwecken, sondern *zu einem höhern, geistigen allgemeinen Zweck ausbildet*. ... (Nicht) leicht jemand die Welt so gewährte wie er, ... nicht leicht jemand, der sein inneres Anschauen aussprach, den Leser in höherm Grade mit in das Bewusstsein der Welt versetzt. (14 756; see context, p. 514);

... derjenige, an dem viel zu entwickeln ist, wird später über sich und die Welt aufgeklärt. Es sind nur wenige, die den Sinn haben und zugleich zur Tat fähig sind. (7 590);

... es besonders ... auf *Ausbildung des Subjekts* ankommt, dass es *so rein und tief als möglich die Gegenstände ergreife* ... (19 250; p. 514 et. al.);

... mich selbst ... *soviel als möglich auszubilden, damit ich an dem Unendlichen*, in das wir gesetzt sind, *immer reiner und froher Anteil nehmen möge* ... (Stein 8 297; p. 514 et. al.);

Und in diesen höhern Sphären
Kann das Ohr viel feiner hören,
Kann das Auge weiter tragen ... (3 650; pp. 505, 511);

Was bin ich denn, wenn es nicht möglich ist,
Der Menschheit Krone zu erringen,
Nach der sich alle Sinne dringen? (5 197; p. 510);

... kann er Gegenstand, Beispiel, Überlieferung nicht vermeiden; daran bildet er sich ... (21 1036; pp. 505, 511 et. al.);

... uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen ... (21 819; pp. 477, 501, 512 et. al.);

... Anschauen jener Übereinstimmung, wozu der Mensch berufen ist ... (8 136; context and earlier citations, p. 512);

... entschiedener empfindet
Der Verklärte sich unendlich.

... *somit (ist) dem Fünf der Sinne*
Vorgesehn im Paradiese ... (3 398; pp. 489, 513)

Similarly, the more the individual's senses function according to their ideal determination, the more the individual has pure perception, or the more both his inner and outer senses are developed in activity — the more he is said by Goethe to regard the inner life and the outer world with a *higher sense* (höherer Sinn), or to “have” this higher sense, to “have” a clear (klar) or healthy (gesund) sense, — *the sense* (der Sinn):⁹⁹

Wir leben in einer Zeit, wo wir uns täglich mehr angeregt fühlen, die beiden Welten, denen wir angehören, die obere und die untere, als verbunden zu betrachten, das Ideelle im Reellen anzuerkennen und unser jeweiliges Missbehagen mit dem Endlichen durch Erhebung ins Unendliche zu beschwichtigen. Die grossen Vorteile, die dadurch zu gewinnen sind, wissen wir ... mit kluger Tätigkeit zuzuwenden.

Nachdem wir uns nun zu dieser Einsicht erhoben, so sind wir nicht mehr in dem Falle, ... die Erfahrung der Idee entgegen zu setzen, wir gewöhnen uns vielmehr die Idee in der Erfahrung aufzusuchen ...

Indem nun der (Forscher) sich in dieser Denkweise bestärkt, im *höheren Sinne* die Gegenstände betrachtet, so gewinnt er ... Zuversicht ... (17 696-697; partially quoted, p. 504 et. al.);

Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Bewusstsein eigener Gesinnungen und Gedanken, das Erkennen seiner selbst, welches ihm die Einleitung gibt, auch fremde Gemütsarten innig zu erkennen. Nun gibt es Menschen, die mit einer natürlichen Anlage hiezu geboren sind (i.e., as will become apparent in the discussion of the higher life, in terms of their greater strength (Kraft) to act as a whole (pp. 399-401)) und solche durch Erfahrung zu praktischen Zwecken ausbilden. Hieraus entsteht die Fähigkeit, der Welt ... im *höheren Sinn* etwas abzugewinnen. Mit jener Anlage nun wird (Shakespeare) geboren, nur dass er sie nicht zu unmittelbaren, irdischen Zwecken, sondern zu einem höhern, geistigen, allgemeinen Zweck ausbildet (i.e., as indeed do all individuals who realize the ideal determinations of their existence in the life of the world (pp. 167-171); on the higher life (das Höhere), however, see pp. 557-575)). (14 756; context and earlier citations, pp. 276-277, 514, 516);

Die Geschichte der Philosophie, der Wissenschaften, der Religion, alles zeigt, dass die Meinungen massenweis sich verbreiten, ... welcher fassli-

⁹⁹ The extent to which an individual has the higher sense is equivalent to the extent to which he has assimilated from, and creatively recreated, acting as a whole, the true or perfect works of the world of culture (for the more he assimilates and recreates the world of culture, i.e., the more he realizes an unending development, the more his senses will be developed). In this way, we shall find the higher sense to be a necessary moment of the higher life (das Höhere) generally (pp. 567-568).

cher, das heisst, dem menschlichen Geiste in seinem gemeinen Zustande gemäss ... ist. Ja derjenige, der sich in *höherem Sinne* ausgebildet, kann immer voraussetzen, dass er die Majorität gegen sich habe. ...

Der Mensch an sich selbst, insofern er sich seiner *gesunden Sinne* bedient, ist der grösste und genaueste physikalische Apparat ...

... (Der) Mensch (steht) so hoch, dass sich das sonst Undarstellbare in ihm darstellt. Was ist denn eine Saite und alle mechanische Teilung derselben gegen das Ohr des Musikers? Ja man kann sagen: was sind die elementaren Erscheinungen der Natur selbst gegen den Menschen, der sie ... bändigen und modifizieren muss, um sie sich einigermaßen assimilieren zu können? (9 593-594);

... in diesen höhern Sphären
Kann das Ohr viel feiner hören,
Kann das Auge weiter tragen ... (3 650; 505, 511, 516);

Ist somit dem Fünf der Sinne
Vorgesehn im Paradiese,
Sicher ist es, ich gewinne
Einen Sinn für alle diese. (3 398; see context, p. 513);

Es sind nur wenige, die *den Sinn* haben und zugleich zur Tat fähig sind. (7 590; p. 516. In fact, those individuals who are not just *capable* of performing an action (Tat), in Goethe's sense of the word, but, in the freedom of their actual existence, actually *do* so, will "have" sense (den Sinn), i.e., the higher sense, and vice versa));

... die eigentliche Entdeckung und Erfindung ist ein Gewährwerden ...
Es liegt in *Sinn* (i.e., the higher sense) und Herz ... (16 914; p. 507);

Weite Welt und breites Leben,
Langer Jahre redlich Streben,
Stets geforscht und stets gegründet
Nie geschlossen, oft gerundet, (i.e., formed to a whole)
Ältestes bewahrt mit Treue,
Freundlich aufgefasstes Neue,
Heitern Sinn und reine Zwecke:
Nun! man kommt wohl eine Strecke! (1 507);

Der Mensch vermag ... das Einzige ... nur, wenn sich die sämtlichen Eigenschaften gleichmässig in ihm vereinigen. (Dies) war das glückliche Los der Alten, besonders der Griechen in ihrer besten Zeit ...

Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem grossen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, ... den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern. ...

Warum sind (die) Dichter und Geschichtsschreiber (der Alten) die Bewunderung des Einsichtigen ...

... Alle hielten sich am Nächsten, Wahren, Wirklichen fest (i.e., the truth as immanent in the real, temporal world, the world of culture ("Welt als ... Ganz(es)")) as immanent in the sphere of conditionality, limitation, etc.) ... Der Mensch und das Menschliche würden am wertesten geachtet

und alle seine innern, seine äussern Verhältnisse zur Welt mit so *grossem Sinne* dargestellt als angeschaut. ...

Aber nicht allein das Glück zu geniessen, sondern das Unglück (i.e., conditionality, limitation, etc.) zu ertragen, waren jene Naturen höchlich geschickt: ... so (vermochte) der jenen eigene *gesunde Sinn* sich gegen innern und äussern Unfall geschwind und leicht wieder herzustellen. (13 416-418; partially quoted, pp. 209, 211, 312, 313, 330, 456, 518 et. al.);

Der geistreiche Mensch ... betrachtet alles, was sich den Sinnen darbiete, als eine Vermummung, wohinter ein höheres geistiges Leben sich schalkhafteigensinnig versteckt ... (3 493; p. 505);

Des echten Künstlers Lehre schliesst *den Sinn* auf; denn wo die Worte fehlen, spricht die Tat. (7 533; partially quoted, p. 366 et. al.);

... trägt uns oft das Leben

Über Menschen-Tun und Weben,

Wie auf unsichtbarem Thron,

Und *wir schaun* — *uns hebt* (i.e., raises to the higher sense) *der Glaube!*

(JA 9 261; pp. 221, 342; on the consistently maintained connection in Goethe's thought between "heben" and "höher," see p. 555 ff. on the higher life (das Höhere))

Conversely, as can now be further determined, the true or perfect work, or that work in which the clear or quiet inner sense (Sinn) of the creating individual — and in particular, his higher sense (höhere Sinn) or his possession of *the* sense (den Sinn) — has been manifested to the inner and outer senses (Sinnen) of onlooking individuals in their undeveloped state, or as prior to their attainment of pure perception, the higher sense, etc., stimulates them in developing their senses, in attaining the higher sense (in so far as it inspires them to act as a whole, creatively recreate that work, thereby to develop all their mental faculties, experience pure perception in a series of instances, etc.). This quality of the true or perfect work, in addition to what was stipulated earlier concerning its creative provenance and assimilatory import (pp. 137-139, 141-146, 151-181), is then its meaning or significance (Sinn), and simultaneously, its purpose (Sinn, Zweck):

Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Bewusstsein eigener Gesinnungen und Gedanken, das Erkennen seiner selbst, welches ihm die Einleitung gibt, auch fremde Gemütsarten innig zu erkennen. Nun gibt es Menschen, die mit einer natürlichen Anlage hiezu geboren sind und solche durch Erfahrung zu praktischen Zwecken ausbilden. Hieraus entsteht die Fähigkeit, der Welt und den Geschäften im höheren Sinn etwas abzugewinnen. Mit jener Anlage nun wird der Dichter geboren, nur dass er sie nicht zu unmittelbaren, irdischen Zwecken, sondern zu einem

höhern, geistigen, allgemeinen Zweck ausbildet. Nennen wir nun Shakespeare einen der grössten Dichter, so gestehen wir zugleich, dass nicht leicht jemand die Welt so gewährte wie er, dass nicht leicht jemand, der *sein inneres Anschauen aussprach, den Leser in höherm Grade mit in das Bewusstsein der Welt versetzt. Sie wird für uns völlig durchsichtig ...* Fragen wir aber nach (den) Mitteln, so scheint es, als arbeite er für unsre Augen; aber wir sind getäuscht: Shakespeares Werke sind nicht für die Augen des Leibes. ...

Das Auge mag wohl der klarste Sinn genannt werden, durch den die leichteste Überlieferung möglich ist. Aber der innere Sinn ist noch klarer, und zu ihm gelangt die höchste ... Überlieferung durchs Wort ... Shakespeare nun spricht durchaus an unsern innern Sinn; durch diesen belebt sich zugleich die Bilderwelt der Einbildungskraft (cf. pp. 530-544), und so entsteht eine vollständige Wirkung ... (14 756-757; partially quoted, pp. 217, 228, 276-277, 509, 514, 516, 517)

Das höchste Ziel, den schönsten Lohn der Kunst ...

.....
 Denn das ist der Kunst Bestreben,
 Jeden aus sich selbst zu heben,
 Ihm dem Boden zu entführen;
 Link und recht muss er verlieren
 Ohne zauderndes Entsagen;
 Aufwärts fühlt er sich getragen!
 Und in diesen höhern Sphären
 Kann das Ohr viel feiner hören,
 Kann das Auge weiter tragen,
 Können Herzen freier schlagen.
 Und so geht's den Lieben allen
 Die im Elemente wallen,
 Welches bildend wir beleben;
 Wer empfing der möchte geben.
 In der Himmelsluft der Musen
 Öffnet Busen sich dem Busen,
 Freund begegnet neuem Fremde,
 Schliessen sich zur Allgemeinde ...

(3 650-651; partially quoted, pp. 505, 510-511, 516, 518);

Die bildende Kunst soll, durch den äussern Sinn, zum Geiste nicht nur sprechen, sie soll den äussern Sinn selbst befriedigen. (13 317; p. 505);

... guter Wille klar und scharf sieht, indem er das, was geleistet worden, willig anerkennt, und ... ihm ... aus eigener holder Fruchtbarkeit höhere Bedeutung und kräftigere Wirkung verleiht (i.e., but the accomplishment (Leistung) that the individual recognizes, in seeing clearly (klar), has itself a high significance, a powerful or fruitful effect — that is to say, is a true or perfect member of the world of culture (pp. 162-174)). (JA 37 220; pp. 506, 511, 515 et. al.);

Ist man treu, das Gegenwärtige festzuhalten, so wird man erst Freude an der Überlieferung haben, indem wir den besten Gedanken schon ausgesprochen, das lebenswürdigste Gefühl schon ausgedrückt finden. Hierdurch (i.e., holding fast to the present, performing what is fitting at a particular moment, on the one hand, and the prior assimilation of true or per-

fect works that is implicit here, on the other) kommen wir zum Anschauen jener Übereinstimmung wozu der Mensch berufen ist, wozu er sich oft wider seinen Willen finden muss ... (8 136; pp. 512, 516 et. al.);

... entschiedener empfindet
Der Verklärte sich unendlich.

... somit (ist) dem Fünf der Sinne
Vorgesehn im Paradiese,
Sicher ist es, ich gewinne
Einen Sinn für alle diese.

Und nun dring ich aller Orten
Leichter durch die ewgen Kreise,

(i.e., but the individual has previously “penetrated,” albeit less easily (leicht), the “eternal circles,” the true or perfect works of the world of culture (Paradies), in terms of his prior assimilation or experience of them — which assimilation or experience has helped him to act as a whole or with decidedness (Entschiedenheit), and thereby to attain pure consciousness, the higher sense (dem Fünf der Sinne (ist) vorge-sehn im Paradiese; ich gewinne Einen Sinn))

Die durchdrungen sind vom
Worte Gottes rein-lebendger Weise.

Ungehemmt mit heissem Triebe
Lässt sich da kein Ende finden,
Bis im *Anschaun ewger Liebe*

Wir verschweben, wir verschwinden.

(3 398; partially quoted, pp. 212, 489, 513, 516, 518);

Indem sich aus und an dem Menschen ... die Tonwelt offenbaret, ... (fin-det) eine sinnlich-sittliche Begeisterung und eine Ausbildung des innern und äussern Sinnes (statt). (16 907; p. 516);

Wir leben in einer Zeit, wo wir uns täglich mehr angeregt fühlen, die bei-den Welten, denen wir angehören, die obere und die untere, als verbun-den zu betrachten ... (etc., see p. 517)

(Wir) gewöhnen uns ... die Idee in der Erfahrung aufzusuchen ...

Indem nun der (Forscher) sich in dieser Denkweise bestärkt, im höheren Sinne die Gegenstände betrachtet, so gewinnt er ... Zuversicht ... (17 696-697; p. 517 et. al.);

Der geistreiche Mensch ... betrachtet alles, was sich den Sinnen darbiete, als eine Vermummung, wohinter ein höheres geistiges Leben sich schalk-hafteigensinnig versteckt, *um uns anzuziehen und in edlere Regionen aufzu-locken*. (3 493; pp. 505, 519);

Des echten Künstlers Lehre *schliesst den Sinn auf*; denn wo die Worte fehlen, spricht die Tat. (the action “speaks,” and speaks such that only the (higher) sense can unlock its meaning). (7 533; p. 519 et. al.)

Or more generally: the universal principle of wholeness, as underlying nature or the outer world generally, and whose end purpose (Sinn, Zweck) is the true or perfect

work of the human being;¹⁰⁰ or that principle as the spirit or soul of the ideal world of culture immanent in the outer world generally — *thinks* (sinnt), i.e., specifies itself in particular manifestations throughout the outer world, but in human nature, existence and the whole of culture in particular; and thinks *for* the *senses* (Sinnen) of creative individuals; or, in the case of the world of culture, thinks for the *higher sense* (höheren Sinn), the clear (klaren) or healthy (gesunden) sense, of these individuals; and this relation is the *meaning* (Sinn) of nature or the outer world generally, and the life of the world of culture in particular, as well as their *purpose* (Sinn)¹⁰¹ — Goethe consistently taking advantage of one or more of these various meanings of “Sinn” to suggest the necessary connection in his thought between inner and outer worlds, subject and object, ideality and reality, perception or assimilation, creative activity and conscious knowledge, universal principle and the concrete, individual case (particular individuals, actions, the individually-conditioned assimilation and knowledge of particular individuals, etc.), and so forth:

Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt (i.e., or: when the healthy inner sense of an individual is expressed or manifested in a particular action or work (pp. 506-509 ff.)), *wenn er sich in der Welt als in einem grossen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt* (i.e., or: when he experiences pure perception (pp. 513-514)) or has, through a series of such experiences, the (higher) sense (pp. 515-519)), *dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern. ...*

Alle (halten) sich am Nächsten, Wahren, Wirklichen fest ... Der Mensch und das Menschliche (werden) am wertesten geachtet und alle seine innern, seine äussern Verhältnisse zur Welt mit so grossem Sinne dargestellt als angeschaut. ... (So) *vermag der jenen eigene gesunde Sinn sich gegen innern und äussern Unfall geschwind und leicht wieder herzustellen.* (13 416-418; context and earlier partial citations, pp. 519-520);

... das ist der Kunst Bestreben,
Jeden aus sich selbst zu heben ...

.....
Aufwärts fühlt er sich getragen!
Und in diesen höhern Sphären

¹⁰⁰ On the single true or perfect work, the single whole action, as the end purpose of nature or the outer world generally, see pp. 56, 205, and in particular the passage 13 417, also quoted on p. 522.

¹⁰¹ It is also the source then of the individual's own thinking (Sinnen) concerning himself and the world, the true or living conscious knowledge he develops with his understanding or mind (Sinn); pp. 487-489.

Kann das Ohr viel feiner hören,
 Kann das Auge weiter tragen,
 Können Herzen freier schlagen.
 (the intervening text is cited on p. 520)
 So herrlich fruchtet, was die Muse gönnt!
 Die ihr's genießt, es dankbar anerkennt,
Preist ihn mit mir, den Gott, der es gegeben.
 (3 650-651; p. 520 et. al.);

(Die Natur) schafft ewig neue Gestalten; alles ist neu, und doch immer
 das Alte. ...
 Gedacht hat (die Natur) und sinnt beständig; aber nicht als ein Mensch,
 sondern als Natur. Sie hat sich einen allumfassenden Sinn vorbehalten ...
 Die Menschen sind alle in ihr und sie in allen. Mit allen treibt sie ein
 freundliches Spiel und freut sich, je mehr man ihr abgewinnt. ... (16 922);

... wirst du die Mütter sehen:¹⁰²
 Die einen sitzen, andre stehn und gehn,
 Wies eben kommt. *Gestaltung, Umgestaltung*
Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung,
Umschwebt von Bildern aller Kreatur ... (5 340);

... dring ich aller Orten
 Leichter durch die ewgen Kreise,
 Die durchdrungen sind vom Worte
 Gottes rein-lebendger Weise.
 (3 398; see context, p. 521);

Wär nicht das Auge sonnenhaft,
 Die Sonne könnt es nie erblicken;
 Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
 Wie könnt uns Göttliches entzücken?
 (1 629; p. 512);

Wie Natur im Vielgebilde
 Einen Gott nur offenbart,
 So im weiten Kunstgefilde
Webt ein Sinn der ewgen Art;
Dieses ist der Sinn der Wahrheit ...

.
 Dass ... *von geheimem Leben*
Offenbaren Sinn erregt.

.
 ... *im Menschenbild genieße,*
Dass ein Gott sich hergewandt.
 (1 537-538; pp. 380, 398 and earlier; context, p. 380)

¹⁰² As a detailed examination of Goethe's mythological image "die Mütter" would show, and as is to a large extent already indicated in this passage, "die Mütter" are primal images (Urbilder) of all images (Bilder) of the one eternal sense (Sinn) — i.e., of God, the universal principle of wholeness — in nature or the outer world generally, topological forms, in other words, of the concrete, particular cases in which that universal sense or principle is specified; and hence are the primal images or forms of true or perfect human existences and works in particular (these being, as we have seen, images (Bilder) of each other in the life of the world of culture (pp. 142-145, 149-150, 217-219).

But now further: as the senses are only developed, or the higher sense attained, in activity, and since activity necessarily reflects the inborn and acquired individuality of a particular individual (with, for example, a particular degree of inborn strength to his senses as well as his other mental faculties, a development in relation to the world of culture that is necessarily individually-conditioned), it follows that every individual develops his senses, or has pure perception or the higher sense, *in his own manner* (nach seiner Weise); or that the one universal sense (Sinn, echte Sinnesart) is necessarily specified as the *particular manner of sensation* (eigene Sinnesart, Sinnesweise) of particular individuals. This specification, in turn, is then 1) a necessary moment of the specification of the universal principle of wholeness in the life of the world, or 2) a necessary moment in each individual's struggle (Ringen, Kampf) with the spirit or soul of the world, and 3) the sensory correlate of his individually-conditioned knowledge of the world:¹⁰³

¹⁰³ Though all four mental faculties on the one hand have for Goethe an ideal function and development, universally the same for every individual, but on the other hand, necessarily appear in the inner life of each individual with a particular, limited degree of inborn strength attaching to them, and are developed in the course of the individually-conditioned development of a given individual; and though Goethe does hold the notions, first, that each individual has his own particular manner of conception or thinking (Vorstellungsart, Denkweise), i.e., as entailing the individually-conditioned functioning and development of reason *and* the understanding (pp. 6-8, 460, 468-471, 487-492), second, of one universal manner of conception or thinking as specified in terms of the particular manner of conception or thinking of particular, actually existing individuals, and occasionally, thirdly, the notion of a universal or divine reason and understanding (see, for example, 24 164, p. 471; 24 678-679, p. 71; 16 878, p. 266) — Goethe does not speak of an individual having his “own” reason, understanding or the imagination, having these “in one’s own manner,” the universal reason or understanding, or a universal imagination, specified as the particular reason, understanding or imagination of particular individuals.

It might be thought that this is due to the fact, at least with regard to reason and the understanding, that these faculties are formal faculties for Goethe (pp. 473, 502). But while sensation and, as we shall see, the imagination, provide the concrete contents with which reason and the understanding deal, they too are formal in the sense that they are mental faculties and not these contents themselves.

In my opinion, the reason why Goethe only speaks of having “Sinn” in one’s own manner, the one universal “Sinn” as being specified in the inner life of particular individuals, etc., lies, first of all, in the manifold meanings of “Sinn” and “sinnen” as “sense,” “meaning,” “purpose,” “mind” and “thinking” — and in the way then this one term represents, as it were, the ideal totality of the mental faculties in their ideally developed relation to the world of culture, or to the universal principle, the spirit or soul of the life of this world (for the individual who follows his reason, who acts as a whole, performs a true or perfect action, *will* have pure perception and pure consciousness, will form true or living notions with his understanding, and so forth; and the universal principle or “Sinn” “thinks” (sinnt) in, or manifests itself as underlying, precisely these moments of the life of the world). This is not the case with the terms Goethe uses to denote the other faculties — Goethe having to speak, when he wishes to indicate their ideal relation in the individual’s development, the performance of true or perfect actions and the relation of activity to knowledge, of “Vernunft” *and* “Verstand,” “Verstand” *and* “Sinnlichkeit,” “Vernunft” *and* “Sinn,” etc. But the individual who follows his reason, who acts as a whole, creates a true or perfect work, develops his faculties, has pure perception and enjoys consequent true or living knowledge, does so only as limited or conditioned particular individual; or the aspect of his real or empirical particularity is maintained in his

... am Ende kann doch nur ein jeder in *seinem eignen* Sinne aufgeklärt werden. (16 874);

Ich mag nun von gar nichts mehr wissen als etwas hervorzubringen und *meinen Sinn* recht zu üben. (11 439);

Wirst alle meine Kräfte mir
In *meinem Sinn* erheitern ...
(1 389; context, p. 507; also cited, p. 510);

Ursprünglich *eigenen Sinn*
Lass dir nicht rauben. (1 666);

... vermag der *jenen eigene gesunde Sinn* sich gegen innern und äussern Unfall geschwind und leicht wieder herzustellen. (13 418; context, p. 522);

... ein höheres geistiges Leben sich schalkhafte*eigensinnig* versteckt ... (3 493; context, p. 521 et. al.);

struggle (Kampf, Ringen) with the universal principle, is a necessary moment in the life of the world. And this real or empirical limitation, this conditioning of the life of the ideal world by the sensual world in its bearing on human existence and activity, is directly expressed only by the term "Sinn," not by "Vernunft," "Verstand" or "Einbildungskraft."

Furthermore, every moment of the life of the world of culture is ultimately incommensurable for Goethe, that is to say, is incommensurable to human reason and understanding, as cognitive faculties — the universal principle, the spirit or soul of the world, being unknowable as it is in itself, apart from its real or empirical manifestations in human activity, and the relationship between a divine reason or understanding to human reason and understanding, as in fact for Goethe principles primarily of activity, and only derivatively, of knowledge, cannot be consciously grasped, and thus the latter not consciously comprehended as specification of the former. The ideal world's incommensurability is however entailed by the term "Sinn," as denoting the ideal functioning of the inner life in relation, first, to the concrete real or empirical *activity* of the individual, and only secondly, to the knowledge deriving from that activity.

Conversely, manner of thinking (Denkweise) or manner of conception (Vorstellungsart) have an overriding immediate *epistemological* sense or significance in the tradition of Western philosophy that Goethe developed his thinking in terms of, a connotation that is lacking to manner of perception (Sinnesweise, Sinnesart) or sense (Sinn), as he employs these terms. Thus while Goethe in the development of his philosophy of human existence and activity in their relation to the life of the ideal world provides all of these terms an ontological significance, does establish for each a correspondence of knowing subject to known object, as pertaining to the ideal world as concrete, actually existing and knowable as such, while he does therefore hold that a universal manner or thinking or conception specifies itself in that of particular individuals, does affirm the existence of a universal reason or understanding (though not as specified in the particular reason or understanding of an individual), and while in this respect an individual's particular "Sinnesart" is ultimately equivalent in Goethe's thought to his particular "Vorstellungsart" (cf., for example, 16 849, p. 526)) or "Denkweise" (cf. 14 705, p. 526)), only "Sinnesart" denotes that ontological significance in direct, immediate fashion, represents the correspondence of knowing subject to known object attained in his thought as a whole.

Finally, then, it can be observed that one of Goethe's major criticisms of his idealistic contemporaries is that they neglect the senses, do not conceive them in relation to the idea, and thus cannot conceive the ideal world as *for* the senses (see, for example, p. 268 (24 318, 8 310-311) and pp. 323-324). On the other hand, as here only assertion set forth in anticipation of the argument of Appendix III, only Goethe of the German idealists in fact comprehends the ideal world as truly concrete, immanent in the real or empirical world, for the senses. In historical context, then, the special status of "Sinnesart" and "Sinn" in Goethe's thought compensates for the neglect of the senses by his contemporaries, establishes in its emphasis the equivalent status of all four mental faculties, and signifies in pointed fashion the means of his unique achievement of a truly concrete conception of the ideal world.

Es gibt unter den Menschen gar vielerlei Widerstreit, welcher aus den verschiedenen, einander entgegengesetzten, nicht auszugleichenden Denk- und *Sinnesweisen* sich immer aufs neue entwickelt. (14 705, p. 28);

Der Mensch erfreut sich ... mehr an der Vorstellung als an der Sache, oder wir müssen vielmehr sagen: der Mensch erfreut sich nur einer Sache, insofern er sich dieselbe vorstellt; sie muss in seine Sinnesart passen ... (16 849);

Die *echte Sinnesart* ist zu weit verbreitet und kann nicht mehr untergehen, sie *mag sich auch durch Individualitäten soviel modifizieren, als sie will*. (Stein 6 49);

Der Dinge, sie wir gewahr werden, ist eine ungeheure Menge; die Verhältnisse derselben, die unsre Seele ergreifen kann, sind äusserst mannigfaltig. Seelen, die eine innre Kraft haben, sich auszubreiten, fangen an zu ordnen, um sich die Erkenntnis zu erleichtern, fangen an zu fügen und zu verbinden, um zum Genuss zu gelangen.

Wir müssen (aber) alle Existenz und Vollkommenheit in unsre Seele dergestalt beschränken, dass sie unsrer Natur und unsrer *Art zu denken* (i.e., "Denkweise"; cf. the footnote to p. 524) *und zu empfinden* (i.e., "Sinnesweisen) angemessen werden; dann sagen wir erst, dass wir eine Sache begreifen oder sie geniessen. (16 842; pp. 148, 235, 237-238, 331, 368, 408);

Alles, was wir Erfinden, Entdecken *im höheren Sinne* nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung, eines *originalen* Wahrheitsgefühles ... (9 572; pp. 170, 173, 176, 178-179, 350, 352);

... ein Kunstwerk, besonders ein Gedicht, das nichts zu erraten übrig liesse, sei kein wahres, vollwürdiges; ... und nur dadurch könne es dem Beschauer oder Leser recht lieb werden, wenn es ihn zwänge, nach eigener Sinnesweise es sich auszulegen und gleichsam ergänzend nachzuschaffen. (23 826; pp. 47, 180, 437);

Eine nur ist sie für alle, doch *siehet sie jeder verschieden*,
Dass es Eines doch bleibt, macht das verschiedene wahr.
(2 534; pp. 148, 149, 180, 331, 351, 368, 373, 408)

Or conversely, the meaning or purpose (Sinn) of a true or perfect action is not only intelligible *despite* the particular manner of sensation (Sinnesart, Sinnesweise) of the creating and onlooking individual, but includes this differentiation or specification of the higher sense, the one universal manner of sensation, as part of its meaning or purpose, as part of its many-sided effect (Wirkung) in the life of the world (pp. 147-148, 160-162, 177-180, 351-353).

As is the case with all the ideal determinations of his existence, however, and in particular, as is the case with respect to all the ideal determinations of his mental

faculties, the individual can err or act falsely in not exerting and developing his inner and outer senses simultaneously in activity, in relation to the wholeness of the inner life and the ideal world of culture, or in accord with the principle of inner wholeness and this principle as spirit or soul of the world; i.e., in not continually acting as a whole, exerting and developing all his mental faculties simultaneously in the production of true or perfect works — and thereby in not attaining pure perception or the higher sense in his own manner:

... wir *verkürzen* uns ..., wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserm äussern und innern Sinn verschwindende Einheit zurückdrängen. (8 497; pp. 503, 507, 509);

Was uns so sehr irre macht, wenn wir die Idee in der Erscheinung anerkennen sollen, ist, dass sie oft und gewöhnlich den Sinnen widerspricht (i.e., the outer senses alone, or the inner and outer senses abstracted from their ideal determinations in activity). (9 643; cf. in the present context the above-quoted: "... da die einfacheren Kräfte der Natur sich oft unsern Sinnen verbergen, so müssen wir sie ... durch die Kräfte unsres Geistes zu erreichen suchen und ihre Natur in uns darstellen ... Und wenn wir dabei recht rein zu Werke gehen, so können wir zuletzt wohl sagen, dass ... unser Geist mit den tiefer liegenden einfachern Kräften der Natur in Harmonie steht und sich solche ... rein vorstellen kann ..." (17 731; p. 514));

Das Schwierige bei der Natur (i.e., the outer world generally, and hence human nature and the world of culture in particular) ... ist: das Gesetz auch da zu sehen, wo es sich uns verbirgt, und sich nicht durch Erscheinungen irre machen zu lassen, die unsern Sinnen widersprechen. Denn es widerspricht in der Natur manches den Sinnen und ist doch wahr. (24 463);

Das Messen eines Dings ist eine grobe Handlung, die auf lebendige Körper (i.e., in the present context, the inner life, the life of true or perfect actions, the life of the world) nicht anders als höchst unvollkommen angewendet werden kann.

Ein lebendig existierendes Ding kann durch nichts gemessen werden, was ausser ihm ist, sondern wenn es ja geschehen sollte, müsste es den Massstab selbst dazu hergeben; dieser aber ist höchst geistig und kann durch die Sinne nicht gefunden werden ... (16 841-842);

Es gibt jetzt eine böse Art, in den Wissenschaften abstrus zu sein: man entfernt sich vom gemeinen Sinne, ohne einen höhern aufzuschliessen, transzendiert, phantasiert, fürchtet lebendiges Anschauen ... (9 655);

Mikroskope und Fernrohre verwirren eigentlich den reinen Menschensinn. (9 564; p. 304);

Einem Gelehrten von Profession traue ich zu, dass er seine fünf Sinne ab-leugnet. Es ist ihnen selten um den lebendigen Begriff der Sache zu tun ... (18 844);

... mir scheint nichts nötiger als äussere sinnliche Anregung, damit ich mich nicht ins Abstrakte ... verliere. (21 544; p. 502);

(Die Deutschen) machen sich durch ihre tiefen Gedanken und Ideen, die sie überall suchen und überall hineinlegen, das Leben schwerer als billig. — Ei! ... habt doch endlich einmal die Courage euch den Eindrücken hinzugeben, euch ergötzen zu lassen, euch rühren zu lassen, euch erheben zu lassen, ja euch belehren und zu etwas Grossem entflammen zu lassen ... (24 635);

... mit Augen des Geistes sehen, ohne die wir ... blind umhertasten. (17 252; p. 508);

An Erfahrung fehlt es uns nicht, aber an der Gemütsruhe, wodurch das Erfahrene ganz allein klar, wahr, dauerhaft und nützlich wird (i.e., the higher sense is missing; cf. pp. 517-519). (21 731; p. 509);

Sieh den Menschen an in seiner Eingeschränktheit, wie Eindrücke auf ihn wirken, Ideen sich bei ihm festsetzen (i.e., abstract ideas, notions of oneself and the world abstracted from activity), bis endlich eine wachsende Leidenschaft ihn aller ruhigen Sinneskraft beraubt und ihn zugrunde richtet. (4 427);

... wollen die Menschen jede interessante Situation gleich in Kupfer gestochen sehen, damit nur ja ihrer Imagination keine Tätigkeit übrigbleibe, so soll alles sinnlich wahr (i.e., true for the senses alone, abstracted from the imagination and the other faculties), vollkommen gegenwärtig ... sein ... Diesen eigentlich kindischen, barbarischen, abgeschmackten Tendenzen sollte nun der Künstler aus allen Kräften widerstehen ... (20 472-473);

Goethe tadelte heftig, dass das Publikum an den sentimentalen Faseleien eines Schulze, an der Nullität eines Krause weit mehr Geschmack finde als an Röhrs klarer Gediegenheit und aufgeklärter Konsequenz. Das hänge mit der Sinnlichkeit, die jeder geschmeichelt verlange, zusammen. Vernünftig sein und ... vernünftig handeln aber wolle niemand. (23 127);

... derjenige, dessen Geist nach einer moralischen Kultur strebt, (hat) alle Ursache ..., seine feinere Sinnlichkeit mit auszubilden, damit er nicht in Gefahr komme, von seiner moralischen Höhe herab zu gleiten, ... und in den Fall kommt, seine edlere Natur durch Vergnügen an geschmacklosen Tändeleien, wo nicht an etwas Schlimmerem herab zu würdigen. (7 439-440; p. 515);

Alles kommt ... darauf an, dass der rohe sinnliche Mensch gewahr wird, dass es eine Sitte gebe ... (9 610);

... derjenige, der aus Mangel von Sinn oder Gewissen das Vortreffliche herunterzieht, ist nur allzu geneigt, das Gemeine, das ihm selbst am nächsten liegt, heraufzuheben ... (15 1031);

Es sind nur wenige, die den Sinn haben und zugleich zur Tat fähig sind (i.e., there are few who have the (higher) sense and continue to be active; or there are few who exert their inner and outer senses simultaneously in activity, thereby developing or maintaining the (higher) sense; or, in short: the (higher) sense follows only from, or is subsidiary to, activity). Der Sinn erweitert, aber lähmt ... (7 590; pp. 516, 518);

... merke dir in Zeiten,
Wo sich Geist und Sinn erhöht,
Dass die Muse zu geleiten,
Doch zu leiten nicht versteht.

(2 393; i.e., the individual must continue to act unconsciously as a whole, under the guidance of reason (pp. 461-466));

Geschrieben steht: 'Im Anfang war das Wort'!
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muss es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Dass deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!
Doch auch indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! auf einmal seh ich Rat
Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!
(5 180-181; p. 128)

The inner and outer senses as undeveloped, i.e., abstracted from each other, from the totality of the inner life and the principle of wholeness, from the world of culture and the spirit or soul of the world, and therefore as not pure (*rein*), as perceiving only this or that accidental aspect of the inner life and the life of the world, are *common* (*gemein*), or the senses in their common state (*gemeiner Sinn*):¹⁰⁴

... alles zeigt, dass ... immer diejenige (Meinung) den Vorrang gewinnt, welche fasslicher, ... dem menschlichen Geiste in seinem gemeinen Zustande gemäss und bequem ist. Ja derjenige, der sich in höherem Sinne ausgebildet, kann immer voraussetzen, dass er die Majorität gegen sich habe. (9 593; pp. 518-519);

¹⁰⁴ Given the manifold meanings of "Sinn," the capacity of this one term to signify the ideal totality of the inner life in its ideal relation to the outer world (p. 524, f. 103), "gemein" is consequently also used by Goethe to designate the general state of the activity, development and knowledge of an individual, as not conforming to the ideal determinations of his existence, as not entailing or following from pure consciousness or pure perception, etc., i.e., as in error or false. Both these senses of "gemein" must be distinguished from the usage indicating less inborn strength to act as a whole (pp. 405-409), a sense where truth or perfection of the individual's existence and works is not excluded.

... man entfernt sich vom gemeinen Sinne, ohne einen höhern aufzuschliessen, transzendiert, phantasiert, fürchtet lebendiges Anschauen ... (9 655; p. 527);

... es besonders ... auf Ausbildung des Subjekts ankommt, dass es so rein und tief als möglich die Gegenstände ergreife und nicht bei mittleren Vorstellungsarten stehen bleibe oder wohl gar sich mit gemeinen helfe. (19 250; pp. 212, 347, 514, 516);

... derjenige, der aus Mangel von Sinn oder Gewissen das Vortreffliche herunterzieht, ist nur allzu geneigt, das Gemeine, das ihm selbst am nächsten liegt, heraufzuheben ... (15 1031; p. 528)

D. IMAGINATION (EINBILDUNGSKRAFT, PHANTASIE, IMAGINATION)

Finally, the imagination is generally for Goethe the mental faculty whose images (Bilder) spontaneously reproduce previous sensations or thoughts for the inner sense and conscious understanding in the form of memory and experience, and the faculty then that spontaneously combines these sensations or thoughts, given memories or experiences — through association or analogy — into new images, new sensations or thoughts (pp. 457-458). But the imagination, both in its reproductive and productive functioning, finds the *ideal* content of its images, according to Goethe, in *pure* sensations (pp. 513-515), in sensations delivered by the *higher sense* (pp. 517-519), and in the *true or living* notions or thoughts developed by the understanding following pure consciousness (pp. 206-245, 354-363):

... (die Phantasie) suppliert die Sinnlichkeit, unter der Form des Gedächtnisses, sie legt dem Verstand die Welt-Anschauung vor (i.e., perception of the outer world generally, but of the world of culture in particular) ...

... Die Sinnlichkeit reicht (der Phantasie) rein umgeschriebene, gewisse Gestalten, der Verstand regelt ihre produktive Kraft (i.e., in so far as the imagination is concerned with the true or living notions of the understanding) ... (21 211; pp. 481, 502);

... (die) Einbildungskraft setzt aber einen ... ruhigen Kopf voraus (i.e., the higher sense (pp. 517-519), and thus pure perceptions), dem eine grosse Übersicht der lebendigen Welt (i.e. the life of the ideal world of culture) und ihre Gesetze (i.e., particular manifestations of the law or principle of wholeness in the life of the world) zu Gebote steht. (24 711);

Hat man ... eine Reihe Erfahrungen der höheren Art zusammengebracht (i.e., as determined by the higher sense), so übe sich alsdann der Verstand,

die Einbildungskraft ... an denselben wie sie nur mögen ... (16 854; p. 488)

Or in other words, the imagination of an individual ideally deals with sensations, thoughts, memories or experiences pertaining to moments of the life of the world, to immanently related true or perfect manifestations of the principle of wholeness (idea, law, spirit, etc.), the spirit or soul of the world — as grasped (*erfasst*), that is to say, as assimilated, creatively recreated and known by the individual, at particular moments of his unending development in relation to the world of culture:

Zur Anschauung gesellt sich die Einbildungskraft, diese ist zuerst nachbildend, die Gegenstände nur wiederholend. Sodann ist sie produktiv, *indem sie das Angefasste belebt* (i.e., animates, forms into a whole according to the principle of wholeness (pp. 84-97, 167-171)), *entwickelt, erweitert, verwandelt*.

Ferner können wir noch eine umsichtige Einbildungskraft annehmen, die sich beim Vortrag umherschaut, *Gleiches und Ähnliches erfasst* (i.e., true or perfect moments of the life of the world as immanently related images (Gleichnisse, Bilder) of each other (pp. 142-145, 149-150, 171-174)), *um das Ausgesprochene zu bewähren* (i.e., in terms of the greater worth or fruitfulness of the individual's actions deriving from his true or living knowledge).

Hier zeigt sich nun das Wünschenswerte der Analogie, die den Geist auf viele bezügliche Punkte versetzt, damit seine Tätigkeit alles das Zusammengehörige, das Zusammenstimmende wieder vereinige (i.e., creatively recreate as a whole (pp. 162-167)). (21 434-435. As the following pages will show, the “circumspect” (umsichtige) imagination Goethe refers to here is in fact the productive and reproductive imagination, in so far as it is concerned with moments of the life of the world, pure sensations, true or living knowledge);

... (die Phantasie) legt dem Verstand die Welt-Anschauung vor, ... sie bildet oder findet Gestalten zu den Vernunftideen ...

... (die Phantasie) nicht mit Traumbildern spiele, sondern auf Ideen gegründet sei. (21 211; pp. 462, 468, 481, 502, 530);

... (die) Einbildungskraft setzt ... voraus, ... eine grosse Übersicht der lebendigen Welt und ihre Gesetze ... (24 711; p. 530);

Die Phantasie, in ihrem höchsten Flug,
Sie strengt sich an und tut sich nie genug.

(i.e., the imagination in and of itself, abstracted from the spirit or principle of wholeness manifested in the world of culture)

Doch fassen Geister, würdig, tief zu schauen,
(i.e., with the higher sense)

Zum Grenzenlosen (i.e., the world of culture, or the spirit or soul of the world, as unending) grenzenlos Vertrauen. (5 335);

Der Glaube sei ein grosses Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein über-grosses, übermächtiges und unerforschliches Wesen ... Der Glaube sei ein heiliges Gefäss, in welches ein jeder sein Gefühl (i.e., the universal feeling or principle of wholeness as specified in the inner life of this particular individual), seinen Verstand, seine Einbildungskraft, so gut als er vermöge, zu opfern bereit stehe. (10 671; pp. 221, 339, 371, 374, 378, 495);

... uns allein
 Hat (der Vater die Phantasie) verbunden
 Mit Himmelsband (i.e., the world of culture) ...
 (1 308; context, pp. 539-540)

More particularly, the imagination, in so far as an individual has *previously* acted as a whole, attained pure consciousness, the certainty (Gewissheit, Sicherheit) of his existence, ideally reproduces sensations and thoughts or notions concerning the true or perfect works of others and his own earlier true or perfect works, the positive particularity uniting them (or their relations in terms of this common positive particularity), the whole of a particular form of activity (Kunst), the world or whole of culture as a whole:

Es gibt ... wenige Menschen, die eine Phantasie für die Wahrheit des Realen besitzen, vielmehr ergehen sie sich gerne in seltsamen Ländern und Zuständen, wovon sie gar keine Begriffe haben ... (24 166; pp. 396, 431, 502);

... (die Phantasie) legt dem Verstand die Welt-Anschauung vor, ... sie ... *findet* Gestalten zu den Vernunftideen ...
 ... Die Sinnlichkeit reicht (der Phantasie) rein umgeschriebene (i.e., previously recreated), *gewisse* Gestalten, ... und die Vernunft gibt ihr die völlige *Sicherheit*, dass sie ... auf Ideen gegründet sei. (21 211; pp. 462, 468, 481, 502, 530, 531);

... (die) Einbildungskraft setzt ... voraus, ... eine grosse Übersicht der lebendigen Welt und ihre Gesetze ... (24 711; pp. 530, 531);

Die Einbildungskraft ... scheint ... kein Gesetz zu haben ...; aber genau besehen wird sie auf mannigfaltige Weise geregelt: durch Gefühl, durch sittliche Forderungen (i.e., by the previous fulfillment of ethical requirements, the performance of duty, etc.) ... (14 725);

Mir druckten sich *gewisse* (i.e., 'various,' and at the same time, 'certain') grosse Motive, Legenden, uraltes Überliefertes so tief in den Sinn, dass ich sie vierzig bis fünfzig Jahre lebendig und wirksam im Innern erhielt; mir schien der schönste Besitz, solche wertvolle Bilder oft in der Einbildungskraft erneut zu sehen ... (16 880; p. 280);

Unserm Wanderer fiel der Ernst auf, die wunderbare Strenge, mit welcher sowohl Anfänger als Fortschreitende behandelt wurden; es schien als wenn keiner aus eigener Macht und Gewalt etwas leistete, sondern als wenn ein geheimer Geist sie alle durch und durch belebte, nach einem einzigen Ziele hinleitend (i.e., the “pedagogical province” of the *Wanderjahre* as in this respect an image of the world of culture, the whole of immanently related true existences and works). ... (Als) sich der Wanderer von dem Führer eine Erklärung des ganzen Verfahrens erbat, äusserte dieser: *die Einbildungskraft sei ohnehin ein vages, unstetes Vermögen, während das ganze Verdienst des bildenden Künstlers darin bestehe, dass er sie immer mehr bestimmen, festhalten, ja endlich bis zur Gegenwart erhöhen lerne* (i.e., the preceding and following context showing then what this determination ideally consists of).

Man erinnerte an die Notwendigkeit *sicherer Grundsätze* in andern Künsten. ... Hier wird auffallend, dass nichts der Willkür des Lernenden zu überlassen sei; das Element worin er wirken soll, ist entschieden gegeben (i.e., through the decided activity of other individuals acting as a whole), das Werkzeug das er zu handhaben hat, ist ihm eingehändigt ...

Was uns aber zu strengen Forderungen, zu entschiedenen Gesetzen am meisten berechtigt, ist: dass gerade das Genie, das angeborene Talent sie am ersten begreift, ihnen den willigsten Gehorsam leistet. (8 270-271);

... Dilettantismus: ... gerade immer das ... leisten zu wollen, welches die höchste Kunst erfor(dert) ...

Fehler der Dilettanten: Phantasie und Technik unmittelbar verbinden zu wollen. (9 640)

But the imagination ideally reproduces these pure sensations and true or living thoughts with a view to its *productively* combining them then, along with the remaining multiplicity of the individual's inborn and acquired individuality, in a *further* act of acting as a whole — that is to say, under the guidance of reason, simultaneous with the functioning of all the individual's mental faculties, in performance again of what is fitting at a particular moment (Augenblick, Gegenwart) of the individual's development, in renewed decidedness (Entschiedenheit), renewed attainment of pure consciousness or the certainty of his existence:

Zur Anschauung gesellt sich die Einbildungskraft, diese ist zuerst nachbildend, die Gegenstände nur wiederholend. Sodann ist sie produktiv, indem sie das *Angefasste belebt, entwickelt, erweitert, verwandelt*.

Ferner können wir noch eine umsichtige Einbildungskraft annehmen, die sich beim Vortrag umherschaut, *Gleiches und Ähnliches erfasst* ...

Hier zeigt sich nun das Wünschenswerte der Analogie, die den Geist auf viele bezügliche Punkte versetzt, damit *seine Tätigkeit alles das Zusammengehörige ... wieder vereinige*. (21 434-435; p. 531);

... (die Phantasie) *bildet* ... Gestalten zu den Vernunftideen ...

... Die Phantasie schwebt über der Sinnlichkeit und wird von ihr angezogen; sobald sie aber oberwärts die Vernunft gewahrt wird, so schliesst sie sich fest an diese höchste Leiterin. Und so sehen wir denn den Kreis unserer Zustände abgeschlossen (i.e., formed into a whole) ... (21 211; pp. 462, 481, 531);

Hat man ... eine Reihe Erfahrungen der höheren Art zusammengebracht, so übe sich alsdann der Verstand, die Einbildungskraft ... an denselben wie sie nur mögen, es wird ... nützlich sein (i.e., useful for the individual's practical activity (pp. 359-362)). (16 854; pp. 488, 530);

Es war im ganzen ... nicht meine Art, als Poet nach Verkörperung von etwas Abstraktem zu streben. Ich empfang in meinem Innern Eindrücke, und zwar Eindrücke sinnlicher, lebensvoller, lieblicher, bunter, hundertfältiger Art, wie eine rege Einbildungskraft es mir darbot; und ich hatte als Poet weiter nichts zu tun, als solche Anschauungen und Eindrücke in mir künstlerisch zu runden und auszubilden und durch eine lebendige Darstellung ... zum Vorschein zu bringen ... (24 636; pp. 69, 280, 482);

Mir drückten sich gewisse grosse Motive, Gegenden, uraltesgeschichtlich Überliefertes so tief in den Sinn, dass ich sie vierzig bis fünfzig Jahre lebendig und wirksam im Innern erhielt; mir schien der schönste Besitz, solche wertvolle Bilder oft in der Einbildungskraft erneut zu sehen, da sie sich denn zwar immer umgestalteten, doch, ohne sich zu verändern, *einer reinern Form, einer entschiedner Darstellung entgegen reiften*. (16 880; 280, 532);

Ich hatte die Gabe, wenn ich die Augen schloss und mit niedergesenktem Haupte mir in der Mitte des Sehorgans eine Blume dachte, so verharrte sie nicht einen Augenblick in ihrer ersten Gestalt, sondern sie legte sich auseinander, und aus ihrem Innern entfalteten sich wieder neue Blumen aus farbigen, auch wohl grünen Blättern; es waren keine natürlichen Blumen, sondern phantastische, jedoch regelmässig wie die Rosetten ... Es war unmöglich, die hervorquellende Schöpfung zu fixieren, hingegen dauerte sie so lange, als mir beliebte ... (Warum) aber diese (Gegenstände) bereitwillig von selbst hervortraten, mochte darin liegen, dass die vieljährige Betrachtung der Pflanzenmetamorphose, sowie nachheriges Studium der gemalten Scheiben, mich mit diesen Gegenständen ganz durchdrungen hatte ... *Hier ist die Erscheinung des Nachbildes, Gedächtnis, produktive Einbildungskraft, Begriff und Idee alles auf einmal im Spiel* ...

Hier darf nun unmittelbar die höhere Betrachtung aller bildenden Kunst eintreten: man sieht deutlicher ein, was es heissen wolle, dass Dichter und alle eigentliche Künstler geboren sein müssen (i.e., in terms of their talent for a given form of activity, and the particular degree of their strength (Kraft) to act as a whole (pp. 399-401)). *Es muss nämlich ihre innere Produktive Kraft jene Nachbilder, die im Organ, in der Erinnerung, in der Einbildungskraft zurückgebliebenen Idole freiwillig ohne Vorsatz* (i.e., in terms of the individual's ultimately unconsciously acting as a whole) ... *lebendig hervortun, sie müssen sich entfalten, wachsen, sich ausdehnen und zusammenziehen, um aus flüchtigen Schemen wahrhaft gegenständliche Wesen zu werden*. ...

Je grösser das Talent, je entschiedener bildet sich gleich anfangs das zu produzierende Bild. (16 902-903, partially quoted, p. 400);

Die Einbildungskraft in ihrer ausgedehnten Beweglichkeit scheint zwar kein Gesetz zu haben ...; aber genau besehen wird sie auf mannigfaltige Weise geregelt: durch Gefühl, durch sittliche Forderungen, ... am glücklichsten aber durch den Geschmack, wobei *die Vernunft ihre edlen Gerechtmäßigkeit leitend ausübt*.

Schon an den fünfzehn Bänden der Tausend und Eine Nacht findet sich eine grosse Abstufung des Inhalts, der Bewegung, des Vortrags und eben jener geheimen Bedingungen (i.e., the imagination as guided by reason, producing an action or work that is a whole, etc.), denen die Einbildungskraft im stillen huldigt (i.e., as unactualized ideal potential). Der Stoff scheint unerschöpflich, die Behandlung willkürlich. Indessen ist doch *ein gewisser Kreis geschlossen* (i.e., the work is a whole, true or perfect) ... (14 725; partially quoted, p. 532);

... wird (die Phantasie) ... durch (Sinnlichkeit, Vernunft und Verstand) erst ins Reich der Wahrheit und Wirklichkeit eingeführt. Die Sinnlichkeit reicht ihr rein umgeschriebene, gewisse Gestalten, der Verstand regelt ihre produktive Kraft und die Vernunft gibt ihr die völlige Sicherheit, dass sie nicht mit Traumbildern spiele, sondern auf Ideen gegründet sei. ...

... Im gemeinen Leben treibt uns die Erfahrung auf gewisse Regeln hin, dem Verstand gelingt es zu sondern, zu verteilen und notdürftig zusammen zu stellen ... Nun tritt die Vernunft ein, die alles zusammenfasst, sich über alles erhebt, nichts vernachlässigt. Dazwischen aber wird unablässig die alles durchdringende ... Phantasie immer reizender, je mehr sie sich der Sinnlichkeit nähert, immer würdiger, je mehr sie sich mit der Vernunft vereint. An jener Grenze ist die wahre Poesie zu finden, hier die echte Philosophie ... (21 211-212; pp. 462, 468, 479, 481, 482, 483, 530, 531, 532);

... ein sicheres Anschauen der Gegenwart, ... Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes, bewegliche sehnsuchtsvolle Phantasie, liebevolle Freude am Sinnlichen, nichts kann entbehrt werden, zum lebhaften fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks, wodurch ganz allein ein Kunstwerk ... entstehen kann. (16 333; pp. 485, 510 et. al.);

... zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt scheint, die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich ... bemüht. ... (Es) bleibt unser ewiges Bestreben, diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl ... zu überwinden ... (16 872; pp. 444, 497 et. al.);

... müssen wir doch immer Einbildungskraft, Erinnerung, Urteil, Vergleichung, alle Geisteskräfte beisammen haben ... (21 1029; p. 455 (note));

Wir haben das unabweichliche, täglich zu erneuernde, grundernstliche Bestreben, das Wort mit dem Empfundenen, Gedachten, Erfahrenen, Imaginierten, Vernünftigen möglichst unmittelbar zusammentreffend zu erfassen. (9 589; pp. 125, 128, 365, 369, 431, 439, 462, 467-468, 479, 485, 495, 509);

... das ganze Verdienst des bildenden Künstlers darin bestehe, dass er (die Einbildungskraft) immer mehr bestimmen, festhalten, ja endlich bis zur Gegenwart erhöhen lerne. (8 271; context, p. 533);

Der Glaube sei ein grosses Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft ... Der Glaube sei ein heiliges Gefäss, in welches ein jeder sein Gefühl, seinen Verstand, seine Einbildungskraft, so gut als er vermöge, zu opfern bereit stehe (i.e., sacrifices them in their one-sidedness, in acting as a whole in accordance with the principle of wholeness, the spirit or soul of the world (cf. pp. 220-222)). (10 671; p. 532 et. al.)

In all of these respects, both with regard to its reproductive and its productive functioning, both with regard to the sensations and the thoughts it deals with, both with regard to activity and to knowledge, the imagination is ideally concerned only with the *true reality* (wahre Wirklichkeit), or the truth in reality, the ideal life of the world of culture as immanent in the real, temporal world — and simultaneously, with what is *truly possible* (wahrhaft Mögliche), i.e., creative recreation of true or perfect works or the positive particularity uniting them, the production of new true or perfect works, more extensive true or living knowledge, more worth or fruitfulness to an individual's future actions, and so forth:

... eine Einbildungskraft, ... die den wirklichen Boden der Erde nicht verlässt und mit dem Massstab des *Wirklichen* und Erkannten zu geahndeten, vermuteten Dingen schreitet. Da mag sie denn prüfen, ob denn dieses Geahndete auch *möglich* sei und ob es nicht in Widerspruch mit anderen bewussten Gesetzen komme. Eine solche Einbildungskraft setzt aber ... einen ... ruhigen Kopf voraus, dem eine grosse Übersicht der lebendigen Welt und ihrer Gesetze zu Gebote steht. (24 711; partially quoted, pp. 530, 531, 532; on anticipation (Ahnung) and the imagination, cf. pp. 543-544);

... wird (die Phantasie) ... durch (Sinnlichkeit, Vernunft und Verstand) erst ins Reich der *Wahrheit* und *Wirklichkeit* eingeführt. (21 211; context, p. 535);

Unsere Wünsche sind Vorgefühle der Fähigkeiten, die in uns liegen, Vorboten desjenigen, was wir zu leisten im Stande sein werden. Was wir können und möchten, stellt sich unserer Einbildungskraft ausser uns und in der Zukunft dar; wir fühlen eine Sehnsucht nach dem, was wir schon im stillen besitzen. So (i.e., in this respect alone) *verwandelt ein leidenschaftliches Vorausergreifen das wahrhaft Mögliche in ein erträumtes Wirkliche* (i.e., in so far as an individual does not act as a whole or with decidedness (Entschiedenheit), does not possess a clear sense or the higher sense (pp. 517-519), does not strive for “dem wahrhaft Möglichen,” does not exert his imagination in accord with its ideal determinations). *Liegt nun eine solche Richtung* (i.e., “das wahrhaft Mögliche”) *entschieden in unserer Natur* (i.e., as actually developed in terms of inborn and acquired individuality), *so wird mit jedem Schritt unserer Entwickelung ein Teil des ersten Wunsches erfüllt* (i.e., the *imagined* wishes of “was wir zu leisten im Stande sein wer-

den”) ... (So) sieht man Menschen (sicher) nach geistigen Vorteilen (streben), (sich) eine klare Übersicht der Dinge, eine Beruhigung des Gemüts und eine Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft (erwerben). (10 424-425);

... die Einbildungskraft sei ... ein vages, unstetes Vermögen, während das ganze Verdienst des bildenden Künstlers darin bestehe, dass er sie immer mehr bestimmen, festhalten, ja endlich bis zur Gegenwart erhöhen lerne.

Man erinnerte an die Notwendigkeit sicherer Grundsätze in (den) Künsten. ... (Nichts sei) der Willkür des Lernenden zu überlassen ...; das Element worin er wirken soll, ist entschieden gegeben, das Werkzeug das er zu handhaben hat, ist ihm eingehändigt ...; *durch welches gesetzliche Zusammenwirken* (i.e., on the one hand, the individual's acting as a whole, in accordance with the law or principle of wholeness, at a particular moment (Augenblick, Gegenwart); and on the other, the manifestations of this principle in the world of culture that he creatively recreates in his act) *denn zuletzt allein das Unmögliche* (i.e., to conscious understanding alone) *möglich wird*. (8 271; partially quoted, pp. 164, 533, 535)

In its ideal functioning, the imagination is preeminently responsible in concrete cases for the *life* (Leben) of the inner life (Gemüt, Innern), of true or perfect works, of an individual's knowledge — and thus ultimately of the wholes of given forms of activity and the world of culture as a whole, as concrete, immanent in the real or temporal world. For just as the life of the world arises in terms of the creative recreation or transformation (Verwandlung) of its member works, each work being immanently related to the others, their symbol or image (Gleichnis, Bild), identical as manifestation of the principle of wholeness, and both identical and different in terms of their concrete nature, and in particular, their employment of a common positive particularity (pp. 141-145, 148-157, 158-180, 216-222), and just as the form of an individual's true or living knowledge is that of identity and difference and thus immanent relation (pp. 233-239) — so concrete moments of an individual's inborn and acquired individuality, of a projected action or work, and of his experience and knowledge of the world of culture, are ideally related to others in his lively creative act (pp. 54-57, 85-90, 167-171), i.e., in so far as the individual acts in accord with the principle of wholeness or under the guidance of reason, in the imagination's spontaneous images (Bilder) or associations. Or, in other words, the form of the imagination's ideal functioning, or the form in terms of which it animates (belebt) the inner life (and thereby the outer world) in concrete cases, is the *immanent relation* of mo-

ments of the inner life of an individual, of his experience or knowledge of the world of culture, and of an intended action or work; the form, that is to say, of simultaneous *identity and difference*; or of moments of the inner life as *symbols, images, or transformations* (Verwandlungen, Umgestaltungen) of each other — and as such, the non-rational *inner* corollary of both the life of the world and all true or living knowledge:

Die Phantasie ... suppliert die Sinnlichkeit, unter der Form des Gedächtnisses, sie legt dem Verstand die Welt-Anschauung vor, unter der Form der Erfahrung, sie bildet oder findet Gestalten zu den Vernunftideen und *belebt also die sämtliche Menscheneinheit* ... (21 211; pp. 481, 502, 530, 531, 532, 533);

Ein dramatisches Werk zu verfassen, dazu gehört Genie. Am Ende soll die Empfindung, in der Mitte die Vernunft, am Anfang der Verstand vorwalten und *alles gleichmässig* (i.e., ‘equally,’ and ‘analogously’ (gleich(nis)mässig)) *durch eine lebhaft-klare Einbildungskraft* vorgetragen werden. (9 633; pp. 302, 464, 483);

... Phantasie, welche die *ungleichsten Dinge verbinde* und einen Gegenstand durch den andern verherrliche. (22 872);

Zur Anschauung gesellt sich die Einbildungskraft, diese ist zuerst nachbildend, die Gegenstände nur wiederholend. Sodann ist sie *produktiv, indem sie das Angefasste belebt, entwickelt, verwandelt*.

Ferner können wir noch eine umsichtige Einbildungskraft annehmen, die sich beim Vortrag umherschaut, *Gleiches und Ähnliches erfasst*, um das Ausgesprochene zu bewahren. *Hier zeigt sich nun das Wünschenswerte der Analogie* (i.e., in all of these respects, as reproductive, productive and circumspect imagination, “das Wünschenswerte der Analogie” reveals itself; cf. the wishes (Wünsche) of the imagination in the passage 10 424-425, pp. 536-537), *die den Geist auf viele bezügliche Punkte versetzt, damit seine Tätigkeit alles das Zusammengehörige ... wieder vereinige*. (21 434-435; pp. 531, 533);

Ich empfang in meinem Innern Eindrücke, und zwar Eindrücke sinnlicher, *lebensvoller, lieblicher, bunter, hundertfältiger Art*, wie eine rege Einbildungskraft es mir darbot; und ich hatte als Poet weiter nichts zu *tun*, als solche Anschauungen und Eindrücke in mir künstlerisch zu *runden* (i.e., relate, as a whole, to the multiplicity of his intended work) und auszubilden und durch eine *lebendige Darstellung* ... zum Vorschein zu bringen ... (24 636; p. 482 and earlier);

Mir drückten sich gewisse grosse Motiven, Gegenden, uralteschichtlich Überliefertes so tief in den Sinn, dass ich sie vierzig bis fünfzig Jahre *lebendig und wirksam* im Innern erhielt; mir schien der schönste Besitz, solche wertvolle Bilder oft in der Einbildungskraft erneut zu sehen, da sie sich denn zwar *immer umgestalteten, doch, ohne sich zu verändern, einer reineren Form, einer entschiedener Darstellung entgegen reiften*. (16 880; pp. 280, 532, 534);

Hier ist die *Erscheinung des Nachbildes, Gedächtnis, produktive Einbildungskraft, Begriff und Idee alles auf einmal im Spiel und manifestiert sich in der eignen Lebendigkeit des Organs* mit vollkommener Freiheit ohne Vorsatz und Leitung (i.e., in so far as the individual is acting unconsciously as a whole).

... Es muss ... (die) innere produktive Kraft jene Nachbilder, die im Organ, in der Erinnerung, in der Einbildungskraft zurückgebliebenen Idole freiwillig ohne Vorsatz ... *lebendig hervortun, sie müssen sich entfalten, wachsen, sich ausdehnen und zusammenziehen* (i.e., expand or develop as particular images, yet merge together, become immanently related) ... (16 902-903; see the context, p. 534);

... wandle (i.e., “*verwandle*”), sicher wie geschmeidig,
Durch Auen reichbegabter Welt.

Geniesse mässig Füll und Segen;
Vernunft sei überall zugegen,
Wo Leben sich des Lebens freut.

(1 515; pp. 503-504 et. al. Neither the imagination itself nor its images (Bilder) are explicitly mentioned in Goethe’s “Vermächtnis,” but its functioning can be thought to be implied in these lines — especially given the fact that the other three faculties *are* explicitly mentioned in the poem; see pp. 573-574)

The imagination’s preeminent responsibility for the life of the inner life and the life of the world in the form of relation is further indicated in Goethe’s poem “Meine Göttin”:¹⁰⁵

Welcher Unsterblichen
Soll der höchsten Preis sein?
Mit niemand streit ich,
Aber ich geb ihn
Der *ewig beweglichen*,
Immer neuen,

(i.e., not only in the sense of continually producing its images, but ideally, in that its images belong to the eternal life of the world, form new things, true or perfect actions that are themselves unending)

Seltsamen Tochter Jovis, (i.e., God, the spirit or soul of the world)
Seinem Schosskinde,
Der *Phantasie*.

Denn ihr hat er
Alle Launen,

(i.e., manifestations of the principle of wholeness as particular, concrete)

Die er sonst nur allein
Sich vorbehält,
Zugestanden

.

... tausendfarbig (ist die Phantasie),

¹⁰⁵ The term “life” (Leben), however, is only explicitly stated at the close of the poem in connection with hope (Hoffnung); see the poem’s continuation, p. 544.

Wie Morgen und Abend
Immer wechselnd

.

(Aber) *uns allein*

(i.e., those individuals exerting their imagination in accordance with its ideal determination, those for whom, under reason's guidance, the imagination's products are ordered (*geregelt*, *gebunden*) or developed (*gebildet*), i.e., form a whole, a unified multiplicity, are true or perfect, and for whom the imagination itself is consequently ordered or developed (p. 544-545))

Hat er sie verbunden

Mit Himmelsband

(i.e., 'he has bound or related each of us in the world of culture (*Himmelsband*) through the imagination'; and simultaneously: 'he has bound the imagination in each of us, developed or ordered it in the inner life, related it to the other mental faculties, to provide true or perfect members of the world of culture' (or: 'he has bound the manifold images of the imagination to form concrete wholes') — 'by the mediation of the life of the world (as necessary precondition of each individual's creative life generally and of his true or perfect actions in particular))

.

Begegnet (der Phantasie) lieblich

(i.e., develop or order the imagination's manifold potential with the spiritual love that produces "second selves," true or perfect manifestations of the principle of wholeness (p. 110, f. 24)) ... (1 307-309; partially quoted, p. 532)

In particular then, the imagination, under the guidance of reason, is principally responsible for the *unending quality* (*Unendlichkeit*, *Ewigkeit*) of the life of the world as a whole and each of its immanently related members — and this not simply in the sense that the spontaneous productivity of the imagination in an unending series of individuals is itself unending, but rather *substantively* and in *concrete cases*: at particular moments of the actual existence of particular limited or conditioned individuals, or *within* the sphere of temporality, limitation or conditionality. For the life of the world of culture is unending for Goethe, not only in the sense, first of all, that the creative recreation or transformation of its members, or their respective worth or fruitfulness, is temporally unending; but also, secondly, in the sense that this process, immanent in the real, temporal world, reflects the universal, eternal, unconditioned or unlimited spirit or soul of the world; thirdly, in the sense that the world of culture as a whole, and each of its members, the wholes of given forms of activity, the life and works of a particular individual, his particular works, are, despite their limited or conditioned nature, a) unending as wholes, as manifesting the principle of wholeness, as

comprising a multiplicity of moments that are immanently related, permeated (durchgedrungen) or simultaneous with each other, b) incommensurable to conscious understanding, and c) produced by individuals acting unconsciously, exerting the full multiplicity of inborn and acquired individuality as a whole, simultaneously, “in one pouring,” and enjoying an ultimately incommensurable unending development in relation to the world of culture.¹⁰⁶ Now it is the imagination, when guided by reason, or during the act of acting as a whole, that relates concrete, particular moments of the inner life, prior experience or knowledge of the world of culture, with the multiplicity of a particular new action or work; the imagination, which assures that all of these elements are permeated with each other; the imagination, which transforms (verwandelt, umgestaltet) the ones into the others; the imagination, which thereby cancels the state of mere limitation or conditionality of each of these moments severally, by relating them to each other and to the universal principle of wholeness; the imagination, in short, which guarantees concretely the unending quality of the inner life of a given individual and his particular action or work. Hence it is the imagination — through an unending series of individuals and works — that is preeminently responsible for the unending quality of the life of the world of culture as a whole, both temporally and substantively, both with respect to the relation of its members and the form of each. The imagination, in other words, ideally demands *in all of these respects* what is unconditioned (fordert das Unbedingte), imagines what is unlimited (denkt sich grenzenlos):

Die Phantasie, in ihrem höchsten Flug,
Sie strengt sich an und tut sich nie genug.

(i.e., as noted earlier, and as will be developed in the following, the imagination “does not do enough” abstracted from the principle of wholeness, or as not exerted simultaneously with the other faculties in the act of acting as a whole)

Doch fassen Geister, würdig, tief zu schauen,
Zum Grenzenlosen grenzenlos Vertrauen.
(5 335; p. 531);

Ach! unsre Taten selbst, so gut als unsre Leiden,
Sie hemmen unsres Lebens Gang.

¹⁰⁶ See pp. 15-19, 48-49, 52-53, 62-63, 69, 95-96, 155-156, 158-182, 210-211, 330-332, 374-376.

Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen,
 Drängt immer fremd und fremder Stoff sich an;
 Wenn wir zum Guten dieser Welt gelangen,
 (i.e., as opposed to the ideal world of culture)
 Dann heisst das Bessere Trug und Wahn.
 Die uns das Leben gaben, herrliche Gefühle
 Erstarren in dem irdischen Gewühle.
 Wenn (aber) Phantasie sich ... mit kühnem Flug
 Und *hoffnungsvoll zum Ewigen erweitert*
 So ist ein kleiner (i.e., limited, conditioned) Raum ihr nun genug ...
 (5 163; pp. 30, 115);

... wandle, sicher wie geschmeidig,
 Durch Auen reichbegabter Welt.

...
 ... Leben (freut) sich des Lebens ...
 Dann ist Vergangenheit beständig,
 Das Künftige voraus lebendig,
 Der Augenblick ist *Ewigkeit*.

...
 ... (du bist) vom Gefühl *durchdrungen*:
 Was fruchtbar ist, allein ist wahr ...
 (1 515; pp. 486, 489, 503-504, 539, 539 et. al.; see the note, p. 539);

... grenzenlos() denkt sich die Phantasie ... (23 328);

Es ist ... die Eigenschaft der Imagination ..., dass sie das Unbedingte fordert ... (13 1051);

... der Verstand gelingt es zu sondern, zu verteilen und notdürftig zusammen zu stellen ... Nun tritt die Vernunft ein, die alles zusammenfasst, sich über alles erhebt, nichts vernachlässigt. Dazwischen aber wird unablässig die *alles durchdringende* ... *Phantasie* immer reizender, je mehr sie sich der Sinnlichkeit nähert, immer würdiger, je mehr sie sich mit der Vernunft vereint. (21 212; pp. 462, 479, 481, 482, 535);

... ich geb (den Preis)
 Der *ewig* beweglichen,
 Immer neuen

...
 ... Phantasie.
 Denn ihr hat er
 Alle Launen,
 Die er sonst nur allein
 Sich vorbehält
 Zugestanden

...
 Lasst uns alle
 Den Vater preisen!
 Den alten, hohen,
 Der solch eine schöne
Unverwelkliche Gattin
Dem sterblichen Menschen

Gesellen mögen!

Denn uns allein hat er sie verbunden
Mit Himmelsband,
In Freud und Elend
Als treue Gattin
Nicht zu entweichen.

*Alle die andern
Armen Geschlechter
Der kinderreichen,
Lebendigen Erde
Wandeln und weiden
In dunkelm Genuss
Und trüben Schmerzen
Des augenblicklichen
Beschränkten Lebens,
Gebeugt vom Joche
Der Notdurft.*

(1 307-308; partially quoted, pp. 532, 539-540)

As was seen to be the case with reason (p. 467), the imagination in its ideal functioning is associated in Goethe's thought with hope (*Hoffnung*) or anticipation (*Ahnung*). But, consistent with the former's role as formal mental faculty and the latter's, as mental faculty dealing with concrete contents of the inner life (pp. 473, 502, 536-541), whereas reason's association with hope and anticipation entails the *general* hope or anticipation that all individuals can participate in the life of the world, obtain more true or living knowledge and thus greater worth or fruitfulness to future actions or works, can fulfil the universal end purpose attaching to all individual existence, the imagination's association with them entails hope or anticipation of *concrete* true reality (*wahre Wirklichkeit*), what is *concretely* truly possible (*wahrhaft möglich*) for a particular individual (p. 536): that is to say, the hope or anticipation that this particular individual, *as* limited or conditioned individual, can participate in the life of the world, fulfill the end purpose of *his* existence, exert the multiplicity of his particular inborn and acquired individuality as a whole, perform true or perfect actions, obtain true or living knowledge — *despite* the limitation or conditionality necessarily attaching to these moments:

Ach! unsre Taten selbst, so gut als unsre Leiden,
Sie hemmen unsres Lebens Gang.

.....

Wenn (aber) Phantasie sich ... mit kühnem Flug

Und *hoffnungsvoll* zum Ewigen erweitert
 So ist ein kleiner Raum ihr nun genug ...
 (5 163; fuller context, pp. 541-542);

... eine Einbildungskraft, ... die den wirklichen Boden der Erde nicht verlässt und mit dem Massstab des Wirklichen und Erkannten zu geahndeten, vermuteten Dingen schreitet. Da mag sie denn prüfen, ob denn dieses Geahndete auch möglich sei ... (24 711; p. 536 et. al.);

Unsere Wünsche sind Vorgefühle der Fähigkeiten, die in uns liegen, Vorboten desjenigen, was wir zu leisten im Stande sein werden. *Was wir können und möchten, stellt sich unserer Einbildungskraft ausser uns und in der Zukunft dar; wir fühlen eine Sehnsucht* (i.e., hope or anticipation, in so far as these wishes pertain to true reality and what is truly possible) nach dem, was wir im stillen besitzen. ... *Liegt nun (das wahrhaft Mögliche* (see the context, p. 536)) *entschieden in unserer Natur, so wird mit jedem Schritt unserer Entwicklung ein Teil des ersten Wunsches erfüllt* ... (10 424; p. 536);

Uns aber hat er
 Seine gewandteste,
 Verzärtelte Tochter,
 Freut euch! gegönnt.
 Begegnet ihr lieblich

.

Doch kenn ich ihre Schwester,
 Die ältere, gesetztere,
 Meine stille Freundin:
O dass die erst
Mit dem Lichte des Lebens
Sich von mir wende,
Die edle Treiberin,
Trösterin Hoffnung!

(i.e., the light of life — the *imagination* (“Und tausendfarbig, / Wie Morgen und Abend / Immer wechselnd, / Wie Mondesblicke, / Den Sterblichen scheinen” (partially quoted, p. 540) — is reflected from the inner life into the world of culture through the mediation of hope);
 (1 308-309; immediately preceding context, p. 543)

Just as with the other mental faculties, however, the inborn strength of a particular individual's imagination must be developed (*gebildet*), ordered (*geregelt*) or bound (*gebunden*); or the determinations of the imagination's functioning thus far set forth are only ideal determinations, determinations which a given individual may or may not realize in the freedom of his real or immediate existence. This development, in turn, is once again a necessary moment of the individual's unending development in relation to the world of culture and of the simultaneous development of all four of his mental faculties generally (pp. 467-468, 492, 493, 515) — and in particular takes place 1) to the extent the imagination concerns itself with the ideas of

reason, true or living knowledge, pure sensations, the world of culture, the true reality and what is truly possible, that which is unending (das Unendliche), which is fitting at a particular moment (Gehörigen des Augenblicks), and so forth; or 2) to the extent it in fact animates (belebt) the inner life, particular true or perfect works, the world of culture as a whole — in the act of acting as a whole under the guidance of reason; and thus 3) only in conjunction with the simultaneous exertion of the other mental faculties:

Was hilft es, die Sinnlichkeit zu zähmen, den Verstand zu bilden, der Vernunft ihre Herrschaft zu sichern, die Einbildungskraft lauert als der mächtigste Feind (i.e., without development; or conversely, when “die Einbildungskraft lauert als der mächtigste Feind,” i.e., is not developed, sensation has not been tamed, understanding not developed, reason’s control not made certain) ... (11 784; p. 478);

Einbildungskraft wird nur durch Kunst ... geregelt. (9 564);

Die Einbildungskraft in ihrer ausgedehnten Beweglichkeit scheint zwar kein Gesetz zu haben ...; aber genau besehen wird sie auf mannigfaltige Weise geregelt: durch Gefühl, durch sittliche Forderungen, ... am glücklichsten aber durch den Geschmack, wobei die Vernunft ihre edlen Gerechtsame leitend ausübt. (14 725; pp. 532, 535);

... wird (die Phantasie) ... durch (Sinnlichkeit, Vernunft und Verstand) erst ins Reich der Wahrheit und Wirklichkeit eingeführt. Die Sinnlichkeit reicht ihr rein umgeschriebene, gewisse Gestalten, der Verstand regelt ihre produktive Kraft und die Vernunft gibt ihr die völlige Sicherheit, dass sie ... auf Ideen gegründet sei. (21 211; pp. 535, 536 et. al.);

Es war im ganzen ... nicht meine Art, als Poet nach Verkörperung von etwas Abstraktem zu streben. Ich empfang in meinem Innern Eindrücke, und zwar Eindrücke sinnlicher, lebensvoller, lieblicher, bunter, hundertfältiger Art, wie eine rege Einbildungskraft es mir darbot; und ich hatte als Poet weiter nichts zu tun, als solche Anschauungen und Eindrücke in mir ... auszubilden ... (24 636; pp. 69, 280, 482, 538);

... die Einbildungskraft sei ... ein vages, unstetes Vermögen, während das ganze Verdienst des bildenden Künstlers darin bestehe, dass er sie immer mehr bestimmen, festzuhalten, ja endlich bis zur Gegenwart erhöhen lerne. Man erinnerte an die Notwendigkeit sicherer Grundsätze in (den) Künsten. ... Hier wird auffallend, dass nichts der Willkür des Lernenden zu überlassen sei; das Element worin er wirken soll, ist entschieden gegeben ... (8 271; pp. 164, 533, 535, 537);

... eine Einbildungskraft, ... die den wirklichen Boden der Erde nicht verlässt und mit dem Massstab des Wirklichen und Erkannten zu geahndeten, vermuteten Dinge schreitet. Da mag sie denn prüfen, ob denn dieses Geahndete auch möglich sei und ob es nicht in Widerspruch mit

anderen bewussten Gesetzen komme. Eine solche Einbildungskraft setzt aber ... einen ... ruhigen Kopf voraus, dem eine grosse Übersicht der lebendigen Welt und ihrer Gesetze zu Gebote steht. (24 711; p. 544 et. al.);

... uns allein

Hat er sie verbunden

Mit Himmelsband ...

(1 308; pp. 532, 540, 543; see the comments to this passage, p. 540)

Undeveloped or unordered, not guided by reason, abstracted from the simultaneous exertion of the other faculties in the act of acting as a whole, from pure sensations, true or living knowledge, what is fitting at a particular moment, true reality or what is truly possible, etc., the imagination itself or its products are vague (vage, verschwommen), turbid (trüb), dark (dunkel), formless (formlos), airy (luftig), scattered (zerstreut), confused (verwirrt). It delivers only figments of the imagination or mind (Hirngespinnste), fantasies (Phantasien), whims (Grillen), ruminations (Spintisierereien). And those individuals who fail to develop their imagination, or who employ an undeveloped imagination, err or act falsely:¹⁰⁷

Alle die andern

.....

Wandeln und weiden

In dunkelm Genuss

Und trüben Schmerzen ...

(1 308; see context, p. 543. When the imagination is not developed or bound, while it still will transform (verwandeln) contents of the inner life, relate them to each other and the outer world, the imagination itself or its products will be “dark,” “turbid,” i.e., the inner life will not be related as an unending whole to the unending life of the world (pp. 540-542));

Einbildungskraft wird nur durch Kunst ... geregelt. Es ist nichts fürchterlicher als Einbildungskraft ohne Geschmack. (9 564; partially quoted, p. 545);

¹⁰⁷ On at least one occasion Goethe characterizes “Einbildungskraft” as the developed or ordered “Phantasie”:

... ein plastisches Werk stelle der Einbildungskraft des Betrachters ein Werk in einer ganz bestimmten und abgeschlossenen Form dar, ein romantisches deute vieles an und liesse der Einbildungskraft Spielraum zum eigenen Phantasieren. Jenes sei für die *geregelt* Einbildungskraft, dieses für *zügellose, oft auch regellose Phantasie*. (22 324)

Generally, however, as the preceding pages will have demonstrated, “Einbildungskraft” and “Phantasie” (as well as “Imagination”) are used synonymously by Goethe. In particular, as can be seen in many of the following quotations, both “Einbildungskraft” and “Phantasie” are generally thought by Goethe to need development.

... ohne (Einbildungskraft ist) ein wirklich grosser Naturforscher gar nicht zu denken. Und zwar meine ich nicht eine Einbildungskraft, die ins Vage geht und sich Dinge imaginiert, die nicht existieren; sondern ich meine eine solche, die den wirklichen Boden der Erde nicht verlässt und mit dem Massstab des Wirklichen und Erkannten zu geahndeten, vermuteten Dingen schreitet. ... Eine solche Einbildungskraft setzt ... einen ... ruhigen Kopf voraus, dem eine grosse Übersicht der lebendigen Welt und ihre Gesetze zu Gebote steht. (24 710-711; pp. 530, 531, 532, 536, 544, 545-546);

... die Einbildungskraft sei ... ein vages unstetes Vermögen (i.e., in itself, without development) ... (8 270; pp. 533, 537, 545);

Was hilft es, die Sinnlichkeit zu zähmen, den Verstand zu bilden, der Vernunft ihre Herrschaft zu sichern, die Einbildungskraft lauert als der mächtigste Feind, sie hat von Natur (i.e., without development) einen unwiderstehlichen Trieb zum Absurden, der selbst in gebildeten Menschen mächtig wirkt und gegen alle Kultur die angestammte Roheit fratzeliebender Wilden mitten in der anständigsten Welt wieder zum Vorschein bringt. (11 784; partially quoted, pp. 478, 545);

... der Mensch den Wert einer klaren Wirklichkeit gegen ein trübes Phantom seiner düstern Einbildungskraft von sich ablehnt. (12 393);

Einbildungskraft ..., welche, abgesondert betrachtet (i.e. abstracted from the totality of the inner life, reason or the ideas of reason, activity, the world of culture, etc.) und auf zerstreute Gegenstände angewandt (i.e., objects that are not moments of the life of the world), ... mehr gefährlich als nützlich (ist) ... (JA 39 14);

Es gibt ... wenige Menschen, die eine Phantasie für die Wahrheit des Realen besitzen, vielmehr ergehen sie sich gerne in seltsamen Ländern und Zuständen, wovon sie gar keine Begriffe haben und die ihre Phantasie ihnen wunderlich genug ausbilden mag. (24 166; pp. 502, 532 et. al.);

Ursache des Dilettantismus: ... Unkenntnis der Methode, törichtes Unternehmen, gerade immer das Unmögliche leisten zu wollen, welches die höchste Kunst erforderte (i.e., unending development, true or living notions of the world of culture generally, and of a given form of activity (Kunst, Handwerk) in particular) ...

Fehler der Dilettanten: Phantasie und Technik unmittelbar verbinden zu wollen (i.e., without such a development, and thereby without development of the imagination through the mediation of the world of culture) ... (9 640; partially quoted, p. 533);

In Wissenschaften hat er genug getan,

.....
Doch da er Kenntnis genug erworben,
Ist er der Welt fast abgestorben.

(i.e., Faust had knowledge of the outer world generally, but not the true or living knowledge of the life of the world of culture that follows from acting as a whole, that presupposes successful unending development generally, and of the imagination in particular)

.....

Ich macht ihm deutlich, dass das Leben
 Zum Leben eigentlich gegeben,
 Nicht sollt in Grillen, Phantasien
 Und Spintisiererei entfliehen. (3 740; p. 131);

... (es gibt) jetzt so manche Phantasten, die ohne positive Kenntnisse ...
 sich das Ansehen tiefer Einsicht ... zu geben wissen. (22 467);

Das Fürchterlichste ist, wenn platte unfähige Menschen zu Phantasten
 sich gesellen. (9 628);

... die Phantasie kann sich nie eine Vortrefflichkeit so vollkommen denken, als sie im Individuum (i.e., the concrete true or perfect work, or the inner life of the individual creating or contemplating such a work) wirklich erscheint. Nur vager, neblicht, unbestimmter, grenzenloser denkt sie sich die Phantasie (i.e., as opposed to the true unending quality of the imagination, in so far as individual is acting as a whole (pp. 540-543)). Aber niemals in der charakteristischen Vollständigkeit der Wirklichkeit. Es erregt mir daher immer Schmerz, wenn man ein wirkliches Kunst- und Naturgebilde mit der Vorstellung vergleicht, die man sich davon gemacht hatte, und dadurch sich den reinen Genuss des ersten verkümmert. Vermag doch unsere Einbildungskraft nicht einmal das Bild eines wirklich gesehenen, schönen Gegenstandes getreu wiederzugeben; immer wird die Vorstellung etwas Neblichtes, Verschwimmendes enthalten. (23 328; partially quoted, p. 542);

Kann ich ... der indischen Kunst, insofern sie plastisch ist, nicht günstig sein, da sie die Einbildungskraft, anstatt sie zu sammeln und zu regeln, zerstreut und verwirrt ... (21 618);

Die Einbildungskraft ist ein schönes Vermögen, nur mag ich nicht gern, wenn sie das, was wirklich geschehen ist (i.e., true or perfect works, or the substantive particularity uniting them, the true reality (pp. 543-544)), *verarbeiten will* (i.e., without development (Bildung, Regelung)); *die luftigen Gestalten, die sie erschafft, sind als Wesen einer eigenen Gattung sehr willkommen; verbunden mit der Wahrheit bringt sie meist nur Ungeheuer hervor und scheint mir alsdann gewöhnlich mit dem Verstand und der Vernunft im Widerspruche zu stehen* (i.e., in so far as an individual only consciously intends to relate the imagination's images to what is true (his own action and those of others), but does not in fact follow his reason, act as a whole, exert all his faculties simultaneously). *Sie muss sich ... an keinen Gegenstand hängen* (i.e., a previously performed true or perfect action, as opposed to the individual's *new* true or perfect action; or the imagination must not be directed by conscious understanding alone (for when an individual acts as a whole, exerts all four of his faculties simultaneously, he acts ultimately unconsciously)) ... (9 368);

Es ist ... die Eigenschaft der Imagination, wenn sie ins Ferne und ins Vergangene begibt (i.e., without simultaneously being concerned with what is fitting at a moment (Gehörigen des Augenblicks); or without *having* been concerned with what was fitting at the moment — and therefore not dealing with true or living notions of these distant or past moments), *dass sie das Unbedingte fordert, welches dann meist durch die Wirklichkeit unangenehm beschränkt wird* (i.e., in fact, the imagination always demands what is unconditioned (pp.

540-543); but here, not being (or having been) concerned with what is (or was) fitting at the moment, it is not directed at the true reality, the world of culture immanent in the sphere of conditionality and limitation, does not therefore achieve what is truly unending, unconditioned, unlimited). (13 1051; partially quoted, p. 542)

Summarizing now this analysis of Goethe's views on the mental faculties, it can be said, first of all, that reason, understanding and the imagination ideally constitute themselves a unified multiplicity, an immanent whole within the inner life — both with regard to creative activity, the production of true or perfect works, and knowledge of the whole of these works, the world of culture. Secondly, each faculty must be developed, its inborn potential actualized — that development, in turn, taking place to the extent that each is concerned with the production of true or perfect works and true or living knowledge, i.e., to the extent they in fact are immanently related to each other in repeated acts of acting as a whole; or taking place as realized — and itself truly unending (unendlich) — moment of the individual's unending development in relation to the world of culture:

(Der Mensch) ist ein Ganzes, eine Einheit vielfacher innig verbundener Kräfte ... (, eine) einige() Mannigfaltigkeit ... (13 294; pp. 43, 59, 66, 328, 456);

(Das Individuum muss) ... Sinnlichkeit und Vernunft, Einbildungskraft und Verstand ... zu einer entschiedenen Einheit ausbilden ... (17 778; pp. 7, 29, 59, 397, 440, 455, 456, 477, 478)

Or, as expressed in the letter to Maria Paulowna that has continually been cited in the foregoing pages, “so sehen wir ... den Kreis unserer Zustände durchaus abgeschlossen und demohngeachtet unendlich, weil immer ein Vermögen des andern bedarf und eins dem andern nachhelfen muss”:

... Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft ... Die Phantasie ist die vierte Hauptkraft unsers geistigen Wesens, sie suppliert die Sinnlichkeit, unter der Form des Gedächtnisses, sie legt dem Verstand die Welt-Anschauung vor, unter der Form der Erfahrung, sie bildet oder findet Gestalten zu den Vernunftideen und belebt also die sämtliche Menscheneinheit, welche ohne sie in öde Untüchtigkeit versinken müsste.

Wenn nun die Phantasie ihren drei Geschwisterkräften solche Dienste leistet, so wird sie dagegen durch diese erst ins Reich der Wahrheit und Wirklichkeit eingeführt. Die Sinnlichkeit reicht ihr rein umgeschriebene, gewisse Gestalten, der Verstand regelt ihre produktive Kraft und die Vernunft gibt ihr die völlige Sicherheit, dass sie nicht mit Traumbildern spiele, sondern auf Ideen gegründet sei.

Wiederholen wir das Gesagte in mehr als einem Bezug! — Der sogenannte Menschen-Verstand ruht auf der Sinnlichkeit; wie der reine Verstand auf sich selbst und seinen Gesetzen. Die Vernunft erhebt sich über ihn ohne sich von ihm loszureissen. Die Phantasie schwebt über der Sinnlichkeit und wird von ihr angezogen; sobald sie aber oberwärts die Vernunft gewahr wird, so schliesst sie sich fest an diese höchste Leiterin. Und so sehen wir denn den Kreis unserer Zustände durchaus abgeschlossen und demohngeachtet unendlich, weil immer ein Vermögen des andern bedarf und eins dem andern nachhelfen muss.

Diese Verhältnisse lassen sich auf hundertfältige Weise betrachten und aussprechen — z.B.: Im gemeinen Leben treibt uns die Erfahrung auf gewisse Regeln hin, dem Verstand gelingt es zu sondern, zu verteilen und notdürftig zusammen zu stellen und so entsteht eine Art Methode. Nun tritt die Vernunft ein, die alles zusammenfasst, sich über alles erhebt, nichts vernachlässigt. Dazwischen aber wird unablässig die alles durchdringende, alles ausschmückende Phantasie immer reizender, je mehr sie sich der Sinnlichkeit nähert, immer würdiger, je mehr sie sich mit der Vernunft vereint. An jener Grenze ist die wahre Poesie zu finden, hier die echte Philosophie ... (21 211-212; pp. 455, 462, 468, 479, 481, 482-483, 502, 530, 531, 532, 533-534, 535, 536, 538, 542, 545)

Another attempt, as it were “diese Verhältnisse ... (zu) betrachten und aus(zu)sprechen,” another attempt to express the four mental faculties as ideally a whole, an immanently related unified multiplicity — but in a larger context emphasizing their ideal relation, in so far as they *are* a unified multiplicity, a whole, to the principle of wholeness, God, the spirit or soul of the world, the ideal world of culture — can be discerned in Goethe’s brief essay “Polarität,” where reason, understanding, sensation and imagination appear among the necessary polar opposites, “Dualität(en) der Erscheinung als Gegensatz,” in the life of the world:

... (es) führt uns das Besondere immer zum Allgemeinen, das Allgemeine zum Besondern. Beide wirken ...durcheinander. Einiges Allgemeine gehe hier voraus.

Dualität der Erscheinung als Gegensatz:

Wir und die Gegenstände
Licht und Finsternis
Leib und Seele
Zwei Seelen
Geist und Materie
Gott und die Welt
Gedanke und Ausdehnung

Ideales und Reales

Sinnlichkeit und Vernunft

Phantasie und Verstand

... Wir bewundern ... (die) Gewandtheit (der Natur), wodurch sie, obgleich auf wenige Grundmaximen eingeschränkt, das Mannigfaltigste hervorzubringen weiss.

Sie bedient sich hierzu des Lebensprinzips, welches die Möglichkeit enthält, die einfachsten Anfänge der Erscheinungen durch Steigerung ins Unendliche ... zu vermannigfaltigen. Was in die Erscheinung tritt, muss sich trennen, um nur zu erscheinen. *Das Getrennte sucht sich wieder, und es kann sich wieder finden und vereinigen ... (Diese) Vereinigung kann ... im höhern Sinne geschehen, indem das Getrennte* (i.e., in the present context, the mental faculties as polar opposites) *sich zuerst steigert* (i.e., in the act of acting as a whole) *und durch die Verbindung der gesteigerten Seiten ein Drittes, Neues, Höheres Unnerwartetes* (i.e., an action or work that is a whole true or perfect (pp. 167-171)) *hervorbringt.* (16 863-864; partially quoted, p. 168)

Now on the one hand, as we have seen, reason and understanding are formal faculties, i.e., faculties positing or grasping in thought the universality (Allgemeinheit) of concrete cases (das Besondere). Conversely, sensation and imagination are faculties perceiving concrete cases, and delivering such perceptions for the generalization effected by reason and understanding. Hence it follows from the argument of the preceding pages, though it is only implied in Goethe's essay, that reason and understanding are in this respect polar opposites of sensation and imagination. On the other hand, however, it is sensation and reason, imagination and understanding, that are in the essay explicitly paired with each other as polar opposites — and this is also consistent with what we have seen concerning the ideal determinations of these faculties. For what reason posits or grasps prior to and during "Steigerung," the act of acting as a whole and producing a whole, something true or perfect, new (neu) or higher (höher), and what it guides the understanding to grasp consciously in concrete cases during the creative act and subsequent to pure consciousness, i.e., the wholeness of the inner life and the outer world, pure perception *perceives* in the concrete, particular case. Similarly, what the understanding posits and consciously grasps subsequent to pure consciousness, or the form in which it grasps the wholeness of concrete cases, i.e., identity, difference and relation, the imagination produces in concrete cases, in its relating of particular moments of the inner life, particular actions or works, and the world

of culture. Hence, although reason and sensation are opposed to each other with respect to the criterion universality/concreteness, they are identical with respect to the form of wholeness; and although understanding and imagination differ with respect to universality/concreteness, they too are identical with respect to their form (identity/difference/relation being, so to speak, the concrete form of the universal form wholeness, or the latter as specified in the sphere of particularity, conditionality or limitation). The same holds true for reason and understanding, sensation and the imagination — whereby in their cases the points of identity and difference are reversed.

In this way then, when considered in light of the foregoing pages, Goethe can be thought to indicate in the essay the ideal wholeness of the four mental faculties in the inner life, their necessary relation in constituting a unified multiplicity (*Vereinigung*) in the act of “*Steigerung*,” acting as a whole. For each of the faculties is implicitly distinguished from each of the other faculties on the basis of identity and difference with respect to the criteria universality/concreteness and wholeness/identity-difference-relation. That is to say, each is related to the others as a necessary member of the totality of mental faculties.

It may be observed that the term “higher” (*höher*) has recurred repeatedly in the preceding pages, indeed, throughout the Dissertation, along with the related terms “raise” (*erheben*), “above” (*oben, über*) and “highest” (*höchste*). Thus, for example, the simultaneous functioning of the inner and outer senses in accordance with their ideal determinations was called the “*higher* sense” (pp. 517-519); the true or perfect action, as developed on pp. 167-171 and indicated most recently in the “*Polarität*” essay, p. 551, is *higher* than other actions; and in Goethe’s letter to Maria Paulowna, pp. 549-550, understanding rests on (and therefore over) sensation, reason *raises itself* (*erhebt sich*) over the understanding, indeed, over everything (*erhebt sich über alles*), is the *highest* mental faculty (*höchste Leiterin* (see also pp. 462-463), and the imagination is suspended *over* (*schwebt über*) sensation, but perceives reason

above itself (oberwärts). For that matter, “Steigerung” (elevation) also belongs in this category of terms.

These expressions, “higher,” “highest,” “raise itself” and so forth, are not casually employed figures of speech lacking precise determination in Goethe’s thinking, but rather all derive from, or are expressive of, his notion of the higher life (das Höhere). And it is to a consideration of this notion that we must now, in closing, turn.

THE HIGHER LIFE (DAS HÖHERE)

It has been seen that true or perfect actions or works differ for Goethe with respect to their *relative worth* (Wert) — the higher worth of given actions or works arising in terms of the creating individual's greater degree of inborn strength (Kraft) and his consequent ability, assuming he performs his duty, shows character, does not err or act falsely, to assimilate more extensively from the world of culture and recreatively express that assimilation in his true or perfect actions, these actions having then more manifold relations with the world of culture, and hence more worth (pp. 399-405). On the other hand, it has also been shown that in Goethe's view every true or perfect individual existence or work is *commensurably or equivalently true or perfect*, since every individual, regardless of the particular degree of his inborn strength, can realize his particular duty or vocation in life, can show character in his works, can manifest the principle of wholeness as specified in terms of his particular inborn and acquired individuality, his particular daemon and his particular relations with the outer world generally, and the world of culture in particular — and can thereby participate in the life of the world. How can this apparent contradiction be resolved? Or, in other words, in what sense does the weaker individual, whose existence and works are equivalently true or perfect to those of the stronger individuals, nevertheless have an “untergeordneten Dienst und Dasein” (22 673; pp. 402, 405, 409)?

This apparently problematic relationship between relative worth and commensurate truth or perfection cannot be accounted for or resolved in terms of the preceding argument alone. For while truth or perfection are indeed themselves relative values in Goethe's thought (namely, relative to the degree of strength, inborn and acquired individuality of the creating individual, etc.), worth is not simply a greater degree of truth or perfection, a subcategory of truth; or the existence or work that is true or perfect, though varying with regard to its worth, is, *as* true or perfect, absolutely true or perfect for Goethe, commensurable or identical with all other existences or works that are true or perfect, a necessary moment in the life of the world — unaffected by the sphere of qualitative differentiation we have been considering

in the present chapter. Heretofore we have examined Goethe's notions of truth or perfection and worth primarily in abstraction from each other, or with the emphasis now on the one, now on the other. This was formally necessary, since when these notions were introduced we had not yet considered qualitative differentiation in his thinking. But now, following discussion of his thinking on inborn strength, genius, freedom, duty, character, error or falsity, the mental faculties, we are able to consider the relation of truth or perfection to worth and ask whether there is in Goethe's thinking some idea or concept which unifies them, some larger conceptual point of view from which their apparently problematic relationship is resolved, an idea or concept which then would simultaneously unify the argument of the preceding pages as a whole.

Such an idea is found in Goethe's notion of the *higher life* (das Höhere), as well as the related notions of *elevation* (Steigerung, Erhebung) and the *upper region* (das Obere). The notion "higher life," however, is perhaps the most difficult to grasp in Goethe's thought. For if it is the case generally in Goethe's philosophy that a particular statement can only be properly understood when it is considered in relation to the whole of his thought, the meaning of its terms being determinable only in the context of that whole, this is nowhere more true than with regard to this notion. Goethe not only never attempts in one pronouncement to define the higher life or reflectively generalize its significance or function in his thinking, but even its approximate meaning in the specific contexts in which it occurs is never quite clear. The higher life (das Höhere) is always a terminus ad quem in his writings and conversations, never a terminus a quo: appearing always to define, qualify or clarify other notions, it itself is never defined, qualified or clarified. Thus while "das Höhere" appears again and again in Goethe's utterances, while it forms in fact, as we shall see, the conceptual thread linking the totality of his thought, all its various topics and doctrines, it does so in such a way — at first glance, at least — that it seems always detached from, or unrelated to, the specific contexts in which it occurs.

Nevertheless the sense of the higher life (*das Höhere*) *can* be grasped or made intelligible, but only when the totality of Goethe's thinking is considered and understood as a whole. It is, in other words, given its unique status in the whole of his thought, and in particular, given the reconciliation between truth or perfection and worth effected by it, necessarily the *last* concept to be understood in its concrete significance. This fact, in turn, is itself consistent with, or a function of, the sense it has for Goethe. For the meaning and function of the higher life can be understood in the context of the whole of Goethe's thinking only as the conceptual fruit or issue of a "Gesamtsteigerung," as it were, of this whole. An emblem or mere abstract promise at first of its unity, it becomes a guide to follow in conceiving the unity of the totality of his thought, and finally, as concretely understood notion in the context of the whole of Goethe's thought, marks its rational culmination. This "Gesamtsteigerung," however, this view of the whole of Goethe's philosophy through and in terms of the notion "higher life," must be performed by the *reader*. He himself must make "das Höhere" a terminus a quo, a definiendum, must seek to grasp the wholeness of Goethe's thinking as mirrored in this notion, or this notion as entailing or signifying that wholeness. So considered, the higher life is not only the conceptual issue in terms of the *content* of Goethe's thought, but his treatment of it represents the quintessence of the *manner* of his philosophizing. For the reader can only comprehend this notion in terms of the whole of Goethe's thinking, can grasp this whole *as* a whole and the role of the higher life within this whole, when he himself, in terms of the multiplicity of Goethe's philosophical statements, acts as a whole. Here, as elsewhere, in other words — but here to a preeminent degree — Goethe's method is his content, and vice versa (cf. pp. 73 (f. 19). 96 (f. 24), 97, 112, 118 (f. 28), 119-136, 214, 223-224, 225 (f. 59), 251-254, 458, 552).

It follows that, strictly speaking, only an ultimately subjective definition of the higher life can here be attempted, as guide or stimulant to the reader in his own confrontation with Goethe's thought, but that this definition can nevertheless strive to obtain objective validity in the sense that the various aspects of Goethe's philosophy of human existence and creative activity, as developed in the preceding pages, are

seen as unified and organized into a whole through this notion. In particular, the definition's validity for Goethe's thought will tend to be confirmed to the extent it resolves or clarifies the apparent problematic relationship between his notions of truth or perfection and worth. On the other hand, however, such a definition, abstracted from the argument of the foregoing chapters, will necessarily seem circular; or more precisely, only the preceding argument can hope to purge this definition of its abstract circularity and show it as concretely circular, i.e., as pertaining to, helping to constitute and signifying a whole (Kreis). Hence further: the definition of the higher life attempted here can only be applicable, strictly speaking, to the theme of this Dissertation, Goethe's philosophy of human existence and creativity, not his philosophy of nature, metaphysics, etc. Or it can seek to define Goethe's notion of the higher life, but only as limited to this one aspect of his philosophy (while once again suggesting the point from which a definition embracing all of the topics Goethe treats might be developed).

Thus the higher life (das Höhere), as limited to Goethe's philosophy of human existence and creativity and in light of the manifold argument of the preceding pages, can be defined as follows — first with respect to the creative life of one individual: when a given individual, 1) born with a relatively higher degree of strength (Kraft, Gewalt, Stärke) or capacity to create a whole (Ganzes, Kreis, Welt), and who in this sense is a genius, a higher manifestation of the principle of wholeness, the soul, idea, rule, spirit or heart:

... ich nehme verschiedene Klassen und Rangordnungen der ... Anfangspunkte (an) ..., die ich Seelen nennen möchte, weil von ihnen die Besee-
lung des Ganzen ausgeht ... Nun sind einige von diesen ... Anfangspunk-
ten ... klein, ... geringfügig ...; andere dagegen sind stark und gewaltig
... (Die) niedern (Seelen gehorchen) ... einer höhern ... (22 673-674; pp.
85, 94, 97, 98, 99, 138, 326, 398, 402, 405);

(Gott) ist ... fortwährend in *höhern Naturen* wirksam, um die geringern
heranzuziehen. (24 773);

Wissen will ich, was jeden einzelnen Teil im Universum so *hoch begeistert*,
dass er den andern aufsucht, ihm entweder dient oder ihn beherrscht, je
nachdem das allen ein- und aufgebo- rene Vernunftgesetz in einem *höhern
oder geringern Grade* den zu dieser, jenen zu jener Rolle befähigt. (23 815;
pp. 463, 469);

... ein edler Mensch, in dessen Seele Gott die Fähigkeit künftiger Charaktergrösse und *Geisteshoheit* gelegt ... (24 617);

Hat ein Poet den *hohen Gehalt der Seele* wie Sophokles, so wird seine Wirkung immer sittlich sein ... (24 607; p. 12 (note));

Wenn man in Venedig vor den Werken von Tizian und Paul Veronese steht, so empfindet man den *gewaltigen Geist* dieser Männer in ihrem ersten Aperçu von dem Gegenstande wie in der letzten Ausführung. Ihr grosses, energisches Empfinden hat die Glieder des ganzen Bildes durchdrungen, und diese *höhere Gewalt* der künstlerischen Persönlichkeit dehnet unser eigenes Wesen aus und erhebt uns über uns selbst, wenn wir solche Werke betrachten. (24 448)

2) avoids in his immediate or real freedom error and falsity, develops and manifests character in his relations with the world, realizes his particular higher duty or vocation in life, his “Hochberuf” or “höhere Bestimmung,” enjoying thereby true or ideal freedom, a higher or highest freedom:

... unsrer Kräfte *Hochberuf*. (1 514; context, pp. 338, 344);

... (die) *höhere Bestimmung* (des Menschen) ... (10 508; context, p. 562);

... unsern *höhern Zwecken* ... (24 768; context, p. 560);

... Vergebens werden ungebundene Geister
Nach der *Vollendung reiner Höhe* streben.
Wer Grosses will, muss sich zusammen raffen.
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann uns die Freiheit geben.
(3 623; pp. 40-41, 104, 112, 415, 416, 417, 433);

Jeder Mensch findet sich von den frühesten Momenten seines Lebens an, erst unbewusst, dann halb, endlich ganz bewusst, immerfort bedingt, begrenzt in seiner Stellung. Weil aber niemand Zweck und Ziel seines Daseins kennt, vielmehr das Geheimnis desselben von *höchster Hand* verborgen wird, so tastet er nur, greift zu, lässt fahren, steht stille, bewegt sich, zaudert und übereilt sich, und auf wie mancherlei Weise denn alle Irrtümer entstehen, die uns verwirren. ...

Glücklicherweise sind alle diese und noch hundert andere wundersame Fragen durch (einen) unaufhaltsamen tätigen Lebensgang beantwortet. Fahrt fort in unmittelbarer Beachtung der Pflicht des Tages und prüft dabei die Reinheit eures Herzens und die Sicherheit eures Geistes. Wenn ihr sodann in freier Stunde aufatmet und euch zu *erheben* Raum findet, so gewinnt ihr auch gewiss eine richtige Stellung gegen das Erhabene (i.e., the higher world of culture (see pp. 559-561), and through its mediation, “eine richtige Stellung gegen” God, the world spirit or soul (pp. 566-567), dem wir uns auf jede Weise (i.e., each person “nach seiner Weise”) verehrend hinzugeben ... haben. (8 456-457; pp. 501-502 et. al.);

Nicht das macht frei, dass wir nichts über uns anerkennen wollen sondern eben, dass wir etwas verehren, das über uns ist (i.e., again, the world of culture, and the spirit or soul of this world). Denn indem wir es verehren, *heben wir uns zu ihm hinauf* und legen durch unsere Anerkennung, dass wir selber *das Höhere in uns tragen* und wert sind, seinesgleichen zu sein. (24 216-217; p. 418);

... wir (sind) doch eigentlich nur dadurch Menschen ..., dass wir unsern Zuständen eine gewisse Folge zu geben trachten ...

Betrachten wir uns in jeder Lage des Lebens, so finden wir, dass wir äusserlich bedingt sind, vom ersten Atemzug bis zu letzten; dass uns aber jedoch die *höchste Freiheit* übrig geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen ...

Dies ist bald gesagt und geschrieben, steht aber auch nur als Aufgabe vor uns, deren Auflösung wir unsre Tage durchaus zu widmen haben. Jeder Morgen ruft zu: das Gehörige zu tun ... (21 819-820; pp. 11, 42, 176, 184, 207, 210, 231, 331, 412, 413-414, 418, 430, 477, 501, 512, 516);

... wir durch Standhaftigkeit und Treue in dem gegenwärtigen Zustande (i.e., particular, restricted and conditioned existence), ganz allein der *höheren Stufe* eines folgenden (i.e., the inner consequence (Folgerichtigkeit) of the individual acting with character, fulfilling his duty or vocation, and simultaneously the consequences (Folgen) of his actions in the life of the world) wert und, sie zu betreten, fähig werden, es sei nun hier zeitlich oder dort ewig. (18 626-627; pp. 170, 279);

Möge deine Seele sich erweitern und die Gewissheit des grossen Gefühls *über* dich kommen, dass ausserordentliche Menschen eben auch darin ausserordentliche Menschen sind, weil ihre Pflichten von den Pflichten des gemeinen Menschen abgehen ... (4 791);

Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung ... im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht *erhebe* und durchaus nach Möglichkeit befähige. (21 1042; pp. 64, 71-72, 403, 404, 405, 421, 477);

Irrtum verlässt uns nie;

(i.e., in terms of the limitation of even the strongest of individual's in-born individuality (including the degree of his strength), the particularity, conditionality and restriction of his existence and works; or error as in this sense the precondition of truth (pp. 427-431))

doch ziehet ein *höher Bedürfnis*

Immer den strebenden Geist leise zur Wahrheit hinan.
(1 261; p. 431);

— when such an individual, in other words, 3) assimilates more extensively, or to a higher degree, from the outer world generally, but from the ideal or higher world of culture in particular:

... was ist denn überhaupt Gutes an uns, wenn es nicht die Kraft und Neigung ist, die Mittel der äusseren Welt an uns heranzuziehen und unsern höhern Zwecken dienstbar zu machen. (24 768; pp. 170, 350, 558);

... (starke, gewaltige Seelen) pflegen ... alles, was sich ihnen naht, in ihren Kreis zu reissen und in ein ihnen Angehöriges zu verwandeln. (22 674; pp. 46, 49, 55, 57, 108-109, 327, 402);

Grössere Menschen haben nur ein grösseres Volumen ... (22 651; pp. 401, 406);

Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, ... ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung ... im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe ... (21 1042; p. 559 et. al.);

Was ist das Genie, wenn man ihm die Fähigkeit nimmt, alles zu benutzen, was ihm auffällt, von hier den Marmor und von dort das Herz zu nehmen, um sein Gebäude aufzurichten? (Bied 661; p. 403);

... ganz abgesehen von unsern eignen Produktionen, stehen wir schon durch das Aufnehmen und völlige Aneignen des Fremden auf einer sehr *hohen Stufe der Bildung*. (23 450; pp. 51, 347);

Nicht das macht frei, dass wir nichts über uns anerkennen wollen sondern eben, dass wir *etwas verehren, das über uns ist*. Denn indem wir es verehren, heben wir uns zu ihm hinauf und legen durch unsere Anerkennung, dass wir selber das Höhere in uns tragen ... (24 216-217; p. 559);

Der Geist will aufwärts ... (1 526);

Man studiere nicht die Mitgeborenen und Mitstrebenden, sondern grosse Menschen der Vorzeit, deren Werke seit Jahrhunderten gleichen Wert und gleiches Ansehen behalten haben. Ein wirklich *hochbegabter Mensch* wird das Bedürfnis dazu ohnedies in sich fühlen, und grade dieses Bedürfnis des Umgangs mit grossen Vorgängern ist das Zeichen einer *höheren Anlage*. ...

... (Ein) edler Mensch, in dessen Seele Gott die Fähigkeit künftiger Charaktergrösse und *Geisteshoheit* gelegt, wird durch die Bekanntschaft und den vertraulichen Umgang mit den erhabenen Naturen ... (der) Vorzeit sich auf das herrlichste entwickeln und mit jedem Tage zusehends zu ähnlicher Grösse heranwachsen. (24 616-617; partially quoted, p. 558);

Heil den unbekannten

Höhern Wesen,

Die wir ahnen!

Ihnen gleiche der Mensch ...

(1 324; the "höhere Wesen" are those individuals who have previously created works of great worth to the world of culture; see the comments to this passage and the poem as a whole, pp. 595-599);

Teilnehmend führen gute Geister,

Gelinde leitend *höchste Meister*

Zu dem, der alles schafft und schuf.
(1 514; pp. 178, 182, 197, 338, 344);

... Religion, ... Kunst wie jedes andere *höhere Lebensinteresse* ... (24 115);

Denn das ist der Kunst Bestreben,
Jeden aus sich selbst zu *heben*,
Ihn dem Boden zu entführen;
Link und Recht muss er verlieren
Ohne zauderndes Entsagen;
Aufwärts fühlt er sich getragen!
Und in diesen *höhern Sphären*
Kann das Ohr viel feiner hören,
Kann das Auge weiter tragen,
Können Herzen freier schlagen.
(3 650; pp. 522-523 et. al.);

... sobald man die Ewigkeit dieses Weltzustandes denkt (i.e., the eternal, ideal world of culture as immanent in the real temporal world), sich für (starke, gewaltige Seelen) durchaus keine andre Bestimmung annehmen lässt, als dass sie ewig auch ihrerseits an den Freuden der Götter als selig mitschaffende Kräfte teilnehmen. (22 678);

Der aus der Kindheit aufblickende Mensch findet die Natur nicht etwa rein und nackt um sich her: denn die göttliche Kraft seiner Vorfahren hat eine zweite Welt in die Welt erschaffen. (12 591; pp. 333, 338 et. al.);

Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, *hebt doch den Blick forschend und sehnd zum Himmel auf*, der sich in unermesslichen Räumen *über ihm* wölbt, weil er es tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermögen. (23 32; pp. 154, 209, 221, 267, 330, 342-343, 378-379, 504);

Wir leben in einer Zeit, wo wir uns täglich mehr angeregt fühlen, die beiden Welten, denen wir angehören, die *obere* und die untere, als verbunden zu betrachten, das Ideelle im Reellen anzuerkennen und unser jeweiliges Missbehagen mit dem Endlichen durch *Erhebung* ins Unendliche zu beschwichtigen. (17 696; pp. 504, 517, 521 et. al.)

4) but does so in his own manner, in accordance with the fullness of his particular in-born and acquired individuality, his character, in this sense struggling with the world of culture, its true or perfect works, or the spirit or soul of wholeness underlying the totality of these works:

Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen,
Wird unsrer Kräfte *Hochberuf*.
(1 514; pp. 153, 178, 182, 197, 338, 344, 558, 561);

... die vernünftige Welt sei ... auf ein folgereiches Tun entschieden angewiesen. Wo nun der menschliche Geist diesen *hohen ewigen Grundsatz* in der Anwendung gewahr wird, so fühlt er sich auf *seine* Bestimmung zurückgeführt und ermutigt ... (21 802, pp. 158, 179, 183, 204, 465, 505);

Der Mensch mag seine *höhere Bestimmung* auf Erden oder im Himmel, in der Gegenwart oder in der Zukunft suchen, so bleibt er deshalb (i.e., "deshalb," since he here conceives his vocation abstractly as *either* in the real world/present *or* in the ideal world/future — whereas in fact his higher vocation necessitates the fusion or immanent relation of real and ideal, present and future, and in particular requires assimilation in his own manner (see the following)) doch innerlich einem ewigen Schwanken, von aussen einer immer störenden Einwirkung ausgesetzt, bis er ein für allemal den Entschluss fasst, zu erklären, das Rechte sei das, was ihm gemäss ist. (10 508; pp. 46, 217, 435, 558);

... (starke, gewaltige Seelen) pflegen ... alles, was sich ihnen naht, in *ihrem Kreis* zu reissen und in ein *ihnen Angehöriges* zu verwandeln. (22 674; p. 560);

Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung, demjenigen was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige. (21 1042; pp. 559, 560 et. al.);

Alles, was wir Erfinden, Entdecken *im höheren Sinne* nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles ... (9 572; pp. 170, 173, 176, 178-179, 350, 352, 526);

... guter Wille klar und scharf sieht, indem er das, was geleistet worden, willig anerkennt, und es nicht allein für das, was es gelten kann, gelten lässt, sondern ihm noch aus eigener holder Fruchtbarkeit *höhere Bedeutung* und kräftigere Wirkung verleiht. (JA 37 220; p. 520 et. al.);

... was ist denn überhaupt Gutes an uns, wenn es nicht die Kraft und Neigung ist, die Mittel der äusseren Welt an uns heranzuziehen und *unsern* höhern Zwecken dienstbar zu machen. (24 768; p. 560 et. al.)

5) when he then acts as a whole, elevates himself (steigert, erhebt sich), exerts his reason in activity, expresses, in accordance with his particular duty or vocation, his character, the full multiplicity of his inborn and acquired individuality, his daemon and his extensive assimilation of the outer world generally and the world of culture in particular, as a whole — in the creation of a work that is a whole, true or perfect, a manifestation of the universal principle of wholeness in the life of the world:

... indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat. Dazu *steigert er sich*, indem er sich mit allen Vollkommen-

heiten und Tugenden durchdringt ... (Denn) indem es aus den gesamten Kräften sich geistig entwickelt, so nimmt es alles Herrliche, Verehrungs- und Liebenswürdige in sich auf, und *erhebt* ... den Mensch über sich selbst (13 422; pp. 56, 63, 171, 173, 175, 205, 350, 508);

Je früher der Mensch gewahr wird dass es ein Handwerk, dass es eine Kunst gibt, die ihm zur geregelten *Steigerung* seiner natürlichen Anlagen verhelfen, desto glücklicher ist er; was er auch von aussen empfangt, schadet seiner eingebornen Individualität nichts. Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung, demjenigen was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht *erhebe*

...
Die Organe des Menschen durch Übung, Lehre, Nachdenken, Gelingen, Misslingen, Fördernis und Widerstand und immer wieder Nachdenken verknüpfen ohne Bewusstsein in einer freien Tätigkeit das Erworbene mit dem Angeborenen, so dass es eine Einheit hervorbringt welche die Welt in Erstaunen setzt. (21 1042; pp. 477, 483, 560, 562 et. al.);

... tritt die (*höchste* Leiterin) Vernunft ein, die alles zusammenfasst, sich über alles *erhebt* ... (21 211-212; pp. 549-550 et. al.; on reason as the highest mental faculty, see pp. 462-463);

... (starke, gewaltige Seelen) pflegen ... alles, was sich ihnen naht, in ihrem Kreis zu reissen und in ein ihnen Angehöriges ... zu verwandeln. Sie setzen dies so lange fort, bis die kleine oder grosse Welt, deren Intention geistig in ihnen liegt, auch nach aussen leiblich zum Vorschein kommt. h(22 674; partially quoted, pp. 560, 562 and earlier);

Jede *Produktivität höchster Art*, jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder grosse Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat, steht in niemandes Gewalt und ist *über aller irdischen Macht erhaben*. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte *Geschenke von oben*, als reine Kinder Gottes zu betrachten ... In solchen Fällen ist der Mensch oftmals als ein Werkzeug einer *höheren Weltregierung* zu betrachten, als ein würdig befundenes Gefäss zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses. (24 678-679; pp. 70-71, 495);

Alles, was wir Erfinden, Entdecken *im höheren Sinne* nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das, im stillen längst ausgebildet, unversehens, mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äussern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt. (9 572; pp. 562 et. al.);

... genial(e), produktiv(e) und gewaltsam(e) (Menschen) bringen eine Welt aus sich selbst hervor ... (So) werden Wahrheiten bekannt ... (16 526; pp. 173, 175, 350, 403, 452);

... im *höhern Sinne* kommt doch alles darauf an, welchen Kreis das Genie sich bezeichnet, in welchem es wirken, was es für Elemente zusammenfasst, aus denen es bilden will. (15 1034);

... Genie diejenige Kraft des Menschen sei, welche, durch Handeln und Tun, Gesetz und Regel gibt. (10 822; pp. 400, 403);

... muss das Genie ... nach Regeln handeln, ... die sein grösster Reichtum sind, weil er dadurch sowohl den grossen Reichtum der Natur (i.e., the outer world generally) als den Reichtum seines Gemüts beherrschen und brauchen lernt. (13 211; p. 403);

Das wahre dichterische Genie ... besitzt die *höhere innere Form* ... (14 457-458; pp. 138, 403, 405);

Wer das *Höchste* will, muss das Ganze wollen ... (12 634)

6) his true or perfect work will creatively recreate, or breathe life into (beleben), the higher world of culture, will represent the fusion, union (Vereinigung, Verknüpfung) of self and the world, universal principle and particular conditioned and restricted inner and outer multiplicity, to a relatively greater extent; will be something higher (höher), new (neu) or a third thing (Drittes) to a preeminent degree:

Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen (etc., p. 563) ... ist eine aus dem Innern am Aussern sich entwickelnde Offenbarung (, ...) eine Synthese von Welt und Geist ... (9 572; p. 563);

... genial(e), produktiv(e) und gewaltsam(e) (Menschen) bringen eine Welt aus sich selbst hervor ... Gelingt es, dass dasjenige, was sich in ihnen entwickelt, mit den Ideen des Weltgeistes zusammentrifft, so werden Wahrheiten bekannt ... (16 526; p. 563 et. al.);

In solchen Fällen (see context, p. 563) ist der Mensch oftmals als ein Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten ... (24 679);

... die höchste Freiheit übrig geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen ... (21 819; fuller context, p. 559);

Was in die Erscheinung tritt, muss sich trennen, um nur zu erscheinen (i.e., must diverge or differ from other appearances in terms of its particularity, conditional or accidental nature, etc.). Das Getrennte sucht sich wieder, und es kann sich wieder finden und vereinigen ... Die Vereinigung kann ... im *höhern* Sinne geschehen, indem das Getrennte (i.e., in the present context and as noted on p. 168, a given individual acting as a whole) sich zuerst steigert und durch die Verbindung der gesteigerten Seiten (i.e., this individual acting as a whole, and true or perfect works of the world of culture, in so far as they were performed by individuals acting as whole individuals) ein Drittes, Neues, Höheres, Unerwartetes hervorbringt. (16 864; pp. 168, 550-551);

... *das untere Lebendige* (i.e., in the present context, and as the passage's continuation shows, the creative individual prior to his creative act) *son-*

dere sich vom Lebendigen (i.e., asserts his particular individuality in his assimilation and creative recreation of the world of culture, the living true or perfect works of others), *das höhere Lebendige gliedert sich am Lebendigen* (i.e., in so far as is action or work then, expressing this assimilation and creative recreation, and in so far as it is true or perfect, becomes a moment in the life of the world, immanently related to other true or perfect works), *und da wird ein jedes Glied ein neues Lebendige*. (JA 39 104; p. 488);

Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
 Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen,
 Wird unsrer Kräfte *Hochberuf*.
 Teilnehmend führen gute Geister,
 Gelinde leitend höchste Meister
 Zu dem, der alles schafft und schuf.
 Und umzuschaffen das Geschaffne,
 Damit sichs nicht zum Starren waffne,
 Wirkt ewiges, lebendiges Tun.

(1 514; pp. 52, 53, 63, 95, 153, 159, 168, 174, 178, 182, 197, 337, 338, 344, 558, 560-561, 561, 565);

Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff durch Vermählung mit der Idee zu beleben ... ist die schönste Bürgschaft unseres *übersinnlichen* Ursprungs. Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht ..., *hebt doch den Blick* forschend und sehnend *zum Himmel auf* ... (etc.; see p. 561; 23 32);

... sobald man die Ewigkeit dieses Weltzustandes denkt, sich für (starke, gewaltige Seelen) durchaus keine andre Bestimmung annehmen lässt, als dass sie ewig auch ihrerseits an den Freuden der Götter als selig mitschaffende Kräfte teilnehmen. (22 678; p. 561);

Das was uns umgibt, erhält dadurch ein Leben, (dass wir) ... es in geistiger, liebevoller, genetischer Verknüpfung (sehen), und durch das Vergewärtigen vergangener Zustände wird das augenblickliche Dasein *erhöht* und bereichert ... (10 452; pp. 169, 185, 337, 356, 363, 504);

... guter Wille klar und scharf sieht, indem er das, was geleistet worden, willig anerkennt, und es nicht allein für das, was es gelten kann, gelten lässt, sondern ihm noch aus eigener holder Fruchtbarkeit höhere Bedeutung und kräftigere Wirkung verleiht. (JA 37 220; p. 170, 350, 506, 511, 515, 520, 562);

... müssen wir den bildenden Künstler in Schutz nehmen, welcher nicht verdient Plagiarier genannt zu werden, wenn er schon vorhandene, gebrauchte, ja bis auf einen gewissen Grad gesteigerte Motive nochmals behandelt.

Die Menge, die einen falschen Begriff von Originalität hat, glaubt ihn deshalb tadeln zu dürfen, anstatt dass er höflich zu loben ist, wenn er irgend etwas schon Vorhandenes auf einen *höhern, ja den höchsten Grad der Bearbeitung* bringt. Nicht allein den Stoff empfangen wir von aussen, auch fremden Gehalt dürfen wir uns aneignen, wenn nur eine *gesteigerte*, wo nicht vollendete Form uns angehört. (16 915);

Sage es niemand, nur den Weisen,
 Weil die Menge gleich verhöhnet,
 Das Lebendge will ich preisen
 Das nach Flammentod sich sehnet.

(i.e., a “flame” amidst “death,” the fire or light of the principle of wholeness in what is not lively, unanimated, inner and outer particularity as such)

In der Liebesnächte Kühlung,
 Die dich zeugte, wo du zeugtest,
 Überfällt dich fremde Fühlung
 Wenn die stille Kerze leuchtet.
 Nicht mehr bleibest du umfassen
 In der Finsternis Beschattung,
 Und dich reisset neu Verlangen
 Auf zu *höherer Begattung*.
 (3 299)

7) he will have pure consciousness to a higher degree — that is to say, a) will be relatively more conscious of the universal principle of wholeness, the highest being (Höchste), God, the spirit or soul animating his own creative life and the life of the world as a whole:

Wer Gott ahnet, ist hoch zu halten ... (1 435);

Möge deine Seele sich erweitern und die *Gewissheit des grossen Gefühls über dich kommen*, dass ausserordentliche Menschen eben auch darin ausserordentliche Menschen sind, weil ihre Pflichten von den Pflichten des gemeinen Menschen abgehen ... (4 791; p. 559);

Doch mir Adepten war die Schrift geschrieben,
 Die heiligen Sinn nicht jedem offenbarte,
 Als ich inmitten solcher starren Menge
 Unschätzbar herrlich ein Gebild gewahrte,
 Dass in des Raumes Moderkält und Enge
 Ich frei und wärmefühlend mich erquickte,
 Als ob ein Lebensquell dem Tod entspränge.
 Wie mich geheimnisvoll die Form entrückte!
 Die *gottgedachte Spur*, die sich erhalten!
 Ein Blick, der mich an jenes Meer entrückte,
 Das flutend strömt *gesteigerte Gestalten*.
 Geheim Gefäss! Orakelsprüche spendend,
 Wie bin ich wert, dich in der Hand zu halten?
 Dich *höchsten Schatz* aus Moder fromm entwendend
 Und in die freie Luft, zu freiem Sinnen,
 Zum Sonnenlicht andächtig hin mich wendend.
 Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
 Als dass sich *Gott-Natur* ihm offenbare?
 Wie sie das Feste lässt zu Geist verinnen,
 Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre.
 (1 522; partially quoted, pp. 185, 339);

Werdet ihr in jeder Lampe Brennen
 Fromm den Abglanz *höhern Lichts* erkennen ...
 (3 387; pp. 143, 150, 153, 219, 233, 342, 374);

Wenn ihr sodann in freier Stunde aufatmet und euch zu *erheben* Raum findet, so gewinnt ihr auch gewiss eine richtige Stellung gegen das *Erhabene*, dem wir uns auf jede Weise verehrend hinzugeben ... haben. (8 457; p. 558 et. al.);

... eine aus dem Innern am Äussern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine *Gottähnlichkeit* vorahnen lässt. (9 572; p. 564);

Die wahre dichterische Genie ... *besitzt die höhere innere Form* ... (14 457-458; p. 564);

Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
 Dann mit dem *Weltgeist* selbst zu ringen,
 Wird unsrer Kräfte *Hochberuf*.
 Teilnehmend führen gute Geister,
 Gelinde leitend *höchste Meister*
 Zu dem der alles schafft und schuf.
 (1 514; pp. 560-561, 561, 565 et. al.)

b) will tend more to experience his inner life and the outer world with the one higher sense (höherer Sinn), or to “have” this higher sense:

Wir leben in einer Zeit, wo wir uns täglich mehr angeregt fühlen, die beiden Welten, denen wir angehören, die *obere* und die untere, als verbunden zu betrachten, das Ideelle im Reellen anzuerkennen und unser jeweiliges Missbehagen mit dem Endlichen durch *Erhebung* ins Unendliche zu beschwichtigen. ...

Nachdem wir uns nun zu dieser Einsicht erhoben, ... gewöhnen (wir) uns ... die Idee in der Erfahrung aufzusuchen ...

... (Diese) Denkweise ... (betrachtet die Gegenstände) im *höheren Sinne* ...
 (17 696-697; p. 561 et. al.);

Das *Höchste*, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Bewusstsein eigener Gesinnungen und Gedanken, das Erkennen seiner selbst, welches ihm die Einleitung gibt, auch fremde Gemütsarten innig zu erkennen. Nun gibt es Menschen, die mit einer natürlichen Anlage hiezu geboren sind und solche durch Erfahrung zu praktischen Zwecken ausbilden. Hieraus entsteht die Fähigkeit, der Welt ... im *höheren Sinn* etwas abzugewinnen. (14 756; p. 519 et. al.);

Also trägt uns oft das Leben
Über Menschen-Tun und Weben,
 Wie auf unsichtbarem Thron,
 Und wir schaun — uns *hebt* der Glaube! —
 Haupt in Wolken, Fuss im Staube,
 In die tiefe Region.
 (JA 9 261; pp. 221, 342, 519);

Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, *hebt doch den Blick* forschend und sehnend zum Himmel auf, der sich in unermesslichen Räumen *über ihm* wölbt, weil er es tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermögen. (23 32; pp. 561, 565 et. al.);

Der geistreiche Mensch ... betrachtet alles, was sich den Sinnen darbiere, als eine Vermummung, wohinter ein *höheres geistiges Leben* sich schalkhaft eigensinnig versteckt, um uns anzuziehen und in edlere Regionen aufzulocken. (3 493; pp. 505, 519, 521, 525);

Die heilige Liebe

Strebt zu der *höchsten Frucht gleicher Gesinnungen* auf,
Gleicher Ansicht der Dinge, damit in harmonischem Anschauen
Sich verbinde das Paar, finde die *höhere Welt*. (1 206);

c) will be more conscious, will form more manifold notions or *one* higher notion (höherer Begriff) of the eternal, ideal or higher world or whole of culture, the relation of all true or perfect existences and works in the life of the world; will comprehend, in other words, the universal principle of wholeness appearing or made manifest in particular individual existences and works, of his own form of activity and all other forms of activity; will have, in short, a more many-sided culture, or a higher degree of culture:

Was ist Kultur anderes als ein *höherer Begriff* von ... Verhältnissen? (23 485; pp. 237, 346, 358);

Die *höchste Kultur* ... erwiese sich wohl darin: dass alles Würdige, dem Menschen eigentlich Werte, in verschiedenen Formen nebeneinander müsste bestehen können und dass daher verschiedene Denkweisen, ohne sich verdrängen zu wollen, in einer und derselben Region ruhig neben einander fortwandeln. (JA 39 356; pp. 342, 347);

Der *höchste Begriff* vom Menschen kann nur durch Vielseitigkeit ... erlangt werden. (13 160; pp. 5, 346, 349);

Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür
Und Gesetz, von Freiheit und Mass, von beweglicher Ordnung,
Vorzug und Mangel erfreue dich *hoch*: die heilige
Muse bringt harmonisch ihn dir, mit sanftem Zwange belehrend.
Keinen *höhern Begriff* erringt der sittliche Denker
Keinen der tätige Mann, der dichtende Künstler ...
Freue dich, höchstes Geschöpf der Natur, du fühlst dich fähig,
Ihr den *höchsten Gedanken*, zu dem sie schaffend sich aufschwang,
Nachzudenken. Hier stehe nun still und wende die Blicke
Rückwärts, prüfe, vergleiche ...
(1 521; pp. 219, 232, 236, 346);

Werdet ihr in jeder Lampe Brennen
 Fromm den Abglanz höhern Lichts erkennen ... (3 387; p. 567 et. al.);

Wenn man das Treiben und Tun der Menschen seit Jahrtausenden erblickt, so lassen sich einige allgemeine Formeln erkennen, die ... immer ... *über ganze Nationen wie über die einzelnen* ausgeübt haben, und diese Formeln, ewig wiederkehrend, ewig ... dieselben, sind die geheimnisvolle Mitgabe einer *höhern Macht* ins Leben. (23 33; pp. 342-343 et. al.);

... ist der Mensch oftmals als ein Werkzeug einer *höheren Weltregierung* zu betrachten ... (24 679; p. 564);

Wenn ihr sodann in freier Stunde aufatmet (etc.; p. 558) ..., so gewinnt ihr auch gewiss eine richtige Stellung gegen das Erhabene, dem wir uns auf jede Weise verehrend hinzugeben, *jedes Ereignis mit Ehrfurcht zu betrachten und eine höhere Leitung darin zu erkennen haben*. (8 457; pp. 501-502, 513, 558, 567 et. al.);

... die höchste Freiheit übrig geblieben ist, uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen ... (21 819; pp. 559, 564 et. al.);

Nicht das macht frei, dass wir nichts über uns anerkennen wollen, sondern ..., dass wir etwas verehren, das *über* uns ist. Denn indem wir es verehren, *heben* wir uns zu ihm *hinauf* und legen durch unsere Anerkennung an den Tag, dass wir selber *das Höhere* in uns tragen und wert sind, seinesgleichen zu sein. (24 216-217; pp. 418, 559, 560);

Der Geist will aufwärts, wo er ewig bleibt. (1 526; p. 560)

d) will in particular be relatively more conscious or form more extensive notions of the wholes of his particular higher form of activity and of other forms of activity, the totality of their true or perfect works and their relation to each other, and thus of the common substantive particularity — positive thoughts, themes, conventions, strictures and so forth — uniting each of these wholes and then these wholes with each other, and which is represented, brought to life or creatively recreated in each of those true or perfect works:

... die Kunst, wie sie sich im *höchsten Künstler* darstellt, eine so *gewaltsam lebendige Form* erschafft, dass sie jeden Stoff veredelt und verwandelt. (Stein 6 298; pp. 93, 170);

... wo der Kunst der Gegenstand gleichgültig wird, sie rein absolut, der Gegenstand nur der Träger (i.e., carrier of the whole of a particular form of activity, and of the world of culture as a whole) ist, ist die *höchste Höhe* ... (22 833);

Wenn man von einem trefflichen Kunstwerke sprechen will, so ist es fast nötig von der ganzen Kunst zu reden, denn es enthält sie ganz, und jeder kann, soviel in seinen Kräften steht (i.e., relative to the degree of his strength, and to the extent he assimilates from the world of culture, acts as a whole, performs his higher duty in life, etc.), auch das Allgemeine aus einem solchen besondern Fall entwickeln ... (13 162; p. 192);

Die Wissenschaften gehn vorwärts nicht im Zirkel, aber in einer Spirallinie — dasselbe kommt wieder, aber *höher* und weiter. (HG XV II, 1964; pp. 190, 303);

... das ist der Kunst Bestreben,
Jeden aus sich selbst zu *heben*,
Ihn dem Boden zu entführen;
Link und Recht muss er verlieren
Ohne zauderndes Entsagen;
Aufwärts fühlt er sich getragen!
Und in diesen *höhern Sphären*
Kann das Ohr viel feiner hören,
Kann das Auge weiter tragen,
Können Herzen freier schlagen. (3 650; pp. 522-523, 561 et. al.);

Sähe man Kunst und Wissenschaft nicht als ein Ewiges, in sich selbst Lebendig-Fertiges verehrend an, das im Zeitverlaufe nur Vorzüge und Mängel durcheinander mischt, so würde man selbst irre werden ... (9 628-629; pp. 24, 184, 336, 427);

... ein Leben voll Tätigkeit und Übung kaum hinreicht unsre Kenntnis auf den *höchsten Punkt der Reinheit* zu bringen. Und doch wäre nur diese Sicherheit und Gewissheit, die Dinge für das zu nehmen was sie sind, selbst die besten Sachen einander subordinieren zu können, jedes im Verhältnis zum andern zu betrachten der grösste Genuss nach dem wir im Kunst- wie im Lebenssinne streben sollten ...

... Ein Kunstwerk ... hat seine Vollkommenheit ausser sich ... Es ist viel Tradition bei den Kunstwerken ... (19 45; pp. 164, 174, 176, 211, 238, 335, 348, 356, 362, 366, 375, 378, 495);

... was wären Dichter und bildende Künstler, wenn sie nicht die Werke aller Jahrhunderte und aller Nationen vor sich hätten, unter welchen sie wie in der auserlesensten Gesellschaft ihr Leben hinbringen und sich bemühen, dieses Kreises würdig zu werden? (14 173; pp. 297, 432 et. al.);

Wer die Geschichte recht erkannt hat, dem wird aus tausend Beispielen klar sein, dass das Vergeistigen des Körperlichen wie das Verkörpern des Geistigen nicht einen Augenblick geruht, sondern immer unter Propheten, Religiösen, Dichtern, Rednern, Künstlern und Kunstgenossen hin und her pulsiert hat, vor- und nachzeitig immer, gleichzeitig oft. (Stein 7 23; pp. 157, 170, 185, 191);

Die Wissenschaft ist eigentlich das Vorrecht des Menschen; und wenn er durch die immer wieder auf den grossen Begriff geleitet wird, dass das alles nur ein harmonisches Eins, und er doch auch wieder ein harmonisches Eins sei, so wird dieser grosse Begriff weit reicher und voller ... (JA 39 12; pp. 190-191, 304, 345);

Die *Höhe* reizt uns, nicht die Stufen; den Gipfel im Augen wandeln wir gerne auf der Ebene. Nur ein Teil der Kunst kann gelehrt werden, der Künstler braucht sie ganz ... (7 533; 193, 195, 336, 434, 442; see p. 336 for the passage's continuation);

Die literarische Welt hat das eigne, dass in ihr nichts zerstört wird, ohne dass etwas Neues daraus entsteht, und zwar etwas Neues derselben Art. Das macht ..., dass alle, die rein darinne leben, eine Art von Seligkeit ... genießen, von der man auswärts keinen Begriff hat. (19 260; pp. 156, 161, 169, 190, 211-212, 342, 357)

8) and his present and future true or perfect works, reflecting the higher degree of his inborn strength, his more extensive assimilation of the world of culture, the performance of his higher duty in life, his more many-sided development or higher culture, and so forth, will be more capable of stimulating other individuals, regardless of the form of activity in which they are engaged, in creating their own true or perfect works, in performing their particular duties in life, in raising them to the higher world of culture, and will in this sense be more fruitful (*fruchtbar*), have more consequences (*Folgen*), effects (*Wirkungen*), meaning (*Bedeutung*), life (*Leben, Lebendigkeit*), permanence (*Dauer*) — or more worth (*Wert*) in the life of the world, will be, in other words, *higher* than the true or perfect works of other individuals:

... guter Wille klar und scharf sieht, indem er das was geleistet worden, willig anerkennt, und es nicht allein für das, was es gelten kann, gelten lässt, sondern ihm noch aus eigener holder Fruchtbarkeit *höhere Bedeutung* und *kräftigere Wirkung* verleiht. (JA 37 220; p. 565 et. al.);

In solchen Fällen (see p. 563) ist der Mensch oftmals als ein *Werkzeug einer höheren Weltregierung* zu betrachten, als ein würdig befundenes Gefäß zur Aufnahme eines *göttlichen Einflusses*. — Ich sage dies, indem ich erwäge, wie oft ein einziger Gedanke ganzen Jahrhunderten eine andere Gestalt gab und wie einzelne Menschen durch das, was von ihnen ausging, ihrem Zeitalter ein Gepräge aufdrückten, das noch in nachfolgenden Geschlechtern kenntlich blieb und *wohlthätig fortwirkte*. (24 678-679; partially quoted, pp. 70-71, 564, 564, 569);

... indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat. Dazu steigert er sich, indem er sich mit allen Vollkommenheiten und Tugenden durchdringt, Wahl, Ordnung, Harmonie und Bedeutung aufruft, und sich endlich bis zur Produktion des Kunstwerkes erhebt, das neben seinen übrigen Taten und Werken einen glänzenden Platz einnimmt. Ist es einmal hervorgebracht, steht es in seiner idealen Wirklichkeit vor der Welt, so bringt es eine *dauernde Wirkung*, es bringt

die *höchste* hervor: denn indem (i.e., "or in so far as") es aus den gesamten Kräften sich geistig entwickelt, so nimmt es alles Herrliche, Verehrungs- und Liebenswürdige sich auf, und *erhebt ... den Menschen über sich selbst*, schliesst seinen Lebens- und Tatenkreis ab, und vergöttert ihn für die Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist. (13 422; pp. 56, 63, 171, 173, 175, 205, 350, 508, 562-563);

... genial(e), produktiv(e) und gewaltsam(e) (Menschen) bringen eine Welt aus sich selbst hervor ... Gelingt es, dass dasjenige, was sich in ihnen entwickelt, *mit den Ideen des Weltgeistes* (i.e., the true or perfect works of other individuals) *zusammentrifft*, so werden *Wahrheiten bekannt*, wovon die Menschen *erstaunen und wofür sie jahrhundertlang dankbar zu sein Ursache haben*. (16 526; pp. 563, 564 et. al.);

... was ist Genie anders als jene produktive Kraft, wodurch Taten entstehen, die vor Gott und der Natur sich zeigen können und die eben deswegen Folge haben und von *Dauer* sind. ... (Es) kommt bloss darauf an, ob der Gedanke, das *Aperçu*, die Tat (des Genies) *lebendig* sei und fortzuleben vermöge (i.e., whether the individual with genius has avoided error or falsity). (24 673-674; pp. 14, 93, 94, 176, 273, 351, 404);

Alles, was wir Erfinden, Entdecken im *höheren Sinne* nennen, ist die *bedeutende* Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das, im stillen längst ausgebildet, unversehens, mit Blitzesschnelle zu einer *fruchtbaren* Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äussern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine *Gottähnlichkeit* vorahnen lässt. Es ist eine *Synthese von Welt und Geist*, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt. (9 572; pp. 170, 173, 176, 178-179, 350, 352, 526, 562, 563, 564, 567);

... diese *höhere Gewalt* der künstlerischen Persönlichkeit dehnet unser eigenes Wesen aus und *erhebt uns* über uns selbst, wenn wir solche Werke betrachten. (24 448; see context, p. 558);

... das ist der Kunst Bestreben,
Jeden aus sich selbst zu *heben*

.....
Aufwärts fühlt er sich getragen! (3 650; pp. 561, 570 et. al.);

... die vernünftige Welt sei ... auf ein *folgereiches Tun* entschieden angewiesen. Wo nun der menschliche Geist diesen *hohen ewigen Grundsatz* in der Anwendung gewahr wird (i.e., in particular works reflecting extensive assimilation and creative recreation of the world of culture), so fühlt er sich auf *seine Bestimmung* zurückgeführt und ermutigt ... (21 802; p. 562 et. al.);

Eine seltsam wilde Zeit hat die Menschen getrennt, auseinander gehalten, wo nicht geschieden; daher sei uns *höchst erfreulich*, was überzeugt, dass *alles Edle, Wohlverküpfte und Verbundene über die Zeiten hinausreicht* ... (21 453; pp. 155, 184);

... des Menschen Leben nur *insofern* etwas *wert* ist, als es eine *Folge* hat. (12 482; p. 351);

Eine Idee, wie sie ausgesprochen ist, wird ein wunderbares Gemeingut; wer sich ihrer zu bemächtigen weiss, gewinnt ein neues Eigentum, ohne jemand zu berauben; er bedient sich dessen nach eigener Art und Weise folgerecht ... *Dadurch aber beweist sich eben der inwohnende kräftig-lebendige Wert des erworbenen Gutes.* (17 756; pp. 46, 93, 161, 179, 351);

Uns rührt die Erzählung jeder guten Tat, uns rührt das Anschauen jedes harmonischen Gegenstandes; wir fühlen dabei, dass wir nicht ganz in der Fremde sind, wir wännen einer Heimat näher zu sein, nach der unser Bestes, Innerstes ungeduldig hinstrebt. (7 453; pp. 174, 512);

Wodurch bewegt er *alle Herzen*?
 Wodurch besiegt er *jedes Element*?
 Ist es der Einklang nicht, der aus dem Busen dringt
 Und in sein *Herz* die *Welt* zurückschlingt?
 (5 146; pp. 174, 298, 350);

Wann und wo entsteht ein klassischer Nationalautor? ... (Wenn) er selbst, vom Nationalgeiste durchdrungen, durch ein einwohnendes Genie sich fähig fühlt, mit dem Vergangenen wie mit dem Gegenwärtigen zu sympathisieren ... (14 181; pp. 165, 175, 310; full context, p. 165);

... die *echten Menschen* aller Zeiten *einander voraus verkünden, aufeinander hinweisen, einander vorbereiten.* (16 420; pp. 149, 153, 174, 269);

Das Wahre war schon längst gefunden,
 Hat edle Geisterschaft verbunden;
 Das *alte Wahre*, fass es an!

.

Sofort nun wende dich nach innen:
 Das Zentrum findest du da drinnen,
 Woran kein Edler zweifeln mag.
 Wirst keine *Regel* da vermissen:
 Denn das *selbständige Gewissen*
 Ist Sonne deinem Sittentag.

Den Sinnen hast du dann zu trauen,
 Kein Falsches lassen sie dich schauen,
 Wenn dein Verstand dich wach erhält.
 Mit frischem Blick bemerke freudig
 Und wandle, sicher wie geschmeidig,
 Durch Auen reichbegabter *Welt*.

Geniesse mässig Füll und Segen;
 Vernunft sei überall zugegen,
 Wo Leben sich des Lebens freut.
 Dann ist Vergangenheit beständig,
 Das Künftige voraus lebendig,
 Der Augenblick ist Ewigkeit.

Und war es endlich dir gelungen,
 Und bist du vom Gefühl durchdrungen:
 Was *fruchtbar* ist, allein ist wahr —
 Du prüfst das *allgemeine Walten*,
 Es wird nach seiner Weise schalten,
 Geselle dich zur *kleinsten Schar*.

Und wie von alters her, im stillen,
 Ein Liebewerk nach eigenem Willen
 Der Philosoph, der Dichter schuf,
 So wirst du schönste Gunst erzielen:
 Denn *edlen Seelen vorzufühlen*
Ist wünschenswertester Beruf.

(1 515-516; pp. 77, 105, 107, 177, 183, 197, 207, 208, 344-345, 417, 463,
 464, 466, 468, 469, 482, 484, 486, 489, 502, 503-504, 507, 512, 539, 542)

Only such an individual participates in or partakes of the higher life, or only in the existence and works of such an individual is the higher life manifested or embodied. The higher life (das Höhere) itself then, with respect to humanity as a whole, consists of the unending series in which the immanent relations obtaining between such individual existences and works are recreated and made concrete in further actions or works in the life of the world or whole of culture. Or, in other words, the higher life is the life of the world as restricted to the existence and works of those individuals born with greater strength — in so far as these individuals avoid error or falsity, perform their duty, show character. Or again, what is higher (das Höhere) is these individuals, their strength, their assimilation, their duty, their created works, their creative lives as a whole, and the more manifold relations between these individuals and works in the life of the world.

Though also dependent in their creative lives on the world of culture, the true or perfect works of others, and though also capable of showing character, performing their duty, avoiding error or falsity, creating true or perfect works and becoming thereby conscious of the life of the world, the weaker, common or lower individuals, i.e., those born with less strength, do not assimilate as extensively from the world of culture, do not have as many-sided a development, form as many notions of the life of the world or have the same high degree of culture, do not creatively recreate the world of culture to the same extent in their true or perfect works as the stronger individuals. Their works, consequently, do not have the same significance, fruitfulness or worth to others as those of the stronger individuals. The weaker individuals, in short, do not participate, relatively, in the higher life of the world of culture — i.e., their true or perfect works, through the mediation of an unending series of interrelated existences and works, while being *essentially* recreations of the whole of culture

(and thereby higher, new, third things (pp. 167-171)), are, in and of themselves, as concrete, only *accidentally* related to the world of culture as a whole, and thus, relatively, not as high. In this relative sense, the weaker individuals have then a subsidiary existence (*untergeordnetes Dasein*), serve (*dienen*) or obey (*gehörchen*) the stronger ones, attach themselves (*sich anschliessen*) to, or are pulled upwards (*herangezogen*) by, the higher life of the stronger individuals:

Nun sind einige von diesen ... Anfangspunkten ... so klein, so geringfügig, dass sie sich höchstens nur zu einem untergeordneten Dienst und Dasein eignen ... (Die) niedern (Seelen gehorchen) einer höhern ... (22 674; pp. 405, 409, 554, 557);

Wissen will ich, was jeden einzelnen Teil im Universum so hoch begeistert, dass er den andern aufsucht, ihm entweder dient oder ihn beherrscht, je nachdem das allen ein- und aufgeborene Vernunftgesetz in einem höhern oder geringern Grade den zu dieser, jenen zu jener Rolle befähigt. (23 815; pp. 463, 469, 557);

Immer strebe zum Ganzen, und kannst du selber kein Ganzes
Werden, als dienendes Glied schliess an ein Ganzes dich an.
(1 260; pp. 5, 54, 57);

(Gott) ist fortwährend in höhern Naturen wirksam, um die geringern heranzuziehen. (24 773; p. 557)

Conversely, however, the higher life of the stronger individual, his creative recreation of the world of culture as a whole in a given form of activity, is inconceivable apart from the existence and works of weaker individuals, as engaged in pursuing this and all other forms of activity; or the existence and works of stronger and weaker individuals are immanently related necessary moments in the life of the world:

... wenig und viel bedeutender Menschen ...; es möchten sich wohl die einen in dem Weltgewebe als Zettel, die andern als Einschlag betrachten lassen ... (9 521);

Die Nationen lassen sich ... mit Pflanzen, ihren Blüten und Früchten vergleichen. Die untern Stände sind die Kotyledonen und die daraus sich entwickelnden ersten Stengelblätter; die höhern Stände und die Kulturen derselben repräsentieren die fernern Blätter, Blüten, Früchte. (22 429);

(Kunst und Wissenschaft) gehören wie alles Gute der ganzen Welt an und können nur durch allgemeine freie Wechselwirkung *aller* zugleich Lebenden ... gefördert werden. (JA 33 277; pp. 154, 190, 335, 343)

For, on the one hand, the stronger individual depends on the existence and works of the weaker individuals — considered first without regard to the possible truth or perfection of the latter — both in terms of those specific individuals and works he personally comes into contact with, and collectively, in terms of the mutual dependence, influence or determination of these with each other, and with other specific individuals and works — irrespective of the particular form of activity each individual limits himself to in his creative life. These individuals and works, or the totality of interrelated individuals and works of all forms of activity pertaining to the stronger individual's specific position in the world (Stellung, Ort, gegenwärtiger Zustand), or this totality, conceived only with respect to the positive particularity common to all of its members, as the age (Zeit, Zeitalter, Jahrhundert) in which the stronger individual lives, the nation (Nation, Volk) or particular culture of which he is a member¹⁰⁸ — determine the positive or real preconditions of his actual existence: his

¹⁰⁸ As indicated earlier (pp. 23-26, 226-233, 162 (f. 46)), nations or temporal epochs, i.e., the common positive or substantive particularity of a plurality of interrelated individual existences and works, as pertaining to a particular place (Ort, Stellung) in the world or moment (Augenblick, Zeit) in history, but as abstracted from the individually-conditioned use made of this particularity, are themselves in Goethe's view *individual* — that is to say, are inwardly, ideally or essentially pure, themselves wholes, manifestations of the universal principle of wholeness, the spirit or soul of the world, in the life of the world, but are outwardly impure, restricted or conditioned with respect to particular accidental qualities: "... die auf der Erde verbreiteten Nationen sind so wie ihre mannigfaltigen Verzweigungen als Individuen anzusehen ..." (2 617).

It follows further in Goethe's thinking (a fact which can only be simply asserted here, in anticipation of a systematic treatment of his philosophy of history) that a given nation or age can have more "Kultur" (14 181; p. 580), "Geist" (24 630; p. 580), "Charakter" (12 592; p. 580), "Stärke" (14 181; p. 580), "Genie" (20 854; p. 580), than other ages or nations — i.e., can, in fusing its particular qualities with the principle of wholeness in the life of the world, achieve relatively more true or perfect works (or more precisely, that the totality of its *individuals*, regardless of their strength, will have proportionately more "Bildung," "Geist," etc., will perform proportionately more true or perfect actions, and in this sense, as a whole, will have "Stärke" or "Genie"). Such a nation or age will be *higher* than another (cf., for example, 16 847, p. 581; 17 721, p. 581), i.e., its works, despite their particularity, will be of greater worth, significance or fruitfulness to the life of the world as a whole (— which in turn is due to the fact, on the one hand, that such an age or nation fosters the creative life of the stronger individual, and on the other, that it is the stronger individual who assimilates to such an extent from all ages or nations that his works have significance or worth for humanity as a whole (pp. 579-582, 584-590, 592-595)).

Here, however, we are considering the influence on the stronger individual of the age or nation of which he is a member, abstracted from the possible truth or perfection of its individual existences and works (or abstracted from the degree of its "Geist," "Bildung," etc.) — as necessary positive form conditioning his creative life. In the following, this influence is considered in so far as it consists of true or perfect actions or works (or in so far as the age or nation to which the stronger individual belongs has "Geist," "Bildung," etc.). But once again, it must be emphasized that neither

familiar, social, economic circumstances, his development (Bildung), the manner in which the legacy of the world of culture (Überlieferung) is transmitted to him, current possibilities and strictures of given forms of activity, collective cultural institutions, conventions, values, beliefs, and so forth:

... wir durch Standhaftigkeit und Treue in dem gegenwärtigen Zustande, ganz allein der höheren Stufe eines folgenden wert und, sie zu betreten, fähig werden, es sei nun hier zeitlich oder dort ewig. (18 626-627; pp. 170, 279, 559);

Säugamme und Wärterin, Vater oder Vormund, Lehrer oder Aufseher, sowie alle die ersten Umgebungen an Gespielen, ländlicher oder städtischer Lokalität, alles bedingt die Eigentümlichkeit durch frühere Entwicklung, durch Zurückdrängen oder Beschleunigen ... (2 618; pp. 21, 27, 32, 36));

Wann und wo entsteht ein klassischer Nationalautor? ... wenn er selbst, vom Nationalgeist durchdrungen, durch ein einwohnenden Genie sich fähig fühlt, mit dem Vergangenen wie mit dem Gegenwärtigen zu sympathisieren; ... wenn er viele Materialien gesammelt, vollkommene oder unvollkommene Versuche seiner Vorgänger vor sich sieht, und so viel äussere und innere Umstände zusammentreffen, ... dass er ... ein grosses Werk zu übersehen, zu ordnen und in einem Sinne auszuführen fähig ist. ...

Eine bedeutende Schrift ist ... nur Folge des Lebens; der Schriftsteller so wenig als der handelnde Mensch bildet die Umstände, unter denen er geboren wird und unter denen er wirkt. Jeder, auch das grösste Genie, leidet von seinem Jahrhundert in einigen Stücken, wie er von andern Vorteil zieht, und einen vortrefflichen Nationalschriftsteller kann man nur von der Nation fordern. (14 181-182; pp. 22, 23, 165, 176, 310, 351, 573);

... da (das Genie) nach aussen wirkt, so ist es vielfach bedingt, durch Stoff und Zeit ... (17 712; pp. 24, 164);

... jeder Künstler auf gar vielfache Weise bedingt ist, durch sein besonderes Talent, durch Vorgänger und Meister, durch Ort und Zeit, durch Gönner und Besteller. (11 501-502; pp. 24, 27, 165, 231, 451);

... die Umgebungen, wir mögen uns stellen, wie wir wollen, immer beschränken ... (12 605; p. 21);

these nor the following remarks concerning Goethe's philosophy of history pretend to constitute a satisfactory statement of that philosophy. *Our* frame of reference on Goethe's thought as a whole is his thinking on human existence and creativity generally, and in particular in the present chapter, on the higher life of the stronger individuals. His historical views are introduced only as bearing on these topics generally — either as emerging themselves out of our analysis, or as required for the intelligibility of that analysis. Simultaneously, however, it can be observed that Goethe's philosophy of the individual and of history overlap particularly in his notion of the higher life, and thus that the present chapter provides the starting point from which his philosophy of history could be developed.

... die Personen, die Gegenstände die uns umgeben, haben auf uns ihren Einfluss ... (24 279; pp. 21, 27);

... (der Künstler) ist ja ... ein Teil des Publikums, auch er ist in gleichen Jahren und Tagen gebildet, auch er fühlt die gleichen Bedürfnisse, er drängt sich in derselbigen Richtung, und so bewegt er sich glücklich mit der Menge fort, die ihn trägt und die er belebt. (13 147; p. 334 et. al.);

... hinter (Schiller), in wesenlosem Scheine,
Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine. (2 96);

... Theologen, ... Mediziner, ... Philosophen, ... Juristen ..., alle diese Männer (werden) von der Zeit gebildet ... (12 680);

... jedes Unternehmen, so wie jeder Mensch, von seinem Zeitalter ebenso wohl leide, als man davon gelegentlich Vorteil zu ziehen im Fall ist ... (13 146; p. 22);

... die Tätigkeit des Zeitalters fördert und hindert (uns) ... (9 588; pp. 22);

Die Menschen sind als Organe ihres Jahrhunderts anzusehen ... (9 623; pp. 23, 165, 334);

... (wir) glauben ... aus uns selbst zu handeln, unsre Tätigkeit, unsre Vergnügungen zu wählen; aber freilich, wenn wir es genau ansehen, so sind es nur die Plane, die Neigungen der Zeit, die wir mit auszuführen genötigt sind. (9 197; pp. 23, 165, 334);

Da nun aber unser Individuum, es sei so entschieden als es wolle, doch von der Zeit abhängt, wohin es gesetzt, vom dem Ort, wohin es gestellt, so haben diese Zufälligkeiten Einfluss auf das notwendig Gegebene. (JA 40 40; pp. 26 165);

... Regierungsform ... einen moralisch-klimatischen Zustand hervorbringe, worin die Charaktere auf verschiedene Weise sich ausbilden. (3 437);

Glauben Sie ja nicht, dass ich gleichgültig wäre gegen die grossen Ideen ... Volk, Vaterland. Nein: diese Ideen sind ein Teil unsers Wesens, und niemand vermag sie von sich zu werfen. (22 713);

Der Dichter wird als Mensch und Bürger sein Vaterland lieben ... (24 509; pp. 165, 297);

... nur der ist Poet, der den Volksglauben besitzt oder sich ihn anzueignen weiss. (14 613; pp. 165, 299);

Ein edler Mensch kann einem engen Kreise
Nicht seine Bildung danken. Vaterland
Und Welt muss auf ihn wirken. (6 221; p. 347));

Es ist ein entschieden anmutiges Gefühl, von dem man wohl tut, sich recht klares Bewusstsein zu geben, wenn sich eine Nation in den Eigentümlichkeiten ihrer Glieder bespiegelt ... (11 893. The particular nature

(Eigentümlichkeit) of a given nation or culture (pp. 23-26, 162-163) is *mirrored* in its individual members (on “Spiegelung,” cf. pp. 142-143) — that is to say, the common substantive particularity reflected in its institutions, values beliefs, the true or perfect works of individuals (including those of the *stronger* individuals) who are members of this nation, is nevertheless expressed in them in a way that conforms to the particular nature of these members; or all of these are symbols, reflections, images of each other: identical as manifestations of the principle of wholeness and this common substantive particularity, but differing in terms of the individually-conditioned use made of that particularity)

Further, the stronger individual active in a given form of activity depends on the existence and works of other individuals, weak and strong, of his own and of other forms of activity, in so far as they are true or perfect. The more these are true or perfect¹⁰⁹ — whether as the single individual existences and works he comes directly into contact with, or these in their interrelation to each other and a plurality of other existences and works in the particular times or nation in which he lives, or as the totality of such interrelated existences and works of that particular age or nation — the more his own creative life will be furthered or stimulated:

Die Menschen werden nur von Menschen gebildet, die Guten von Guten.
(Stein 3 290);

Der zur Vernunft geborene Mensch bedarf noch grosser Bildung, sie mag sich ihm nun durch Sorgfalt der Eltern und Erzieher, durch friedliches Beispiel oder durch strenge Erfahrung nach und nach offenbaren. (9 558; p. 476);

... es (gibt) kein grösseres und wirksameres Mittel zu wechselseitiger Bildung als das Zusammenarbeiten überhaupt ... (14 122);

Ist (das Genie) in einer löblichen Freiheit, umgeben von schönen und edlen Gegenständen, in dem Umgange mit guten Menschen aufgewachsen, haben ihn seine Meister das gelehrt, was er zuerst wissen musste, um das übrige leichter zu begreifen, hat er gelernt, was er nie zu verlernen braucht, wurden seine ersten Handlungen so geleitet, dass er das Gute künftig leichter und bequemer vollbringen kann ..., so wird dieser Mensch ein reineres, vollkommneres und glücklicheres Leben führen, als ein anderer, der seine Jugendkräfte im Widerstand und im Irrtum zusetzt hat. (7 129; pp. 164, 195, 196, 212);

¹⁰⁹ — i.e., in particular, the more the positive particularity of his age or nation, as well as that assimilated from other ages or nations, is brought to life (*belebt*), creatively recreated in new true or perfect works, new manifestations of that particularity (see p. 576, f. 108).

Ein Talent wird nicht geboren, um sich selbst überlassen zu bleiben, sondern sich zur Kunst und guten Meistern zu wenden, die denn etwas aus ihm machen. (24 186; pp. 197, 433);

... keiner Zeit versagt sei, das schönste Talent hervorzubringen, ... aber nicht einer jeden gegeben ist, es vollkommen würdig zu entwickeln. (13 846);

... das geborene Talent wird zur Produktion gefordert, es fordert dagegen aber auch eine natur- und kunstgemässe Entwicklung für sich; es kann sich seiner Vorzüge nicht begeben und kann sie ohne äussere Zeitbegünstigung nicht gemäss vollenden. (13 845; pp. 2, 9, 451);

Wann und wo entsteht ein klassischer Nationalautor? Wenn er in der Geschichte seiner Nation grosse Begebenheiten und ihre Folgen in einer glücklichen und bedeutenden Einheit vorfindet, wenn er in den Gesinnungen seiner Landsleute Grösse, in ihren Empfindungen Tiefe und in ihren Handlungen Stärke und Konsequenz nicht vermisst; wenn er selbst, vom Nationalgeist durchdrungen, durch ein einwohnenden Genie sich fähig fühlt, mit dem Vergangenen wie mit dem Gegenwärtigen zu sympathisieren; wenn er seine Nation *auf einem hohen Grade der Kultur* findet, so dass ihm seine eigene Bildung leicht wird; wenn er viele Materialien gesammelt, vollkommene oder unvollkommene Versuche seiner Vorgänger vor sich sieht, und so viel äussere und innere Umstände zusammentreffen, ... dass er ... ein grosses Werk zu übersehen, zu ordnen und in einem Sinne auszuführen fähig ist. ...

Eine bedeutende Schrift ist ... nur Folge des Lebens; der Schriftsteller so wenig als der handelnde Mensch bildet die Umstände, unter denen er geboren und unter denen er wirkt. Jeder, auch das grösste Genie, leidet von seinem Jahrhundert in einigen stücken, wie er von andern Vorteil zieht, und einen vortrefflichen Nationalschriftsteller kann man nur von der Nation fordern. (14 181-182; partially quoted, p. 577 et. al.);

Je mehr das Jahrhundert selbst Genie hat, desto mehr ist das einzelne gefördert. (20 854);

... es kommt darauf an, dass in einer Nation viel Geist und tüchtige Bildung im Kurs sei, wenn ein Talent sich schnell und freudig entwickeln soll. (24 630);

... wir erzeugen ... jedem Volk, jeder Volksabteilung die Gebühr und Ehre, dass wir ihnen auch einen Charakter zuschreiben, der sich in einem Künstler oder sonst vorzüglichen Manne veroffenbart. (12 592; pp. 25, 165, 333);

Wenn wir dasjenige aussprechen, was wir im Augenblick für wahr halten, so bezeichnen wir eine Stufe der allgemeinen Kultur und unserer besonderen. (WA IV 28 261; p. 346);

... so viele Kultur verbreitet ist, dass sie sich gleichsam der Atmosphäre mitgeteilt hat, worin ein jeder Mensch atmet. (24 370; pp. 163, 333, 334);

... was in der Luft ist, und was die Zeit fordert, das kann in hundert Köpfen auf einmal entspringen ... (21 192);

Sind uns ... bloss natürliche, aufmerksame Menschen so viel zu nützen imstande, wie allgemeiner muss der Nutzen sein, wenn unterrichtete Menschen einander in die Hände arbeiten! Schon ist eine Wissenschaft an und für sich selbst eine so grosse Masse, dass sie viele Menschen trägt, wenn sie gleich kein Mensch tragen kann. Es lässt sich bemerken, dass die Kenntnisse, gleichsam wie ein eingeschlossenes aber lebendiges Wasser, sich nach und nach zu einem gewissen Niveau erheben (i.e., the culture is higher; see p. 576, f. 108), dass die schönsten Entdeckungen nicht sowohl durch Menschen als durch die Zeit gemacht worden; wie denn eben sehr wichtige Dinge zu gleicher Zeit von zweien oder wohl gar mehreren geübten Denker gemacht worden. (16 847; pp. 164, 303, 382);

In (Voltaire) und Louis XIV habe sich die ganze französische Nation spezifiziert. (23 257; p. 278);

(Wieland) darf als Repräsentant seiner Zeit angesehen werden; er hat ausserordentlich gewirkt, indem gerade das, was ihn anmutete, wie er sichs zueignete und es wieder mitteilte, auch seinen Zeitgenossen angenehm und geniessbar begegnete. (3 555; p. 278);

... der Mensch nur in Gesellschaft Gleicher oder Ähnlicher wirken könne (i.e., he can do so, when the members of the society, individual existences and works, are true or perfect, images, symbols, or reflections of each other (pp. 142-145, 149-150, 171-174, 217-219)). (23 458);

Es ist ein entschieden anmutiges Gefühle (i.e., experience of the principle of wholeness), ... *wenn* sich eine Nation in den Eigentümlichkeiten ihrer Glieder bespiegelt ... (11 893; p. 578);

... wie der Menscheng Geist ... in den höchsten Epochen, durch die grössten Talente wirkend, seinen Einfluss betätigte, ist zu unserer Zeit ein offenbares Geheimnis (i.e., as noted on p. 381, but now as limited to the true or perfect works of the higher individuals in higher ages (Epochen) or nations (see p. 576, f. 108): these works are manifest secrets (pp. 137-138), incommensurable manifestations of the principle of wholeness, and simultaneously, manifestations of the positive particularity of those ages or nations). (17 721; p. 381);

Der Kunstgenius produziert zu allen Zeiten ...; es ist nur dies der Unterschied, dass ... auch die Mittelmässigkeit und die secundären Figuren dran kommen und alle untern Kunsteigenschaften, die zur Technik gehören. Es wird ... auch im Tale licht, statt dass sonst nur die hohen Berggipfel Sonne trugen.

So ist es auch mit andern Stimmungen des Geistes, mit der religiösen, amourösen, bellikosen und andern. In einzelnen Individuen sind sie zu allen Zeiten gewesen ... Aber allgemein verbreitet nur zu gewissen Zeitaltern ... (22 481);

Überhaupt ist es nur ein schwacher Behelf, wenn man bei Würdigung ausserordentlicher Talente voreilig auszumitteln denkt, woher sie allenfalls ihre Vorzüge genommen. Der aus der Kindheit aufblickende Mensch findet die Natur nicht etwa rein und nackt um sich her: denn die göttliche Kraft seiner Vorfahren hat eine zweite Welt in die Welt erschaffen. Aufge-

nötigte Angewöhnungen, herkömmliche Gebräuche, beliebte Sitten, ehrwürdige Überlieferungen, schätzbare Denkmale, erspriessliche Gesetze und so mannigfache herrliche Kunsterzeugnisse umzingeln den Menschen dergestalt, dass er nie zu unterscheiden weiss, was ursprünglich und was abgeleitet ist. Er bedient sich der Welt, wie er sie findet, und hat dazu ein vollkommnes Recht.

Den originalen Künstler kann man also denjenigen nennen, welcher die Gegenstände um sich her nach individueller, nationeller und zunächst überlieferter Weise behandelt und zu einem gefugten Ganzen zusammenbildet. Wenn wir also von einem solchen sprechen, so ist es unsere Pflicht, zuallererst seine Kraft und die Ausbildung derselben zu betrachten, sodann seine nächste Umgebung, insofern sie ihm Gegenstände, Fertigkeiten und Gesinnungen überliefert, und zuletzt dürfen wir erst unsern Blick nach aussen richten und untersuchen, nicht sowohl was er Fremdes gekannt, als wie er es benutzt habe. Denn der Hauch von vielem Guten, Vergnüglichen, Nützlichen wehet über die Welt ... ehe man seinen Einfluss spürt. (12 591; partially quoted, pp. 151, 154, 163, 170, 179, 330, 333, 338, 561)

Moreover, the individuals who created the true or perfect works of the world of culture that the stronger individual assimilates from other ages or nations were themselves dependent upon weaker as well as other stronger individuals for the real or positive preconditions of their existence, were furthered or stimulated in their creative lives when these were true or perfect, found in the common positive particularity of these works, or of their age or nation as a whole, the better part of the positive material of their works. The same is true for the stronger individuals in the *future* who will assimilate and creatively recreate the higher works of *this* individual. It follows that the higher existence and works of a single stronger individual of a given age or nation, or their truth or perfection, their significance, worth or fruitfulness for the life of the world as a whole, depend ultimately on, or are inextricable from, the existence and works of all individuals, weak or strong, and of all forms of activity — not only in the age or nation in which each lives, but in the past or future, in all ages or nations, humanity as a whole:

Jede Kunst verlangt den ganzen Menschen, der höchstmögliche Grad derselben die ganze Menschheit. (13 154; pp. 59, 66, 335, 435);

Nur alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte (i.e., weak or strong individuals) zusammengenommen die Welt (i.e., the world of culture, and thus also the life, the unending fruitfulness, of the single higher true or perfect work in the life of the world). (7 592; p. 4);

Alle brauchbaren Menschen sollen in Bezug untereinander stehen ... (8 419; pp. 153, 174, 445)

Or, in other words, the higher life of the single stronger individual ultimately arises only to the extent that all individuals, weak or strong, regardless of the age or nation to which they belong, whether of the past, the present or the future, and regardless of the form of activity in which they are engaged, do their duty (Pflicht), act as whole individuals, elevate themselves (steigern sich), in creating true or perfect works; or only in terms of the strength to act as a whole, one act of "Steigerung," of humanity as a whole (Kräfte) — just as the true or perfect works of the single individual arise only when he elevates himself, exerts his inborn and acquired individuality and all four of his mental faculties (Kräfte) in particular, as a whole:

Wenn jeder nur als einzelner seine Pflicht tut und jeder nur in dem Kreise seines nächsten Berufes brav und tüchtig ist, so wird es um das Wohl des Ganzen gut stehen. (24 752; pp. 411, 439-440, 445);

... jeder verrichte sein Amt, jeder tue seine Pflicht, und ein allgemeines Glück wird die einzelnen Schmerzen in sich auflösen ... (9 392; p. 412);

... (wir) können ... dem Vaterland nicht alle auf gleiche Weise dienen, sondern jeder tut sein Bestes, je nachdem Gott es ihm gegeben. ... Ich ... habe in den Dingen, die Natur mir zum Tagewerk bestimmt, ... immer gestrebt und geforscht und getan, so gut und so viel ich konnte. Wenn jeder von sich dasselbe sagen kann, so wird es um alle gut stehen. (24 732);

(Kunst und Wissenschaft) gehören wie alles Gute der ganzen Welt an und können nur durch allgemeine freie Wechselwirkung aller zugleich Lebenden, in steter Rücksicht auf das, was uns vom Vergangenen übrig und bekannt ist, gefördert werden. (JA 33 277; p. 576 et. al.);

Jede Kunst verlangt den ganzen Menschen, der höchstmögliche Grad derselben die ganze Menschheit. (13 154; p. 582);

... indem (die höchste Wirkung) ... aus den gesamten Kräften sich geistig entwickelt, so nimmt es alles Herrliche, Verehrungs- und Liebenswürdige in sich auf, und erhebt ... den Menschen über sich selbst, ... vergöttert ihn für die Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist. (13 422; fuller context and previous citations, pp. 571-572);

Nur alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammengenommen die Welt. (7 592; p. 582);

... die Menschheit zusammen erst der wahre Mensch ist und ... der Einzelne (kann) nur froh und glücklich sein ..., wenn er den Mut hat, sich im Ganzen zu fühlen. (10 425; pp. 56, 113, 116, 117, 208, 327)

Taken positively, however, this dependency of the higher life of the stronger individual upon the creative lives of all individuals, weak or strong, of all forms of activity and all ages or nations, enables a more precise determination of Goethe's positions that his works represent the assimilation and recreation of the world of culture as a whole, and that the greater meaning or worth of his works is a function of that assimilation. For when it is said that the stronger individual participates in the higher life only to the extent he assimilates and recreates the world of culture as a whole (pp. 559-561, 562-566) — this means more particularly: only to the extent he assimilates and recreates *both* the limited or conditioned true or perfect works of all forms of activity from his age or nation, or the positive particularity underlying them, his age or nation as a whole, *and* the limited or conditioned works of previous ages or nations, the substantive particularity expressed in them, or these ages or nations as wholes, as well as the limited or conditioned true or perfect existences of the individuals producing those works, of his own age or nation and previous ones, and regardless of the strengths of those individuals. Secondly, when it is said that the stronger individual participates in the higher life only to the extent his true or perfect works are fruitful, of worth or significance in the life of the world (pp. 571-574) — this means in particular: only to the extent the limited or conditioned true or perfect individual existences and works of *future* ages or nations are *anticipated* in his works (for future individuals, future ages or cultures, *will* be stimulated by, and will creatively recreate, his works — despite their particular individually-conditioned positive nature). It is in this sense, therefore, only the stronger individual's works which effectively recreate and concretely manifest the world of culture as a whole, the true or perfect works of the past, the present — and of the future:

Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das, im stillen längst ausgebildet, unversehens, mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äussern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt. (9 572; p. 572 et. al.);

... indem (die höchste Wirkung) ... aus den gesamten Kräften sich geistig entwickelt, so nimmt es alles Herrliche, Verehrungs- und Liebenswürdige in sich auf, und erhebt ... den Menschen über sich selbst, ... vergöttert ihn für die Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist. (13 422; pp. 563, 571-572, 583 et. al.);

Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder grosse Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat, steht in niemandes Gewalt und ist über aller irdischen Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten ... In solchen Fällen ist der Mensch ... als ein Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten ... (24 678-679; pp. 563, 564, 569, 571 and earlier);

... genial(e), produktiv(e) und gewaltsam(e) (Menschen) bringen eine Welt aus sich selbst hervor ... Gelingt es, dass dasjenige, was sich in ihnen entwickelt, mit den Ideen des Weltgeistes zusammentrifft, so werden Wahrheiten bekannt, wovon die Menschen erstaunen und wofür sie jahrhundertlang dankbar zu sein Ursache haben. (16 526; pp. 173, 175, 350, 403, 452, 563, 564, 572);

... sobald man die Ewigkeit dieses Weltzustandes denkt, sich für (starke, gewaltige Seelen) durchaus keine andre Bestimmung annehmen lässt, als dass sie ewig auch ihrerseits an den Freuden der Götter (i.e., the spirit or soul of the world, God, as specified as the principle of wholeness underlying particular conditioned and restricted true or perfect works, the positive particularity common to them, or particular ages or cultures as wholes) als selig mitschaffende Kräfte teilnehmen. (22 678; pp. 561, 565);

Der Dichter wird als Mensch und Bürger sein Vaterland lieben, aber das Vaterland seiner poetischen Kräfte und seines poetischen Wirkens ist das Gute, Edle und Schöne (i.e., in the present context, the world of culture), das an ... kein besonderes Land gebunden ist und das er ergreift und bildet, wo er es findet. (24 509; partially quoted, p. 578 et. al.);

... durch Standhaftigkeit und Treue in dem gegenwärtigen Zustande (i.e., conditioning circumstances of a given individual's existence, his age or culture as a whole), ganz allein der höheren Stufe eines folgenden wert und, sie zu betreten, fähig werden, es sei nun hier zeitlich (i.e., the works of the weaker individual do not concretely transcend the conditions of his existence, his times or culture, or do so only through the works of the stronger individual:) oder dort ewig. (18 626-627; p. 577 et. al.);

Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung, demjenigen was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe ...

Die Organe des Menschen durch Übung, Lehre, Nachdenken, Gelingen, Misslingen, Fördernis und Widerstand ... verknüpfen ... in einer freien Tätigkeit das Erworbene mit dem Angeborenen, so dass es eine Einheit hervorbringt welche die Welt in Erstaunen setzt (i.e., members of the world of culture in the present and future). (21 1042; p. 563 et. al.);

... die höchste Freiheit ..., uns innerhalb unsrer selbst dergestalt auszubilden, dass wir uns mit der sittlichen Weltordnung in Einklang setzen ... (21 819; pp. 559, 564, 569 et. al.);

... wo der Kunst der Gegenstand gleichgültig wird, sie rein absolut, der Gegenstand nur der Träger ist (i.e., as noted on p. 569, the carrier of the whole of a particular form of activity, and as higher work, of the world of culture as a whole), ist die höchste Höhe ... (22 833; p. 569);

Wenn man von einem trefflichen Kunstwerke sprechen will, so ist es fast nötig von der ganzen Kunst zu reden, denn es enthält sie ganz ... (13 162; pp. 192, 570);

... wie die Kunst sich immer ganz in jedem einzelnen Kunstwerk darstellt, so sollte die Wissenschaft sich auch jedesmal ganz in jedem einzelnen Behandelten erweisen. (16 332-333; pp. 82, 192, 205, 369, 382, 446, 496);

Alle brauchbaren Menschen sollen in Bezug untereinander stehen (i.e., and effectively do so, in the higher true or perfect works of the stronger individual) ... (8 419; p. 583 et. al.);

... verwandte Manifestationen der grossen Idee, insofern sie durch Menschen zur Erscheinung kommen,..., (wirken) ... ineinander ... (Sie) stehen in einem unzertrennlichen Bezug ... (9 540; pp. 149, 153, 174, 329, 335, 361, 434, 446);

... die echten Menschen aller Zeiten einander voraus verkünden, aufeinander hinweisen, einander vorbereiten. (16 420; pp. 149, 153, 174, 269, 573);

... (alle grossen Künstler) nähern sich ... einander in ihren besten Werken. (13 245; pp. 153, 174);

Alles was geschieht ist Symbol, und, indem es vollkommen sich selbst darstellt, deutet es auf das übrige. In dieser Betrachtung scheint mir die höchste Anmassung und die höchste Bescheidenheit zu liegen. (21 286; partially quoted, pp. 142, 149, 153, 174, 329)

— only the stronger individual's works which concretely relate the limited or conditioned positive particularity common to individual existences and works of his age or nation to that of previous and future ages or nations, or these ages or nations, as limited or conditioned wholes, to each other:

... bis Nationen sich einander anerkennen, dazu bedarf es immer Zeit, und wenn es geschieht, geschieht es durch beiderseitige Talente, die einander eher als der grosse Haufe gewahr werden. (21 477);

Überhaupt ist es mit dem Nationalhass ein eigenes Ding. Auf den untersten Stufen der Kultur werden Sie ihn immer am stärksten und heftigsten

finden. Es gibt aber eine Stufe, wo er ganz verschwindet und wo man gewissermassen über den Nationen steht ... (24 733-734);

Es muss ein grosses Talent kommen, welches sich alles Gute der Zeit so gleich aneignet und dadurch alles übertrifft. (24 188; pp. 170, 350);

Wenn nun aber eine solche Weltliteratur ... sich ... bildet, so dürfen wir nur nicht mehr und nichts anders von ihr erwarten, als was sie leisten kann und leistet.

... (Was) der Menge zusagt, wird sich grenzenlos ausbreiten und ... sich in allen Zonen und Gegenden empfehlen; ... diejenigen aber, die sich dem Höheren und dem höher Fruchtbaren gewidmet haben, werden sich geschwinder und näher kennenlernen. (14 914);

... die Zeit, welche die Geister frei macht (i.e., free in the sense of immediate freedom, as basis for the true freedom of all individuals, but that of the stronger ones in particular:), öffnet zugleich ihren Blick ins Weitere (i.e., the past and future), und im Weiteren lässt sich das *Grössere* leicht erkennen (i.e., since the past, present and future are united in it), und eins der stärksten Hindernisse menschlicher Handlungen wird leichter zu entfernen. Dieses besteht nämlich darin, dass die Menschen wohl über die Zwecke (i.e., manifestation of the principle of wholeness) einig werden, viel seltener aber über die Mittel (i.e., positive particularity), dahin zu gelangen. Denn *das wahre Grosse hebt uns über uns selbst hinaus* (i.e., to the past and future transcending the particularity of the present) und leuchtet uns vor wie ein Stern; die Wahl der Mittel aber ruft uns in uns selbst zurück, und da wird der einzelne gerade wie er war, und fühlt sich ebenso isoliert, als hätt' er vorher nicht ins Ganze gestimmt. (8 440);

Eine seltsam wilde Zeit hat die Menschen getrennt, auseinander gehalten, wo nicht geschieden; daher sei uns höchst erfreulich, was überzeugt, dass alles Edle, Wohlverknüpfte und Verbundene über die Zeiten hinausreicht ... (21 453; pp. 155, 184, 572);

Bedenkt man nun, dass wiederholte sittliche Spiegelungen das Vergangene nicht allein lebendig erhalten, sondern sogar zu einem höheren Leben emporsteigern, so wird man der entoptischen Erscheinungen gedenken, welche gleichfalls von Spiegel zu Spiegel nicht etwa verbleichen, sondern sich erst recht entzünden, und man wird ein Symbol gewinnen dessen, was in der Geschichte der Künste und Wissenschaften, der Kirche, auch wohl der politischen Welt sich mehrmals wiederholt hat und noch täglich wiederholt. (14 318; pp. 161, 171);

Es kommt ... nur darauf an, dass die Menschen sich durch einen dritten begreifen lernen. (18 755; p. 218);

Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Bewusstsein eigener Gesinnungen und Gedanken, das Erkennen seiner selbst, welches ihm die Einleitung gibt, auch fremde Gemütsarten innig zu erkennen. (14 756; pp. 519, 567 et. al. Here is one of the few occasions where Goethe uses "das Höchste" (das Höhere) as terminus a quo (cf. p. 555) — though in such a way that it does not appear as terminus a quo with the full sense that it is in fact conveying, and though the passage in any case deals with only one moment of the higher life. For "das Höchste" is *simultaneously*

knowledge of self and of others (whereas here these two moments fall asunder); and is furthermore possible only when “die Menschen sich durch *einen dritten* begreifen” (18 755, p. 587), i.e., either through their own actions or works, in so far as they are true or perfect, creative recreations of the world of culture (neu, ein Drittes), or the true or perfect works of others — whereby in both cases the stronger the creating individual involved, the greater will be this reciprocal knowledge, and the more “das Höchste” will be realized)

— only the stronger individual’s works which thereby preeminently convince (überzeugen) other individuals, regardless of their strength and the age or nation to which they belong, or provides them with the certainty (Gewissheit), that the eternal whole of culture exists, or that the life of the world is eternal:

... die vernünftige Welt sei von Geschlecht zu Geschlecht auf ein folgereiches Tun entschieden angewiesen. Wo nun der menschliche Geist diesen hohen ewigen Grundsatz in der Anwendung gewahr wird, so fühlt er sich auf seine Bestimmung zurückgeführt und ermutigt ... (21 802; pp. 158, 179, 183, 204, 465, 505, 562, 572);

... höchst erfreulich, was überzeugt, dass alles Edle, Wohlverknüpfte und Verbundene über die Zeiten hinausreicht ... (21 453; p. 587 et. al.);

... eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt ... (9 572; p. 584);

Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff durch Vermählung mit der Idee zu beleben ... ist die schönste Bürgschaft unseres übersinnlichen Ursprungs. (23 32; pp. 504, 565 et. al.);

Wodurch bewegt er alle Herzen?
Wodurch besiegt er jedes Element?
Ist es der Einklang nicht, der aus dem Busen dringt
Und in sein Herz die Welt zurückschlingt?
(5 146; p. 573 et. al.);

Der Lobgesang der Menschheit, dem die Gottheit so gerne zuhören mag, ist niemals verstummt, und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die durch alle Zeiten und Gegenden verteilten harmonischen Ausströmungen ... vernehmen. (16 340; pp. 151, 154, 155, 207, 330, 338, 343, 378, 465, 488-489, 505);

Uns rührt die Erzählung jeder guten Tat, uns rührt das Anschauen jedes harmonischen Gegenstandes; wir fühlen dabei, dass wir nicht ganz in der Fremde sind, wir wännen einer Heimat näher zu sein, nach der unser Bestes, Innerstes ungeduldig hinstrebt. (7 453; pp. 174, 512, 573);

... diese höhere Gewalt der künstlerischen Persönlichkeit dehnet unser eigenes Wesen aus und erhebt uns über uns selbst, wenn wir solche Werke betrachten. (24 448; pp. 558, 572);

... das ist der Kunst Bestreben,
 Jeden aus sich selbst zu heben,
 Ihn dem Boden zu entführen;
 Link und Recht muss er verlieren
 Ohne zauderndes Entsagen;
 Aufwärts fühlt er sich getragen!
 Und in diesen höhern Sphären
 Kann das Ohr viel feiner hören,
 Kann das Auge weiter tragen,
 Können Herzen freier schlagen.
 (3 650; pp. 522-523, 561, 570, 572 et. al.)

— only the stronger individual, in other words, whose works directly pertain to humanity as a whole:

... das Wohl der ganzen Welt
 Ists, worauf ich ziele. (1 88);

... was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
 Will ich in meinem innern Selbst geniessen,
 Mit meinem Geist das Höchst- und Tiefste greifen,
 Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen
 Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern ... (5 196; p. 510);

... (er zieht) alles Höhere zu sich herab, alles Niedere zu sich herauf ... und nur in diesem Mittelzustand verdient er den Namen des Weisen. Indem er nun das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen, durchschaut, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit. (8 171; partially quoted, pp. 208-209, 232, 238, 336, 362, 513);

... wir (können) alles lieben (cf. p. 110, f. 25, and 3 299, p. 566; 1 206, p. 569) ..., was zu unserer Gegenwart gelangen kann; ja um das Letzte auszusprechen: die Liebe des Göttlichen strebt immer darnach, sich das Höchste (i.e., the higher world of culture, the higher life, immanent in the real, temporal world — and thus also the spirit or soul of the world) zu vergegenwärtigen. (9 541)

— only the stronger individual, finally, who has, following his creative act and in proportion to his strength, pure consciousness, the higher sense and the higher notion in fact embracing the world of culture as a whole (pp. 566-571) — and that is to say, in particular, the totality of its immanently related limited or conditioned past, present and future members:¹¹⁰

¹¹⁰ Future members of the world of culture are not, of course, known in their full concrete particularity. The stronger individual has rather an anticipatory knowledge of them as 1) manifestations of the principle of wholeness, the spirit or soul of the world, 2) necessarily related to past and present

Wer das Vergangene kannte, der wusste das Künftige; beides
Schliesst an heute sich rein, als ein Vollendetes, an.
(1 248; pp. 156, 176, 211, 377, 441);

Indem er ... das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen, durchschaut, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit. (8 171; p. 589 et. al.);

Die höchste Kultur ... erwiese sich wohl darin: dass alles Würdige, dem Menschen eigentlich Werte, in verschiedenen Formen nebeneinander müsste bestehen können und dass daher verschiedene Denkweisen, ohne sich verdrängen zu wollen, in einer und derselben Region ruhig neben einander fortwandeln. (JA 39 356; pp. 342, 347, 568);

Wenn man das Treiben und Tun der Menschen seit Jahrtausenden erblickt, so lassen sich einige allgemeine Formeln erkennen, die ... über ganze Nationen wie über die einzelnen ausgeübt haben, und diese Formeln, ewig wiederkehrend, ewig ... dieselben, sind die geheimnisvolle Mitgabe einer höhern Macht ins Leben. (23 33; p. 569 et. al.);

Die literarische Welt hat das eigne, dass in ihr nichts zerstört wird, ohne dass etwas Neues daraus entsteht, und zwar etwas Neues derselben Art. Es bleibt in ihr dadurch ein ewiges Leben ... Das macht ..., dass alle, die rein darinne leben, eine Art von Seligkeit ... geniessen, von der man auswärts keinen Begriff hat. (19 260; p. 571 et. al.);

Wer die Geschichte recht erkannt hat, dem wird aus tausend Beispielen klar sein, dass das Vergeistigen der Körperlichen wie das Verkörpern des Geistigen nicht einen Augenblick geruht, sondern immer unter Propheten, Religiösen, Dichtern, Rednern, Künstlern und Kunstgenossen hin und her pulsiert hat, vor- und nachzeitig immer, gleichzeitig oft. (Stein 7 23; p. 570 et. al.);

Wer an sich erfahren hat, was ein reichhaltiger Gedanke heissen will, er sei nun aus uns selbst entsprungen, oder von andern mitgeteilt ..., wird gestehen, was dadurch für eine leidenschaftliche Bewegung in unserm Geiste hervorgebracht werde, wie wir uns begeistert fühlen, indem wir alles dasjenige in Gesamtheit vorausahnen, was in der Folge sich mehr und mehr entwickelt, wozu das Entwickelte weiter führen soll. (11 414; pp. 209, 375)

Conversely then, the weaker individual has an “untergeordneten Dienst und Dasein” (pp. 402-403, 575) — in the sense, as can now be further determined, that he does not, in proportion to his relatively lesser strength, assimilate the true or perfect

known members of the world of culture, creative recreations of past and present individual works, or the positive substantive particularity common to them, and 3) reflections of various kinds (Arten) of individual and collective particularity, conditionality and restriction known in the past and present, and necessarily persisting in the future.

works of past ages or nations, nor anticipate those of future ages or nations (i.e., does not create works of higher worth, significance or fruitfulness to the world of culture as a whole); does not transcend his age or nation in his existence and works — or rather, does not conceive and express in his works the immanent relation of his age or nation to past and future ages or nations in the life of the world; and thus does not know the positive particularity of his age — as well as that of other ages — as simultaneously unconditioned and conditioned, pure and impure, necessary and accidental, etc. He will therefore tend not to have knowledge of the world of culture as a whole beyond the simple fact *that* it exists. For though he can be convinced by the higher works of the stronger individual that the world of culture exists — in so far as he performs *his* particular duty in life, avoids error, performs true or perfect actions in accordance with the multiplicity of his particular inborn and acquired individuality, this knowledge will tend to be relatively undeveloped or abstract, not, relative to the world of culture as a whole, concrete living knowledge (pp. 354-363).

In the life of the world, therefore, to return to two of the passages cited on p. 575), the weaker individuals are the warp (Zettel) in the sense that they give it its breadth (Breite) — i.e., determine the compass of the life of the ideal world of culture in the real world as pertaining, both in its provenance and its significance, both in its possibility and its actuality, to the existence and works of humanity as a whole (on “Zettel und Einschlag,” cf. pp. 71-72, where this image is considered in relation to the creative act). But the weaker individuals do not themselves encompass in their works and subsequent knowledge the world of culture as a whole, i.e., do not act unconsciously, in accordance with the principle of wholeness, as whole individuals, in terms of prior assimilation or anticipation of the concrete totality of immanently related works belonging to the whole of culture. Only the stronger individuals participating in the higher life, the woof (Einschlag) of the life of the world, encompass in their works and subsequent knowledge the world of culture as a whole, effectively recreating it or breathing life into it. And in this sense it is they alone who provide the whole of culture its support (Halt) or steadiness (Festigkeit):

... wenig und viel bedeutender Menschen ...: es möchten sich wohl die einen in dem Weltgewebe als Zettel, die andern als Einschlag betrachten lassen; jene gäben eigentlich die Breite des Gewebes an, diese dessen Halt, Festigkeit ... (9 521; p. 575)

Or the weaker individuals are the first seed leaves (Kotyledonen, Keimblätter) and the resulting stem leaves (Stengelblätter) of *one* plant, i.e., the world or whole of culture. The stronger individuals, their higher culture or knowledge, the higher fruitfulness or worth of their works, their higher creative lives, are then the more developed leaves (fernere Blätter), flowers (Blüte) or fruits (Früchte) of this same plant:

Die Nationen lassen sich ... mit Pflanzen, ihren Blüten und Früchten vergleichen. Die untern Stände sind die Kotyledonen und die daraus sich entwickelnden ersten Stengelblätter; die höhern Stände und die Kulturen derselben repräsentieren die fernern Blätter, Blüten, Früchte. (22 429; p. 575)

In summarizing and generalizing the preceding analysis, it can be said that the higher life (das Höhere) of the stronger individuals mediates in Goethe's view, on the one hand, between the existence and works of all individuals, regardless of the degree of their inborn strength, form of activity and the particular age, nation or national culture of which they are members, or between all ages, nations or cultures, as individualized specifications of the world of culture as a whole, as totalities of immanently related true or perfect existences and works at given times or places in terms of their common positive or substantive particularity; and simultaneously, on the other hand, between humanity as a whole, or mankind in its real, limited and conditioned actual existence, the sphere of temporality, tyche, accident — and God, the highest being (dem Höchsten), the universal spirit or soul of the world (Weltgeist, Weltseele). In this process, however, the higher life is not an end in itself. Rather, given the fact that the existence, works and strength of even the strongest of individuals is limited relative to God (pp. 406-409), given the fact, in other words, that conditionality, limitation and accident remain ineradicable preconditions of human existence and creative liveliness, the higher life (das Höhere) remains itself but a moment in the life of the world, but a moment in a hoped for collective ascent (Steigerung) in his-

tory of humanity as a whole to the highest being (p. 377, f. 93), but a moment in this sense of the salvation (Erlösung) of the world:

Wer Gott ahnet, ist hoch zu halten ... (1 435; p. 566);

... von unten hinauf zu dienen, ist überall nötig. (8 43);

Alles Vollkommene in seiner Art muss über seine Art hinausgehen ... (9 207; pp. 150, 153, 174, 409);

... kein organisches Wesen ist ganz der Idee, die zugrunde liegt, entsprechend; hinter jedem steckt die höhere Idee. Das ist mein Gott, das ist der Gott, den wir alle ewig suchen ... (23 692; pp. 407, 409);

In jedem (Wesen) ... ist eine Tendenz zu einem andern, was über ihm ist, ersichtlich. (22 423);

Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fließt,
Das tausendfältige Gewölbe
(i.e., the eternal world or whole of culture)
Sich kräftig ineinander schliesst,
(i.e., is fused together, creatively recreated, by the stronger individual,
concretely manifested in his higher true or perfect works)
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
(i.e., "Wenn ..., (dann) strömt ...")
Dem kleinsten wie dem grössten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn. (1 668);

Steigt hinan zu höhrem Kreise,
Wachset immer unvermerkt,
Wie nach ewig reiner Weise
Gottes Gegenwart verstärkt! (5 520);

... bleibt nur Gott in Ewigkeit,
Wirds nie an Welten fehlen. (1 530; p. 407);

... obgleich kein sterblicher Mensch sich anmassen dürfte, Gott gleich oder demselben auch nur ähnlich zu werden, so bewirkt doch schon eine unbegrenzte Eingebung in seinen heiligen Willen die erste und sicherste Annäherung an das höchste Wesen. (12 493; p. 407);

... (Gott) ist ... fortwährend in höhern Naturen wirksam, um die geringern heranzuziehen. (24 773; pp. 557, 575);

Was ihr den Geist der Zeiten heisst,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.
(5 161; p. 184. The "Zeitgeist" underlying the whole of a particular age or culture (cf. p. 576, f. 108) is a specification of the spirit or soul of the world in human history ('des Herrn Geist'). But it is the works of the

stronger individuals alone, as we saw, that relate particular ages or cultures to each other, that transcend the particular age or culture in which they are created (pp. 584-590), or in which this reflection (Spiegelung) is concretely manifested. It is in these works alone, consequently, in which that relation is knowable. Nevertheless, the purpose of human history, or this specification of the spirit or soul of the world in particular ages or cultures, is something still higher (or the purpose of the life of the world is immanent in history));

... und wer weiss, ob nicht ... der ganze Mensch ... nur ein Wurf nach einem höheren Ziele ist? (22 559);

... sobald man die Ewigkeit dieses Weltzustandes denkt, sich für (starke, gewaltige Seelen) durchaus keine andre Bestimmung annehmen lässt, als dass sie ewig auch ihrerseits an den Freuden der Götter als selig mitschaffende Kräfte teilnehmen. ... Ich habe ... den Menschen (i.e., mankind generally, but the stronger souls, higher individuals in particular) das erste Gespräch genannt, das die Natur mit Gott hält. Ich zweifle (aber) gar nicht, dass dies Gespräch auf andern Planeten viel höher, tiefer und verständiger gehalten werden kann. (22 678-679; partially quoted, pp. 561, 565, 585);

... (es) fehlte ... doch noch an einem Wesen, welches die ursprüngliche Verbindung (der Schöpfung) mit der Gottheit wiederherzustellen geschickt wäre, und so wurde der Mensch hervorgebracht, der in allem der Gottheit ähnlich, ja gleich sein sollte, sich aber freilich dadurch abermals in dem Falle Luzifers befand, zugleich unbedingt und beschränkt zu sein, und da dieser Widerspruch durch alle Kategorien des Daseins sich an ihm manifestieren und ein vollkommenes Bewusstsein sowie ein entschiedener Wille (i.e., the strength to act as a whole in accordance with the principle of wholeness) seine Zustände begleiten sollte, so war vorauszusehen, dass er zugleich das vollkommenste und unvollkommenste, das glücklichste und unglücklichste Geschöpf werden müsse. ...

Man sieht leicht, wie hier *die Erlösung nicht allein von Ewigkeit her beschlossen, sondern als ewig notwendig gedacht wird, ja dass sie durch die ganze Zeit des Werdens und Seins sich immer wieder erneuern muss. Nichts ist in diesem Sinne natürlicher* (i.e., in the sense that "(der Mensch) das erste Gespräch (ist), das die Natur mit Gott hält" (above)), *als dass die Gottheit selbst die Gestalt des Menschen annimmt* (i.e., in the form of higher individuals), die sie sich zu einer Hülle schon vorbereitet hatte, und dass sie die Schicksale desselben auf kurze Zeit teilt, *um durch diese Verähnlichung das Erfreuliche zu erhöhen und das Schmerzliche zu mildern. Die Geschichte aller Religionen und Philosophien lehrt uns, dass diese grosse, den Menschen unentbehrliche Wahrheit von verschiedenen Nationen in verschiedenen Zeiten auf mancherlei Weise, ... der Beschränktheit gemäss überliefert worden* (i.e., not so much in the sense, 'this truth is delivered' (überliefert), as 'this is the truth of what is delivered,' despite outward restriction, conditionality, accident, impurity — both with respect to these particular ages or nations and all ages or nations); *genug wenn nur anerkannt wird, dass wir* (i.e., mankind generally, regardless of differences in individual strength, or the particular ages or nations of which they are members) *uns in einem Zustande befinden* (i.e., a condition (Zustand), arising preeminently through the activity of the

higher, stronger individuals, wherein God, the spirit or soul of the world,

is manifested in particular conditioned, restricted, accidental or temporal forms: the legacy of culture (*Überlieferung*) generally; given ages, nations or cultures; a plurality of immanently related true or perfect existences and works; the ideal world of culture, the life of the world, as (only) immanent in the real, temporal world), *der, wenn er uns auch niederzuziehen und zu drücken scheint* (i.e., in terms of the particularity, restriction or conditionality of all individual existence and activity, the legacy of culture with which he comes into contact, the age or nation in which he lives — the fact, in other words, that the ideal world of culture is only immanent in the real, temporal world), *dennoch Gelegenheit gibt, ja zur Pflicht macht* (pp. 410-413), *uns zu erheben und die Absichten der Gottheit dadurch zu erfüllen, dass wir, indem wir von einer Seite uns zu verselbsten genötigt sind* (i.e., embrace and express as a whole — or with “*entschiedener Wille*” — the full multiplicity of one’s particular restricted or conditioned inborn and acquired individuality; or the struggle (*Kampf, Ringen*) with the spirit or soul of the world, as necessary moment in the life or salvation (*Erlösung*) of the world (pp. 177-180, 372)), *von der andern ... uns zu entselbstigen* (i.e., self-limitation to one’s duty (pp. 410-413), participation in the life of the world) *nicht versäumen*. (10 387-388; partially quoted, pp. 32, 33, 34, 35, 230, 331)

In conclusion, two passages bringing together in condensed form Goethe’s thoughts on the higher life — and thus also on human existence and creative activity generally — may be cited: the poem “Das Göttliche” and Faust’s final monologue. Now in so far as the two represent the concentrated expression of the whole of Goethe’s thinking on human life, their sense will necessarily be enigmatic when abstracted from that whole. For us, therefore, they offer an opportunity to review the argument of the preceding pages, as well as to test that argument against their enigmatic sense (while conversely demonstrating, from the present perspective, that these two pieces do in fact reflect the whole of Goethe’s thought on human existence and activity).

The sense of the poem revolves around or arises in terms of the ambiguous meaning of “das Göttliche.” Is man “göttlich”? Are “die höhere Wesen” men? Or is “(das) Höhere” God, or gods? And is He, or are they, really “unbekannt,” even if somehow “geahnt” and “geglaubt”? But how “geahnt” or “geglaubt,” if “unbekannt”? And are the “Unsterblichen” men generally, or particular great or higher

individuals? But if so, why does Goethe write: “Und wir verehren / Die Unsterblichen, / Als *wären* sie Menschen”?

Edel sei der Mensch
 Hilfreich und gut!
 Denn das allein
 Unterscheidet ihn
 Von allen Wesen,
 Die wir kennen.
 Heil den unbekannten
 Höhern Wesen,
 Die wir ahnen!
 Ihnen gleiche der Mensch;
 Sein Beispiel lehr uns
 Jene glauben.
 Denn unführend
 Ist die Natur:
 Es leuchtet die Sonne
 Über Bös' und Gute,
 Und dem Verbrecher
 Glänzen wie dem Besten
 Der Mond und die Sterne.
 Wind und Ströme,
 Donner und Hagel
 Rauschen ihren Weg
 Und ergreifen
 Vorübereilend
 Einen um den andern.
 Auch so das Glück
 Tappt unter die Menge
 Fasst bald des Knaben
 Lockige Unschuld,
 Bald auch den kahlen
 Schuldigen Scheitel.
 Nach ewigen, ehrnen,
 Grossen Gesetzen
 Müssen wir alle
 Unseres Daseins
 Kreise vollenden.
 Nur allein der Mensch
 Vermag das Unmögliche:
 Er unterscheidet,
 Wählet und richtet;
 Er kann dem Augenblick
 Dauer verleihen.
 Er allein darf
 Den Guten lohnen,
 Den Bösen strafen,
 Heilen und retten,
 Alles Irrende, Schweifende

Nützlich verbinden.
 Und wir verehren
 Die Unsterblichen,
 Als wären sie Menschen,
 Täten im grossen,
 Was der Beste im kleinen
 Tut oder möchte.
 Der edle Mensch
 Sei hilfreich und gut!
 Unermüdet schaff' er
 Das Nützliche, Rechte,
 Sei uns ein Vorbild
 Jener geahneten Wesen!

(1 324-325; partially quoted, pp. 140, 144-145, 186, 328, 397, 431, 560)

In fact, the “höhere Wesen,” the “Unsterblichen,” *are* men — namely, those individuals participating in the higher life (Höhere), i.e., who are born with a high degree of strength to manifest the principle of wholeness (Gesetz); who do so in terms of the particularity of their individuality and existence (Nach ewigen, ehrnen, / Grossen Gesetzen / ... (des) Daseins / Kreise vollenden), the particularity, restriction or conditionality of the world about them (Irrende, Schweifende / ... verbinden); who express, in other words, the full multiplicity of their inborn and acquired individualities, their daemon and their development in the world, as a whole in their works (verbinden; (des) Daseins / Kreise vollenden) — but for whom, owing to their greater strength, this multiplicity is more extensive than that organized into wholeness by other individuals (Heilen und retten, / Alles Irrende, Schweifende / Nützlich verbinden). Such individuals will have pure consciousness of the world of culture (unterscheidet, / Wählet und richtet; / ... Er allein darf / Den Guten lohnen, / Den Bösen strafen) to a higher degree (das Unmögliche (i.e., for other individuals)); and their works will be of unending (unsterblichen) fruitfulness or consequence to the life of the world (dem Augenblick / Dauer verleihen), i.e., will stimulate or educate all individuals — regardless of their particular individualities and existences — in their creative lives (Ihnen gleiche der Mensch; Täten im grossen, / Was der Beste im kleinen / Tut oder möchte; ein Vorbild). For only their works breathe life into or creatively recreate the world of culture as a whole (Heilen und retten, / Alles ... Nützlich verbinden).

The actions of these stronger individuals, however, are ultimately incommensurable — that is to say, their existence and works, as well as the greater fruitfulness of their existence and works, cannot be fully consciously grasped by mankind generally (*der Mensch*). Others can have ultimately only the consciousness that they are true or perfect to a higher degree (*glauben*; *ahnen*). In this sense, the stronger individuals, their existence and works, their significance in the life of the world, are unknown (*unbekannt*); and it is in this sense further that Goethe writes:

Und wir verehren
Die Unsterblichen,
Als *wären* sie Menschen,
Täten im grossen,
Was der Beste im kleinen
Tut oder möchte.

Furthermore, while all individuals (*der Mensch*) can perfect their existence, create true works, perform their particular duty in life, manifest the universal principle of wholeness (*Nach ewigen, ehren, / Grossen Gesetzen / Müssen wir alle / Unseres Daseins / Kreise vollenden*), each — regardless of the degree of his strength — has, prior to the performance of *his* duty, only the abstract obligation to emulate the stronger individuals (*Ihnen gleiche der Mensch*; *Edel sei der Mensch*; *Müssen wir alle / Unseres Daseins / Kreise vollenden*). *When*, on the other hand, even the weakest of individuals manifests the principle of wholeness, creates a true or perfect work, that work, immanently related to the works of the stronger individual in terms of its indwelling principle and his previous assimilation of these works (*gleich(e)n / Gleichnis*; *Sein Beispiel lehr' uns / Jene glauben*), is itself “*ein Vorbild / Jener geahneten Wesen*” — first, with respect to that immanent relation, but secondly, in the sense that only the creative lives of all individuals make possible (as “*Vor-bild*”) the higher life of the stronger individual, or that the higher life is but a moment in the collective ascent (*Steigerung*) of humanity as a whole to the highest being (*Höchsten*).

Thus the initial ambiguity of the poem with regard to “*das Göttliche*” is due to the fact, first of all, that the principle of wholeness, the spirit or soul of the world,

God, the highest being (Höchste), pertains to, and can be manifested in terms of, all individual existence and works — as “das Göttliche” in man. But secondly, “das Göttliche” nevertheless appears also in the existence and works of stronger individuals to a preeminent degree — both as a higher degree of strength to act in accord with this principle, as “göttliche Kraft” (12 591; p. 581), and, as a result, in terms of the pertinence of their works to humanity as a whole, to “das Göttliche” in all individuals. Thirdly, however, the poem is written from the point of view of mankind generally (der Mensch), for whom the existence and works of the stronger individuals, their higher life, their “göttliche Kraft,” remain incommensurable (i.e., can *never* be consciously grasped following pure consciousness), and for whom, further, this higher life is in any case but a mediating phase in the life of the world as a whole, the collective ascent of mankind to God. Finally, the poem’s initial ambiguity is due to the related fact that the higher life of the stronger individuals depends on the creative lives of all individuals, is possible only when every individual performs his particular duty in life, acting as whole individual in proportion to his strength — and thus is only an abstract ideal, or abstract moment in the life of the world, when separated from this moment of necessary individual differentiation. Or, in other words, whereas the nominal subject of the poem is “das Göttliche,” its actual or proper subject is “das Höhere”; and yet both terms “*disappear*,” as it were, from the body of the poem (“das Göttliche” occurs only in the title and “das Höhere” (Höhern) only once in line 8) because the body of the poem, or the point of view from which it is written, is mankind as a whole. But, on the one hand, “das Höhere,” “das Göttliche,” *for* every individual (i.e., as manifested in particular works) *appears* only in incommensurable fashion; and on the other, “das Höhere” *is*, only when it so appears. In all of these respects, the poem “Das Göttliche” is an image (Bild, Gleichnis), in Goethe’s sense, of the higher life, its appearance (Erscheinung). For only the concrete sense of this notion — which *we* must determine from the totality of Goethe’s philosophic utterances — can make sense of the various elements the poem entails, can make the poem into a whole (Ganzes). Here once again, in other words,

the content of what Goethe says corresponds to its form, what he says, to how he says it.

Faust's final monologue is of course not, strictly speaking, intelligible apart from the whole of the *Faust* drama. Conversely, however, this drama, Goethe's labor of a lifetime, is itself not intelligible apart from the whole of his life and works — and in particular, from the whole of his philosophic thinking. Hence it is possible to consider the close of the *Faust* drama only in its relation to the whole of Goethe's philosophic thought, as developed in the preceding pages with respect to human existence and creative activity — a point of view which might then be taken into account in considering the meaning of the drama as a whole.

In his last monologue, Faust gives voice to a vision of a community (Volk, Völkerschaft), inwardly prosperous, fruitful and free (behaglich; Im Innern ... ein paradiesisch Land; fruchtbar; frei), yet outwardly threatened by the sea, "umrungen von Gefahr" (draussen (rase) Flut bis auf zum Rand), and achieving and preserving its well-being, its life (Leben), only in so far as all of its members are continuously active (tätig-frei; kühn-emsige Völkerschaft; Freiheit wie das Leben, / ... täglich ... erobern) in repairing breaks in the dikes protecting it (Gemeindrang eilt, die Lücke zu verschliessen). It is not difficult, in light of the foregoing analysis of Goethe's thinking, to determine that the sense of this vision lies in three different levels of meaning simultaneously.

Firstly, the envisioned community represents the ideal world of culture, the whole of immanently related true or perfect individual existences and works; the prosperity and life of this community, the life of the world; its freedom, the true or ideal freedom incumbent upon acting in accord with the principle of wholeness, performing one's duty, participating in the life of the world (pp. 416-418). The outward danger confronting the community, the sea, as well as the breaks in its dikes, signify the sphere of tyche — accident, temporality, conditionality, restriction, and so forth — as necessary precondition of the whole of true or perfect individual existences and works, or the ideal world of culture as necessarily only immanent in the real, temporal world. The dikes of the community are the works of the world of cul

ture: each represents the transformation of *tyche* in accordance with the universal principle of wholeness, or each is simultaneously inwardly pure, necessary, ideal, unconditioned or unrestricted, and outwardly impure, accidental, real, conditioned or restricted (cf. Goethe's images of covers (Hüllen), skins (Häute) or shells (Schalen) in this regard, pp. 17-18). Each dike, moreover, signifies the creative recreation or animation (Belebung, Beseelung) by one true or perfect work of other members of the world of culture: the dikes develop breaks (Lücken) in time, but are *repaired*, not destroyed and rebuilt. The image in particular depicts all true or perfect works to be necessary moments in the life of the world (for since the community is surrounded by the sea, only all of the dikes insure its welfare; and only all of the dikes of past, present and future generations insure the permanence of its prosperity and freedom), immanently related (i.e., as the works of *one* community, and as repair of the same dikes), and as such, forming a timeless whole (all are necessary works of this one community over generations, and in particular, of this community as surrounded by the sea (an island \cong a circle \cong a whole)) — or the life of the world as eternal.

Secondly, Faust's image represents the *inner life* of every individual participating in the life of the world each being "umrungen von Gefahr," i.e., a conditioned or restricted particular individual, but nevertheless continuously active, performing his duty and achieving true freedom by exerting the full multiplicity of his inborn and acquired individuality (represented in the image by the members of the community) as a whole (i.e., as *one* community) in the creation of works that are wholes, true or perfect, manifestations of the principle of wholeness (again signified in the image by the dikes). The works of such an individual will form a whole in time (pp. 200-204), as do the community's works over generations, but each will present, as do all the true or perfect works of the world of culture, an inner or ideal aspect and an outer or real one, or will represent the fusion of necessity and accident, universal principle and particularity, daemon and *tyche*, the ideal world and the real world, and so forth — a fact that is again signified in the image by the relation of the community to the dikes and the dikes to the sea.

Finally, Faust's monologue relates this image to his own efforts earlier in the act — as actually existing active individual, and in particular, as ruler over others — to drain the marshy land given him by the emperor, protect it against the sea with dikes, and colonize it. This is in itself significant as concretization of the two points already mentioned, but in addition introduces a new element (or new level of meaning): the higher life (*das Höhere*). For Faust is a stronger or higher individual (\cong ruler over others, obeyed (*gehört*) or served (*gedient*) by them), i.e., his works have worth or significance to a relatively large number of other actually existing individuals. And, it must be established, his actions in the act *are* true or perfect, that is to say, concretely represent or symbolize the world of culture (as is clearly shown by their correspondence to the image contained in the monologue, as well as in other respects, as we shall see). On the other hand, it must be conceded that Faust's existence and works throughout the act do not *seem* to be true or perfect, i.e., appear characterized by inward and outward restriction or conditionality through and through. Faust's envious attempt to wrest control of the patch of land inhabited by Baucis and Philemon (so as to better view his possessions); his erstwhile use of magic and dependence on Mephistopheles (despite occasional second thoughts); his conscious concern more to combat the elements of nature with his colonizing efforts than for the welfare of those he rules; his harshness as a ruler and indifference to the suffering he causes; the thwarting of his orders to construct a new drainage canal by Mephistopheles (it is instead intended by Mephistopheles to be Faust's grave); Faust's ironic self-deception in this regard; the incomplete state of his undertakings as a ruler generally (the land he rules is not surrounded by the sea, i.e., \cong not an island \cong not a circle \cong not a whole), and so forth — all represent Faust as completely caught up in the sphere of *tyche*, accident or limitation, but with no indication that his works are nevertheless simultaneously true or perfect. Moreover, Faust is not conscious during the act *that* his works are true or perfect, is never really conscious of his limitation (i.e., in Goethe's sense of knowing or having a notion (*Begriff*) of it), has no sense of any higher significance to his actions (i.e., is not conscious of the world of culture, the life of the world) — lacks, in short, pure consciousness. But, in

Goethe's thinking, that individual who performs true or perfect actions *will* have pure consciousness — that is to say, these two moments are simultaneous, inextricably related.

Now this falling asunder of moments that are otherwise simultaneous in Goethe's thought — performing true actions and pure consciousness; or acting as a whole and knowledge that one has performed true actions, that one's individuality, existence and works are limited or conditioned, that the world of culture exists and that one is participating in its life (hence also, the falling asunder of necessity from accident, universality from particularity, the ideal world from the real world, etc.) — is not due to any other extraneous philosophic thoughts, is not done for a philosophical reason, but rather occurs in the interests of the drama. Or, in other words, the drama of the fifth act of *Faust* can be understood philosophically as the theatrically-conditioned proceeding in which these moments are first separated from each other and represented in specific elements of the drama (characters, the circumstances of their existence, their actions, moods, statements and reflections, the relation of these to each other at specific moments in the act, and so forth), and then finally unified, expressed in the drama itself as simultaneous, inextricably related.

This moment of unity occurs in Faust's monologue. For there he achieves the pure consciousness of the stronger or higher individual (hohen Glück; höchsten Augenblick; Vorgefühl (\cong anticipation (Ahnung) or hope (Hoffnung); cf. pp. 209-210) — i.e., is conscious that he has performed true or perfect actions (bin ich ganz ergeben; neusten Erde (a new (neue) action or work); du bist so schön (cf. p. 138 (f. 33) ff.), is conscious of the limited or conditioned nature of his existence and works (Ein Sumpf zieht am Gebirge hin, / Verpestet alles schon Errungene; meinen Erdetagen), and is conscious that the world or whole of culture exists, that his true works are members of this whole, manifestations or creative recreations of it (diesem Sinne (i.e., the sense of his vision) bin ich ganz ergeben), and of the higher significance, fruitfulness or worth of his life and works for other individuals in the eternal life of

the world (Höchsterrungene; Eröffn' ich Räume vielen Millionen; Es kann die Spur von meinen Erdetagen/Nicht in Äonen untergehn).¹¹¹

Moreover, in contemplating his vision, Faust utters the words, “Verweile doch, du bist so schön,” thereby “losing” his wager with Mephistopheles (5 194) — and dies. His soul is then carried up to heaven by angels:

Engel

*schwebend in der höhern Atmosphäre
Faustens Unsterbliches tragend.*

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen:
Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen!
Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben teilgenommen,
Begegnet ihm die selige Schar
Mit herzlichem Willkommen.
(5 520)

— that is to say, his life and works are affirmed as members of the eternal world or whole of culture. Faust’s monologue as a whole — the vision as applying simultaneously to the world of culture as a whole and to the creative life of every individual participating in the life of the world, the relation expressed in the monologue between this vision and Faust’s works as actually existing strong or higher individual, his final pure consciousness — *is* a whole. It is a statement of the higher life:

Ein Sumpf zieht am Gebirge hin,
Verpestet alles schon Errungene;
Den faulen Pfuhl auch abzuziehn,
Das letzte wär das Höchsterrungene.
Eröffn ich Räume vielen Millionen,
Nicht sicher zwar, doch tätig-frei zu wohnen.
Grün das Gefilde, fruchtbar! Mensch und Herde
Sogleich behaglich auf der neusten Erde,
Gleich angesiedelt an des Hügels Kraft,
Den aufgewälzt kühn-emsige Völkerschaft!
Im Innern hier ein paradiesisch Land:

¹¹¹ The fruitfulness of Faust’s works as higher individual is additionally suggested by the lines: “... Mensch und Herde/... behaglich auf der neusten Erde,/ Gleich (i.e., as images (Gleichnisse) of each other) angesiedelt an des Hügels Kraft” (= higher strength = Faust’s works).

Da rase draussen Flut bis auf zum Rand!
 Und wie sie nascht, gewaltsam einzuschiessen,
 Gemeindrang eilt, die Lücke zu verschliessen.
 Ja! diesem Sinne bin ich ganz ergeben,
 Das ist der Weisheit letzter Schluss:
 Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
 Der täglich sie erobern muss!
 Und so verbringt, umrungen von Gefahr,
 Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.
 Solch ein Gewimmel möchte ich sehn,
 Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn!
 Zum Augenblicke dürft ich sagen:
 'Verweile doch, du bist so schön!
 Es kann die Spur von meinen Erdetagen
 Nicht in Äonen untergehn.'
 Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
 Geniess ich jetzt den höchsten Augenblick.
 (5 508-509)

Conclusion

The totality of Goethe's utterances in the sphere of human existence and activity has been shown to constitute an immanent whole or system, a body of thought in which form and content, manner of expression and principles and views, coincide. Or the form of Goethe's philosophizing, its immanent wholeness, has been seen to correspond to its proper content, the ideal world in the form of the world of culture, in its immanent relation to the real or empirical world — thus entailing a correspondence of knowing subject to known object, true knowledge and true reality (Thesis, pp. xl-xlvi).

More particularly, with regard to the difficulties confronting a reader of Goethe's philosophical statements considered in the Introduction, it has been seen that the occasional manner of his philosophizing coincides with his view that all human activity and knowledge are occasionally determined (Thesis, § 1, pp. xl-xli); that the initial apparent contradictory nature of his utterances is dispelled when the totality of his thought is understood (Thesis, § 2, p. xli); that Goethe's terms, all appearances to the contrary, do indeed have a precisely determinable sense in the context of the whole (Thesis, § 3, p. xli); that the absence of explicit differentiation of his thinking from that of others, even though he in fact developed his own views in differentiation with the views of others and is alone intelligible as such, more specifically reflects Goethe's holdings both that no one can ultimately consciously comprehend his own development or that of any other individual, but that, conversely, the development of every individual, or the totality of his relations to the existence and works of others, is ideally expressed as a whole in his works, is in this sense immanent in them (Thesis, § 4, p. xlii); furthermore then, that the immanent form of Goethe's philosophy in all four preceding respects corresponds to his position that all true or perfect human actions and works can only be comprehended by others in a manner in keeping with their content as representing the immanence of the ideal world in the real or empir

ical world, that is to say, in so far as onlooking individuals assimilate and recreate them in their own individually-conditioned manner, in terms of *their* participation in the life of the world, the immanent wholeness of their individuality, existence and development in relation to the ideal world, their performance of a true or perfect action manifesting that wholeness (Thesis, § 5-7, pp. xlii-xliii) — while at the same time representing the ultimate incommensurability of all moments the life of the world, or a primacy of true activity over true knowledge (Thesis, § 8, p. xliii); and by implication, finally, that Goethe's depreciative remarks concerning his own philosophic ability or philosophy generally, when seen in the context of the whole of his thought, either reflect the equivalent status for him of all forms of activity in their comprehension of the ideal world, or the limitation of all individual efforts in every form of activity (including his own, in philosophy), or else reflect criticism of philosophies and schools of philosophy in which these views, or any of the preceding, are contradicted or denied (Thesis, § 9, p. xliii).

The thesis of this Dissertation, in short, has been demonstrated. Moreover, the Dissertation itself, in its inclusion of a large majority of Goethe's philosophic utterances, in all forms of expression and all periods of his life, as well as the concrete notions cited on pp. 245-324, as systematically introduced in this dissertation, has demonstrated that Goethe's thinking on human existence and activity indeed lies at the germinal center of his philosophical thinking, and as such provides the starting points from which his thinking in the traditional fields of philosophy could be developed — while thereby suggesting the plausibility of the dissertation's underlying thesis, that the *totality* of Goethe's philosophic utterances constitutes an immanent whole or system (Thesis, pp. xlv-xlvi).

In conclusion, a number of reflections can be offered, albeit solely in assertory, admittedly subjective, fashion, first, with regard to the place of Goethe's philosophy within the history of philosophy, and then with respect to its relevance to the contemporary world in particular.

Concerning the place of Goethe's philosophy within the history of philosophy, it cannot be said that Goethe's thought is wholly original or radically unique. Rather —

as emerges from the argument of Appendix III, not only is Goethe's thought firmly embedded in the movement of German idealism, but the wider tradition of idealism generally manifested throughout the history of philosophy and in all man's principal religions: There is objective truth and perfection, and this objective truth or perfection derives from and pertains to an ideal level of being, the world of ideas. Objects of the real world participate in that world, are its images (*Abbilder*). The summit of the real world or nature in its participation in the ideal world is man. Man has the freedom in his activity and knowledge to participate in the ideal world or not; but when he does, he experiences true freedom. In his individual actions, he approaches or achieves an ideal of activity, a moral ideal, moral truth. In his collective activity, he establishes and maintains institutions, customs, norms or values that are known or believed to objectively derive from the idea, as then further constituting true reality. In both respects, man establishes a community or culture for himself in his participation in the world of ideas. In his knowledge of true reality, of the world about him generally and his human world of moral and collective activity, his culture, in particular, man has true knowledge. The totality of this objective truth comprises an all-inclusive schema of meaning and intelligibility, as well as a hierarchy of value or worth reflecting the degree to which particular individuals participate in the ideal world in their activity and knowledge, approach and realize its objective norms. The ideal world, the world of ideas, the process or life of its manifestation in the real world, the forms of its manifestation in the outer world generally and the human sphere of culture in particular, and man himself, in so far as he participates in the world of ideas in his activity and knowledge, are eternal. And the divine principle, God, is the foundation of the ideal world, the source of its life, its manifestations in the real world and of its culmination in man's participation, in his activity and knowledge.

All of these themes are found in Goethe's philosophy. What is unique to Goethe's thought, as also developed in the argument of Appendix III, is first of all, the way in which the heritage of philosophical and religious idealism is made concrete, given tangible sense or significance, the manner in which ideal world is shown to be immanent in the real, empirical or temporal world, made exoteric. Goethe on the

whole does not abstract from the real world, generalizing his experiences and presenting them in “metaphysical” form, inducing us then to fill out or make concrete those abstract forms in the sphere of our own experience. Instead, the ideal world is everywhere around us, is discussed, objects are named, differentiated, related to others, explained, offered to us as such for our possible experience. Only on the basis of this concrete, tangible experience would Goethe have us, and does he himself, rise to a more abstract level of expression, to “metaphysical” generalizations about the ideal world, true reality. But Goethe enjoins us to be, and is himself, very tentative about taking this step. The emphasis remains throughout his thought on concrete, real experience of the world of ideas. And in this way Goethe avoids the ever-present peril confronting philosophical and religious idealism in its long history, namely, the loss of intelligible connection to the real or empirical world, abstraction, not simply in the sense of conceptual generalization, but fantasization, vacuity of thought, unreality.

Related and also unique is the thoroughgoing primacy Goethe attaches to activity in relation to the ideal world over knowledge of it. Such knowledge is not denied, but is conceived as secondary to, only a function of, or of worth or value only in relation to, that activity. And activity results in actions, works, that are concrete, tangible, actual, as manifestations of the idea.

Related further is the novel balance Goethe achieves between the ideal world as objective norm, standard, source of differentiable worth and value, and individualism, or his individuation of the idea of man in terms of the particular individuality, particular actual existence, works and knowledge of concrete, real individuals — to the author’s mind, the most original aspect of Goethe’s thought in his refashioning of the idealistic tradition. This he does by means of the notion of the *wholeness* of the actually existing, real or empirical individual, and then the notions of the ideal world or its universal principle as allowing for and mediating between the totality of individually conditioned or limited individual existences, works and knowledge in the life of the world. The actually existing particular individual need not sacrifice, deny or overcome his individual nature to participate in the life of the world, approach or realize its norms, but rather must express that nature, as a whole, or according to *his*

idea, in actions or works — though, to be sure, as mediated by his education or development, his prior assimilation and creative recreation of the ideal world, as world of culture. And from this perspective, too, the ideal world becomes concrete, sheds the otherwise only abstract or only “metaphysical” significance it tends to have in philosophical and religious idealism.

The only “metaphysical” point in Goethe’s philosophy — and it is, to be sure, a most crucial one — that is to say, the only abstractly formulated principle that may or may not have a concrete sense in the actual experience of a given individual, is his principle of wholeness. But Goethe employs *eight* different terms to name this principle, and thereby as it were attempts to draw all possible manner of individual experience into a concrete understanding of the ideal world. On the whole, however, or given this one exception, Goethe’s philosophy remains one of the most concrete, tangible renderings of idealism in its long history.

As such, it is a reading of that tradition with a particular relevance for the contemporary world, both in the restricted sense of the modern Western, Christian or Judeo-Christian world, and the broader and more accurate sense embracing both the West and the multiplicity of non-Western, religions, cultures and peoples in fact actually constituting the world today. For the basic question of our times, it can be said, given the seemingly irreversible cognizance of these religions and cultures of each other, is how to reconcile 1) the ideals of individualism, freedom and egalitarianism, the tradition of Enlightenment criticism and tolerance of positive cultural forms, the age’s real or empirical view of the world, society and of man, its quantitatively measurable, physical-mathematical standard of truth and objectivity, its associated technical advance and material prosperity, its ideal of a future material well-being for all; 2) the multiplicity of particular contemporary religions and their associated cultures, each aspiring to universal, objective truth, and each representing nevertheless, for Goethe, a particular, limited or restricted form of idealism; with 3) idealism in what might be termed its unrestricted, universal, essential nature prior to all specification in particular forms, and hence prior to its possible future rejuvenated manifestation in terms of the circumstances of the present, its constellation of particular religions and cul

tures and its Enlightenment beliefs and values. The last such attempted thoroughgoing reconciliation in Western philosophy of the ideas of the Enlightenment and the idealistic tradition, but only for the Western, Christian world, occurred at the culmination of German idealism, at least as it is commonly conceived (i.e., with lack of recognition of Goethe's philosophy as setting forth a differing vision of that reconciliation), in Hegel's system of absolute idealism — but as reconciliation, as also determined in Appendix III, so intertwined with and limited to the Christian religion, the Christian conception of the ideal world, the culture and history of the Christian peoples, that it is unable to grasp the ideal world in terms of the multiplicity of religions and cultures in fact bearing on the modern world and its possible reconciliation with the tradition of idealism, and lacking therefore significance or meaning today. But the fate of Hegel's system in this regard is the fate of the Western, Christian world as a whole. For in so far as its vision the world of ideas has remained associated with the form of the Christian religion, the West has not only failed to reconcile its idealism with that of other religions and cultures and with its Enlightenment ideas and values, but has as a result found its own faith effectively undercut and has generally lost a conception of an ideal world. On the other hand, contemporary non-Western, non-Christian religions and peoples, while not for the most part having lost that vision as yet, cannot escape from the Enlightenment ideas and values that the Western tradition gave birth to, and find their contemplation of the world of ideas threatened and potentially undermined. In this regard, the immediate question confronting them today is how to achieve the economic development, industrialization, technical advancement and material prosperity of the "West," how thereby to adapt the related Western physical-mathematical standard of truth and objectivity, how also to accommodate the Western ideals of individual freedom and equality, without weakening or destroying their established religions and cultures. This is a first, initial defensive posture, however, consisting more of a negation of Western Enlightenment values and refusal to allow awareness of the plurality of religions and cultures of the modern world. Ultimately, however, the fate of both the West and non-Western religions and cultures is the same, the difference between the East and the West today, only a mat

ter of degree, only a difference in their temporal position in the same seemingly unstoppable process of loss of a vision of the world of ideas in the face of the ideals of the Enlightenment and the manifest religious and cultural pluralism of the present. In the following, the phrase “modern world” will consequently be used to signify both the Western world as having lost for the most part its awareness of ideal reality, and non-Western religions, peoples and cultures, as proceeding inexorably in that direction.

It follows that the fundamental question facing the modern world in the sense embracing both East and West in their confrontation with Enlightenment ideals and values and their possible reconciliation with each other in a future form of idealism addressing these conditions, more particularly amounts to the question how to conceive particular religions and their associated cultural norms and values as absolutely true manifestations of the idea, but know them simultaneously as each limited or restricted, or as constituting together, if not one religion, then one world culture, in terms of which the absolute truth of all is preserved and known according to the idea. Or, in other words, the issue confronting the modern mind is how particular religions and cultures and be first conceptually divested of their particularity, so as to reveal the universal nature of idealism as their common essence, but in such a way as to then comprehend that particularity as *necessary* moment of the universal idea’s manifestations in the world — just as Hegel attempted in his philosophy of religion, but again as limited by and restricted to the Christian religion and Western culture.

Looking then in more detail at the characteristics of the present age that both attest to the loss of an ideal vision of the world and that need be addressed by any future reconciliation of the modern world with the idealistic vision of reality, it can be established, first of all, that the contemporary world lacks a fully developed and commonly shared ideal view of world history, a conception of the temporally unfolding relations between all peoples, religions and cultures as culminating in the circumstances of the present day, and possible world culture embracing them all. Hegel attempted to conceive such a history, but that conception too, since culminating for him in the Christian, Western world of his times, and therefore, since abstracting

from other religions, peoples and cultures, as themselves more or less inadequate manifestations of the idea, is not relevant to the contemporary situation. Since Hegel, and as following both from the West's Enlightenment ideals and awareness of other religions and cultures, as well as its own progressive loss of the idealistic vision, previous peoples and cultures and the past history of previously existing peoples and cultures, including the Christian, Western world itself, tend for the most part to be conceived in abstraction from each other and solely in their real or empirical natures. That is to say, the real or empirical nature of particular cultures is not conceived as constituting a living, spiritual whole according to the idea, particular epochs of history and the relations between them, i.e., the course of world history, not conceived as a whole governed by an idea of history. In consequence, the modern world is comprehended in an only real or empirical relation to its past. On the other hand, while entailing the absence an ideal vision of history, the prevalent modern conception of history does at least insure that past and present cultures are grasped in their concrete, real or empirical nature, and that an idea of history, if one could be found and upheld, would comprehend them as concrete wholes, truly living or spiritual entities according to an idea of history.

Or, the modern world, given that the effect of its embrace of particular presently existing cultures, institutions, ideas and values is to weaken or destroy them in their ideal content, or their content as ideal, and thus as living spiritual entities, given, in other words, that there is no ideal conception of the modern world as totality, no conception of its multiplicity of cultures as constituting one culture in an ideal sense, given that there is no ideal justification of the *differences* of the particular cultures included in it, these being considered by the modern mind to be of an only accidental nature, or given that the contemporary world conceives itself in only a real or empirical relation to its past, or with only a real or empirical view of history — the modern age is more particularly characterized by the fact that its particular cultural, social, national and religious institutions, along with their associated ideal norms and values, even its ideals of individualism, freedom, equality, and material prosperity for all, having arisen in past cultures with an ideal sense or significance, lack spiritual vibrancy

today, tend to persist from the point of the idea through the force of inertia alone, or with only a real or empirical sense or significance — and are maintained and maintain themselves primarily for their usefulness in holding society together. Or else there are pockets of cultural liveliness, instances of an ideal spiritual vigor, but not as pertaining to and intelligible as such to the modern world as a whole, and, while striving to obtain a measure of technological advance and material prosperity, in conflict with the ideals of individualism, freedom and egalitarianism, the contemporary world's enlightened understanding, its sense of religious and cultural pluralism — and tending, in their obstinate isolation from the whole of the modern world, to dogmatism, intolerance and fanaticism.

Next, the modern world is more particularly characterized by its sense of relativism with respect to all cultural institutions, objective or ideal norms and standards, schemes of intelligibility and scales of value. Since there are so many differing expressions of an ideal view of the world, human society and man himself, these expressions in their varying natures are not really ideal, or the idea in them is “only” an idea, without true objectivity and universality. This relativism is on the one hand a function of the Enlightenment tradition, as well as contemporary world's cognizance of the plurality of individual contemporary cultures, and in particular also its awareness of the multiplicity of past cultures. But it is a function also, on the other hand, of its ideals of freedom and egalitarianism, its tolerance. Since all men are free and equal, the ideals held by some can be of no greater worth or objectivity than the ideals held by others. Or if some attempt to maintain their ideals as objective, universal, they can only do so at the cost of the freedom of others — as intolerant, with an unenlightened appreciation of the multiplicity of human experience, both collectively, and in the individual human soul, or as abstraction from that multiplicity.

Or again, the contemporary world is more specifically characterized by its spirit of critical negativism. This criticism negates all that aspires to the idea in its ideal aspect, or conceives it only in terms of its real or empirical nature. Also arising in the Enlightenment and reflecting the contemporary world's ideals of freedom and egalitarianism, critical negativity reflects and maintains as well the relativism of the age,

its real or empirical view of the world, history, human society and man himself. On the other hand, however, both critical negativity and relativism do at least insure that what is or purports to be of an ideal nature does not and can not become an abstraction from the multiplicity of real or empirical experience. Hence from this point of view the central question of the modern age emerges more precisely as how to reconcile the real or empirical grasp of the multiplicity of human experience entailed by relativism and critical negativity with an ideal view of the world, in such a way then that the ideal world is known as concrete, actually existing, in its real or empirical manifestations.

Complementing both the relativism and critical negativity of the modern world is then the tendency to specialization. Not only in the technical or economic professions does one find this specialization, but also in the academic world, in all spiritual or intellectual professions concerned with the understanding and knowledge of past and present human creative activity, individual and collective. Specialization both reflects the fact that modern society is not a whole, a culture in the ideal sense, with in particular one universal scheme of meaning and intelligibility, a hierarchy of value for society in its totality, just as it also maintains this fact, insures that individuals and groups of individuals are separated from each other in their existence, works and knowledge, atomized. Specialization also defends the individual against the attacks of critical negativism, if there is anything of an ideal nature in his works, since if there is, that ideal content is so esoteric that he remains relatively immune from criticism. Conversely, however, any future reconciliation of the modern world with the idealistic vision of reality, thereby the achievement of an all-embracing, universal and objective scheme of meaning and intelligibility, and thus a surmounting of the atomization of modern life, will have to do so in a way that maintains the virtues of specialization, its technical and material advantages, its knowledge of the totality of past and present human experience in its real or empirical aspect.

Furthermore, while there are, to be sure, undeniably countless areas of original creative activity in the contemporary world, since there is no ideal notion of modern culture as a whole, and since there are in particular no universal and objective norms,

no universal and objective scheme of meaning or intelligibility, no hierarchy of value or worth, these spheres either tend to have no sense or significance for society as a whole, or else do so, but as only embracing society and man in their real or empirical nature, and in either case, as cut off from the cultural legacy of previous cultures in their ideal aspect, and thus as reinforcing the age's tendencies towards relativism and critical negativity. Or else creative activity is of a reproductive, performing nature, dealing with works created in previous cultures. Though to a large extent immune as such from the relativism and critical negativity of the age, the performance and enjoyment of such works forms as it were an esoteric niche in the modern world, of no direct relevance to the age as such, except in so far as it reflects, satisfies and fosters the yearning of *individuals* for an ideal sense and significance to their lives, despite the absence of such sense or significance collectively. There are, in short, no geniuses in the modern world — if genius be defined, as it is by Goethe, as that creative individual acting in accord with the idea and producing works of sense or significance to the whole of a given culture, and as works thereby inextricably related to the cultural legacy of all previous cultures.

But not only does the present age lack a universal criteria of meaning or significance, a scale of worth or value, for the present, as well as an ideal vision reflecting such criteria of its past, it lacks these for the future, an ideal for the future shared by all, and thus a collective hope or faith in the future. The contemporary world is rather characterized by its near total absorption in the real or empirical conditions of the present, its blindness to the future it is creating for itself. There is change, indeed incessant change, but not as consciously directed and fostered by society as a whole, according to an idea, collective faith or hope, but rather in terms of what suggests itself technologically, what benefits some materially, or with respect only to an abstract, not further determined ideal of material welfare. What is technically possible becomes reality, and only in retrospect can and does the modern mind address the question whether these changes were of positive or negative value to society as a whole, or how they could be shaped and directed for the benefit of all.

Paralleling the contemporary conception of society is its conception of the individual. For the modern age can be more specifically characterized in terms of its thoroughgoing grasp of the individual in terms of the multiplicity of his real or empirical nature, but in such a way that this multiplicity is not a whole according to an idea, and more particularly, as whole embracing an ideally objective content, and with the possibility of a normative and realizable ideal of development or education. Whatever particular, accidental aspect of a particular individual's individuality that gains predominance over the others is of value, becomes that aspect in terms of which he is equal to others, or has his freedom. And the same is the case with regard to this individual particularity as reflected in his works, there being no ideal means of their differentiation. There is no objective collective ideal of development and activity, since this would be an infringement of the individual's worth as individual, and would involve an objective collective or personal standard of the wholeness of the individual and the stipulation that his works are and must be of significance to society as a whole. The individual is, as he is, of worth or value, and thereby equal to others and free. And the same is true for his actions. The only development that an individual must undergo, the only means of differentiation to his actions, is as accommodation to collective entities about him, not because these are in themselves of an ideal nature, but as a means to end, namely, his personal existence and material prosperity. Furthermore, though all individuality and works are conceived to be of absolute value, as expression of a given particular individuality in its freedom and equality with other individuals, since there is no ideal standard, no criteria of differentiation between individuals and works, and since thoroughgoing variance of individuality is recognized, indeed, celebrated, all are conceived as equally limited or restricted, both in their works and in their knowledge of the world, or in fact as enjoying absolute worth or value only abstractly, without any concrete determination or sense.

Reinforcing and at the same time reflecting this view of the individual is the contemporary notion of the unconscious, as ultimately unknowable and uncontrollable power of man's real or empirical nature. The modern unconscious is permanent guarantor that the individual is not and cannot be conceived to be a whole, source of an

unbreachable rift within his soul, and as such, the power of accident or an accidental power. Given only this conception of the unconsciousness, no normative and universal developmental ideal of the individual is possible for the contemporary mind, and conversely, the individual must remain only as he accidentally is of worth or value, and furthermore unaccountable for his existence, development and actions relative to any objective or ideal standards, or accountable only to society in its real or empirical aspect.

To be sure, the modern conception of the individual generally and of the unconscious in particular has resulted in a liberation of the inner life, an understanding and legitimization of the full multiplicity of the human soul — as opposed to a tendency towards its repression in previous cultures, the impoverishment of the real or empirical multiplicity of the inner life in the embrace of some only abstract ideal. But the inner life is nevertheless no longer conceived as a whole, and with an ideal for its development. Or: although the multiplicity of the inner life is liberated in the modern view, the effect of that view is nevertheless an atomization of the inner life paralleling the atomization of individuals and groups of individuals in modern society. Hence any possible future idealistic vision for the contemporary world will have to determine how to maintain its liberating embrace of the real or empirical multiplicity of the individual soul, and yet conceive the soul as a whole, or in relation to an idea or ideal, with an ideal development and thus with ideal criteria of differentiation of individual existence, development and actions.

It follows, finally, both from the modern view of society and of the individual that the contemporary world is more specifically characterized by the fact that its ideals of individualism, freedom, equality, and material welfare are abstract, without developed content — and thus, as was said, that they essentially subsist only through the force of cultural inertia. For only as quantitatively variable, only as enjoyed or not by particular individuals or groups of individuals, not as further determined and determinable in relation to any other individual and collective ideals, standards, values, a universal schema of meaning, a differentiable scale of value, a notion of the wholeness of the individual and of his ideal development, and thus not as qualitatively differentiable in the existence, works and activity of particular individuals and groups

of individuals, do these modern ideals find their universal acceptance and objective validity. Hence the basic question of our times could be rephrased as how to provide the ideals of freedom, individualism, equality and material prosperity a concrete content in this ideal sense.

Goethe's version of idealism, in its concrete rendering of the world of ideas, or in its insistence that the world of ideas is immanent in the real or empirical world, in its reconciliation, in other words, of the real or empirical view of the world of man with an ideal view, in the idea of culture thereby attained, and with in particular its thoroughgoing primacy of activity in accord with the idea over knowledge of the idea's manifestations, its consistent individuation of the idea of man, addresses all of the characteristics of the contemporary world considered in the preceding. For, once again, according to Goethe's philosophy *all* manifestations of the universal idea, without exception, are limited or conditioned in terms of their real or empirical nature, but nevertheless absolutely true or objective. Each, as manifestation of the idea, is a whole, a unified multiplicity of parts or members, but intelligible as such in the human sphere only in terms of its relations to the ideal world as *world or whole of culture*, the whole of all true or perfect manifestations of the universal idea from all cultures, peoples and temporal epochs. Particular religions and the particular cultures associated with them are limited or conditioned wholes of the individual existences and works included in them, but nevertheless absolutely true manifestations of the universal idea, specifications of the overall whole of culture to which they are related. In other words, in Goethe's philosophy the real or empirical nature of all cultures, cultural institutions, norms, schema of intelligibility, scales or worth or value is affirmed, but affirmed as necessary moment in their constituting individual cultures in an ideal sense, wholes according to the idea, and as then forming amongst themselves according to the idea one whole of past, present and future cultures, one eternal and living world culture, the world of culture, whose life is then held to be synchronistically immanent in the course of world history, or obtaining below the surface of history's real or empirical temporal linearity in atemporal, non-linear fashion. Correspondingly, the real or empirical nature of the individual is affirmed in Goethe's

thought, but affirmed as a whole in relation, on the one hand, to the idea of the individual, as the particular idea of this particular individual, and on the other, to the world of culture — despite, and yet also only in terms of, the particular culture to which he may belong and his particular real or empirical individuality, assuming his previous assimilation of, or development in relation to, that eternal cultural whole, and assuming the individual acts as a whole, given his particular individuality and development and creates a work that is a whole.

Thus objective universal standards and norms, an all-inclusive schema of meaning and intelligibility, a hierarchy of worth and value are set forth in Goethe's philosophy in his notion of the world of culture, but in such a way that collective and individual real or empirical variance is thereby of positive value in the life of the world, not such that it must be or can be expunged or abstracted from; i.e., in such a way that these standards, norms, schema of intelligibility and hierarchy of value are themselves specified according to the idea in collective and individual terms. For, on the one side, both in the collective sphere and that of the individual, the idea in Goethe's thinking is an idea of wholeness, the wholeness of a real or empirical multiplicity, and on the other, the collective sphere, whether as world of culture itself or as specified in the life of the world in the form of particular cultures, consists only of the actions and works of individuals, and individual actions and works are unintelligible, without sense or meaning as manifestations of the idea, apart from the world of culture, or presuppose its prior assimilation in both the creating and onlooking individual. And in both respects the ideal world is concrete, immanent in or embracing the real or empirical world.

In this way both the modern world view's relativism and critical negativity, the loss of the idea, and the danger ever facing idealism, abstraction, the loss of the concrete multiplicity of real or empirical human experience, are avoided. Or the virtues of enlightened, critical understanding are fused with the idea in the form of an enlightened tolerance of the many-sidedness of the idea's real or empirical manifestations, the real or empirical notion of truth fused with an ideal notion — truth accord

ing to the idea, immanent wholeness, the wholeness of real or empirical collective and individual existences and works.

More particularly, the specialization of the contemporary world is affirmed in Goethe's philosophy, and with it, the modern world's more extensive knowledge and understanding of the real or empirical nature of the idea's manifestations, in his determination that every individual must have a particular trade or form of activity (*Handwerk, Kunst*). But Goethe further stipulates that every individual must nevertheless strive to form many-sided notions of the world of culture, despite his particular individuality, particular form of activity, the particular culture to which he belongs, and must express that assimilation and knowledge in his actions. And hereby there arises in Goethe's thought a differentiable hierarchy of worth or value, the higher life (*das Höhere*) of the life of the world of culture, reflecting the degree to which a given individual in fact assimilates from the world of culture, forms many-sided notions of it, and expresses that assimilation and knowledge in his works — or is a genius in this sense of the word. For the more he does so, the more his works will be intelligible to others as manifestations of the idea, despite their particular individualities, forms of activity, the particular cultures to which they belong, the individually-conditioned nature of their development and knowledge of the world of culture, and the more the *whole* of contemporary culture will be sustained and enhanced.

Furthermore, while an unconscious is maintained in Goethe's conception of the individual, it is not for Goethe a separate faculty or power of man's real or empirical nature, but condition of the inner life in which the full real or empirical nature of an individual is fused with his ideal nature, the idea, the principle of wholeness, in the act of acting as a whole and creating a whole. From the perspective of Goethe's philosophy, the modern unconscious is the accidental nature of an individual, his existence and activity, without simultaneous consciousness of the idea and the world of ideas, the world of culture, without pure consciousness.

Finally, in Goethe's notion of the true freedom of the individual in relation to the ideal world, the world of culture, as in the preceding respects concrete, immanent in the real or empirical world, the modern notions of freedom and material prosperity

are lent a concrete, ideal content. And Goethe's espousal, not only of individualism, but also of the ideal of equality, in the form of the equivalent truth or perfection of individual existence and works, in so far as they manifest the idea, while on the one side corresponding to the modern ideals, on the other does not preclude a differentiation between individuals with respect to their relations to the world of culture as a whole, and the consequent greater worth or significance to mankind of their works, as higher (*höher*), or participating relatively more in the higher life of the ideal world of culture in its totality.

In all of these respects, Goethe's philosophy can lend the modern world, an ideal for the future, and a hope and faith in that future. It is a version of the long idealistic tradition with standards, norms, values, an objective sense of ideal truth, that not only grasps the concrete particularity of past and present manifestations of the idea, but is open-ended with respect to its future concrete manifestations. It embraces all cultures, past, present and future in the notion of the eternal life of *one* world or whole of culture. It is a philosophy that comprehends the world as it is, as it was, and as it ideally can be. It provides direction, yet is many-sided, unrestrictive of the future. It is principled, and yet not dogmatic, visionary, and yet practical, tolerant, and yet not indulgent, broadminded, and yet not dispassionate, all-inclusive, and yet not abstract. And it grasps thereby the world of ideas, the ideal world, not as utopia to be achieved or constructed in the future, not as lost "golden age" or "ages" of the past, but as truly immanent in the real or empirical world, throughout all previous human history, but immanent also in the modern or contemporary world, despite its momentary or threatened loss of the vision of idealism — as "Gesamtsteigerung" of the past, all prior cultures and peoples, into the present, and thereby as "Gesamtsteigerung" of the present into the future waiting to be made manifest.

Appendix I: Index of Terms

Abstraction (Abstraktion, das Abstrakte), “words” (Worte) 40, 67, 74-75, 79, 80-82, 88, 90, 92, 93, 99, 102-103, 106, 121, 129, 132, 168, 171, 181, 204, 214-216, 219, 220, 222-223, 243, 248, 296, 360, **363-366**, 385, 389, 415, 417, 427, 438-447, **447-449**, 473, 486, **490-492**, 513, 529, 546, 591, 598, 599

Accident (Zufall, Zufälligkeit) — necessity (Notwendigkeit)

— accident **33-38**, 48, 64-65, 79, 81, **152**, 155, **156**, **181**, 191, 243, 354, 355, 360, 367, 387, 426, 454, 487, 498, 529, 575, 576 (f. 108), 592, 600, 601

— real or immediate necessity 4, 5 (f. 1), 6, 9, 10, 11, 20, 22, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, **33-38**, 40, 41-44, 49, 53, 62, 64, 65, 72, 81, 100, 108, 112, 117, 119, 123, 135, 147, 177, 180, 198, 223, 259, 302, 313, 324, 341, 347, 348, 367, 374, 387, 407, **410**, 411, 414, **415**, **417**, 419, 423, 425, 426, **429**, 470, 494, 498, 524, 543, 599, 600

— ideal necessity 5 (f. 1), 11, 13, 14, 18, 24-35 (f. 13), 36, 41, 42, 45-46, 49, 52, 54, 58, 61, 64, 65, 66, 71, 72, 86, 87, 89, 91, 92, 95, 100, 102, 103, 106, 108, 109, 112, 117, 119, 122, 123, 125, 132, 135, 147, 156, 177, 180-182, 190, 198, 201, 206, 210, 223, 226, 230, 232, 236, 242-243, 245, 248, 251, 254, 259, 294, 302, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 316, 319, 320, 324, 330, 339, 340, 341, 348, 354-355, 360, 366-367, 374, 387, 389, 391, 395, 407, **410**, 414, **415**, **417**, 419, 423, 425-427, **429**, 432, 454, 460, 476, 482, 494, 498, 515, 522, 524 (f. 103), 538, 544, 552, 575, 591, 599, 600

— accident and necessity 24-26, **33-38**, 40, 41-42, 56, 62, 64-65, 103-104, 106, 132, **156**, **181-182**, **226**, **230-232**, 236, 242, 243, 245, 251, 254, 255, 330, 355, 360, 387, 414, 471, 498, 591, 601

Accord (Einklang) 117, 206, 213

Acquired individuality (erworbene Individualität) **10-11**, 15-16, 18, **21**, 25-27, 30, 31, 33-34, 37, 41, 43-44, 48-51, 52, 54, 58-61, 62, 63, 64-67, 72, 75, 78-82, 103, 112, 120, 124, 125, 129, 136-137, 144, 147, 152, 155, 158, 166-167, 172, 177, 180, 181, 191, 199, 200, 201, 203, 207, 216-217, 220, 226, 236, 240, 243, 248, 252, 255, 279, 292, **326-328**, 341, 348, 354-355, 367, 384, 387, 390-392, 396, 399, 406, 409, 410, 415, **419-421**, 423, **426-427**, 435, 438, **446-448**, 452, 455, 461-462, 471, 480, 484, 486-487, 498, 506, 524, 533, 537, 543, 554, 561-562, 583, 591, 597, 601, 603

Action (Tat), work (Werk) **10-13**, **17-19**, 28, **29-32**, 33-34, 37, **38**, 40, 41, **43-44**, 49-50, **54-70**, 71-76, 78, 80, 82-84, **88-97**, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 108, 109, 117, 121, **137-156**, 158-161, **162-182**, **189-193**, 194, 198, **200-205**, 206, 209, 210, 211, 216, 217, 219, 220, 223, 224, 226, 227, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 251, 252, 282, 292, 315, **326-329**, 330, 332, 333, 334, 336, 340, 341, 345, 346, 348, **349-353**, 354, 355, 356, 360, 362, 363, 367, 371, 372, 376, 379, 381, 383, 384, 387, 388-391, 394, 395, 396, 397-399, **404-406**, 409, 410, 414-415, 417, 419, 421, 423, 425, 426, **427**, **429**, 434, **436-438**, 440, 442, **444**, 447, **449-452**, 454, 455, 460-461, 463, 466-468, 470, 473, 476, 479, 482, 484, 486, 487, 492, 494, 498, 503, 507, 509, 515, **519**, 521-523, 524 (f. 103), 527, 532, 537-541, 543, 545, 549, 551, 552, 554, 562, 564, 568, 569, 571, 574-576, 579, 582, 583, 584, 586, 591-592, 597-602

Activity (Tun, Tätigkeit) **10-19**, **20-22**, **33-34**, 35 (f. 13), **37-39**, 40-42, **44-45**, **49-54**, **56**, **59-61**, **63-67**, **69-76**, 78-84, **85-97**, 99, 100, 101-102, 103-104, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 117, 120, 124, 137, 155, 158-160, **167-171**, 172, **177-182**, 189, 194, 199, 200, **203-204**, 206, 212, 214, 215, 216, 217, 220, 223, 242, 243, 248, **326-328**, 330, **354-356**, **360-362**, 376, 384-385, 387, 388, 406, **407-409**, 410, 414-415, 417, 419-420, **423-424**, 425, 432, 436-438, 440, 447, 449, 450, **452-453**, 454, 455, 460-463, 465, 468, 470-471, 475-476, 479-480, 482, 484, 486-487, 490, 492, 497-498, 506, 509, 510, 513, 515, 517, 522, 524 (incl. f. 103), 527, 532, 533, 536, 537, 541, 544-545, 549, 551-552, 562, 595, 598, 600-601

Actualization; see latency, potential — actualization, realization

Age (Zeitalter); see times, age, era

Animation (Belebung, Beseelung) 48, **53**, **84-97**, 98-99, 101-102, 103-105, 108-110, 114-115, 120, 122, 127, 159, 161, **167-171**, 175, 177, 192, 207, 219, 325, 352, 355, 387, 390, 391, 537, 545, 564, 566, 569, 591, 597, 601

Anticipation (Ahnung) **209-210**, 211, 213, 223, 240, 241, 242, 253, 254, 370, 462, 470, 494, 543, 584, 591

Aperçu 70-71, 176 (16 418), 176-177 (9 547), 404 (24 673-674), 558 (24 448)

Appearance (Erscheinung, Schein), **manifestation** (Manifestation) 87-90, 91, 92, 97, 101-103, 104, 106-107, 117, 121-122, 124, 126, 129, 132, 137-146, 147-150, 151-155, 171-172, 175, 177, 180-181, 191-192, 193, 198, 201, 206, 208, 211, 214, 216, 219, 220, 223, 226-227, 236, 243, 251, 326, 328, 330, 334, 340, 341, 355, 360, 369, 379, 384, 394-395, 396, 400, 403, 407, 410, 423-424, 425, 438, 455, 461, 466, 467, 471, 487, 490, 498, 503, 506-507, 509, 515, 519, 524 (f. 103), 531, 537, 540, 554, 562, 568, 574, 576 (f. 107), 583, 597, 598-599, 601, 602, 603

Arbitrary will (Willkür) 414, 467

Art (Kunst); see form of activity, art, trade

Assimilation (aufnehmen, sich aneignen) 38, 44-53, 54, 63-64, 72, 78, 80, 84, 93, 99, 108-109, 112, 117, 120, 122, 124-125, 158, 162, 166-167, 172, 177, 180-181, 191, 192, 203, 206, 208, 210, 216-217, 226, 239, 242-244, 252, 326-327, 340, 341, 348-352, 354, 367, 370, 374, 420-421, 432-437, 438, 449-453, 454, 522, 531, 554, 559-564, 571, 574, 582, 584, 590-591, 598

Attempt, experiment (Versuch) 109-110, 134-135, 201-202

Beauty (Schönheit, das Schöne) 138 (f. 33), 139 (f. 34), 141 (f. 35), 142 (f. 36), 143 (f. 37), 146 (f. 40)

Belief (Glaube) 220-224, 239, 240, 241, 242, 254, 325, 371-374, 390, 462, 467, 470, 494

Bliss (Seligkeit) 113

Cause(Ursache) — **effect** (Wirkung) 173-175, 178, 182, 220, 349-353, 438, 526, 571

Certainty (Gewissheit), **conviction** (Überzeugung) 76-77, 78, 79, 81, 82, 116, 216-219, 220, 223, 254, 325, 354-355, 390-391, 412-413, 416-417, 468, 484, 490, 498, 532-533, 588, 591

Character (Charakter) 419-425, 438, 554, 558, 561, 562, 574, 576 (f. 108)

Circle (Kreis) 48, 55, 86, 96, 109, 150, 190, 202, 480

— see also wholeness

Circumstances (Umstände, Bedingungen, Verhältnisse); see conditions

Clear (klar) — **unclear** (unklar) 67, 75, 506-507, 509, 517, 519, 522

Cloth (Gewebe) 34, 71, 354

Common (gemein)

— degree of strength to act as a whole; see weak, small, common

— sensation (gemeiner Sinn); see mental faculties, sensation

— as error or falsity 530 (f. 103); see also error or falsity

Comparison (Vergleich) 235-236

Concrete (konkret, das Konkrete), **concretization**, **specification** 8, 11-12 (incl. f. 5), 14-15, 18, 20-21, 25, 30-31, 33-34, 44, 46, 48, 49, 54, 61-62, 64-65, 66, 75, 78, 81, 92, 102, 103, 106, 109-112, 117, 121, 123, 129-130, 143-144, 147-148, 150, 151, 152, 155-156, 163, 166-167, 171-172, 175, 177, 180, 181-182, 191-193, 200, 204-205, 206, 219, 223, 224, 226-227, 232, 236, 240, 241-242, 244, 249-252, 255, 266, 267 (f. 76), 279, 282, 288, 292, 296, 309, 315, 325, 328, 330, 332-333, 340-341, 346, 367, 374, 379, 381, 385, 388, 390, 395, 409, 410, 415, 417, 423, 438, 457, 484, 498, 502, 503, 506, 509, 522, 524 (incl. f. 103), 526, 537, 538, 540, 541, 543, 551, 552, 584, 586, 589

— see also universal — particular — concrete; notions, concrete notions

Condition (Bedingung), **precondition** 34-35, 42, 213, 245, 354, 356, 410, 428, 429, 438, 576, 592

Conditions, circumstances (Umstände, Zustände, Bedingungen, Verhältnisse), **surroundings** (Umgebungen) 11, 18, 20, 22, 33, 34-35, 36-37, 38, 130, 168, 367, 387, 392, 414, 426, 576-577, 582

Conditionality (Bedingtheit) — **unconditionality** (Unbedingtheit)

— conditionality 4-5, 8, 20-42, 43, 44-53, 56-57, 61, 64-65, 74, 81, 122, 132, 147, 152, 155, 156, 166, 177-178, 180, 181, 182, 191-193, 198, 200, 204, 215, 216, 219, 220, 223, 242, 245, 249, 296, 330-331, 340, 341, 348, 360, 366-367, 370, 372, 387, 391-392, 399, 406-407, 410, 417, 426-429, 454, 461, 470, 494, 498, 501, 522, 524 (incl. f. 103), 537, 543, 552, 564, 576 (f. 107), 584, 586, 589, 591, 592, 600, 602, 603

- conditionality and unconditionality 25-26, 32, **34-35**, 37-38, 40-41, **181-182**, **226**, **230-232**, 236, 240, 242, 243, 245, 251, 254, 325, **330-331**, 339, 340, 341, 360, 395, **407**, 414, 471, 498, 540-541, 601
- Conscience (Gewissen) **76-77**, 79, 81, 83, **416-417**, 438, 468, 490
- Consciousness (das Bewusste), conscious activity **67-74**, **86-92**, 97, 120, 122, 123, 354, 369, 383, 384, 415, 458, 462, **479-486**, 494, 551
— see also mental faculties, understanding; notions, conscious knowledge
- Consciousness that (Bewusstsein, dass) **74-75**, 76, 82, 83, **90-91**, 103, 107, 111, 116, 133, **145-146**, 207-208, **214-219**, 354, 355, **376**, 384, 385, 387, 390, 391, 396, 410, 411, 468, **484**, 486, 498, 566, **571-574**, 591, 598, 603
- Consequence (Folge) **175-177**, 206, 220, **237-239**, **349-353**, 356, 389, **404-405**, 429, 453, 571, 597
- Content (Inhalt); see form — content
- Conviction (Überzeugung); see certainty, conviction
- Cover (Hülle), skin (Haut), shell (Schale) **17-18**, 41, 601
- Cultural legacy (Überlieferung) 23-25, 40, 46, 53, 64, 120, 125, 151, 158, 162, 577
— see also wholeness, world of culture
- Culture (Bildung, Kultur) 247, 248, **346-349**, **352-353**, 360, 366, 376, 391, 392, **434**, 435, 449, 568, 571, 576 (f. 108), 592
- Daemon (Dämon); see inborn individuality
- Decidedness (Entschiedenheit) **60-62**, 68-69, 421, 465, 475, 476, 479, 533
- Development (Bildung) **9-18**, **20-22**, 25, 27-28, 33-34, 37, 42, **43-53**, 54, 58, 61-62, 64, 78-81, 86, 101, 108-109, 124, 125, 160-161, 172, 194, 199, 200-203, **210-212**, 214-215, 239-240, 325, **326**, 330, **348-349**, 351, 353-354, 363, 366, **374-376**, 387, 388, 390-392, 394, 410, 419-420, **421-423**, 429, **432-435**, 437, 447, 449-450, 452, 460-461, 467, **476-478**, 484, 490, 492, 494, 498, 500-501, 515-517, **519**, 524 (incl. f. 103), 527, 529, 531, 533, 541, 544-546, 549, 567, 571, 576 (f. 108), 577, 597
- Difference (Unterschied); see identity — difference
- Division (Trennung); see separation, division — union
- Duty (Pflicht) **410-413**, 414-415, 417, 419, 423, **425-426**, **432**, 438, 448, 454, 460, 461, 467, 468, 470, 484, 490, 498, 554, 558, 562, 571, 574, 583, 591, 598, 599, 600, 601
- Education (Erziehung) 196-199, 353-354, 597
- Educational or pedagogical significance 123-124, 129, 133, 252, 253
- Effect (Wirkung); see cause — effect
- Elevation (Steigerung) 41, **63-64**, 65-66, 67, 71-72, **152**, 201, **203**, 384, 387, 414, 429, 551, 552, 562, **583**, **592**, 598
- End (Zweck); see purpose, end
- Endlessness (Endlosigkeit) 370, 372, 374, 391
- Era (Zeitalter); see times, age, era
- Error (Irrtum); see falsity, error
- Existence (Dasein, Existenz) **8-12**, 16, 17, 20, 28, 29-32, **33-38**, 40-41, 38, 52, 75-76, 78, 117, **140-155**, 156, 158, 160, **162-175**, **177-182**, **189-191**, 194, 198, **200-201**, 204, 206, 209, 210, 211, 216, 217, 219, 220, 223, 224, 226, 227, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 251, 252, 255, 279, 292, **326-330**, 332, 333, 340, 341, 345, 346, 354, 356, 360, 363, 367, 371, 372, 376, 381, 383, 388-390, 392, 394, 395, 396, 397-398, 399, 400, 401, **405-409**, **410**, 412, 413, **414-416**, **419-421**, 423, **425-427**, 429, 432, 442, 444, 454, 467, 468, 474, 484, 522, 532, 533, 540, 543, 544, 554, 568, 574-576, 577, 579, 582, 584, 586, 590-592, 597-600, 603
- Falsity (das Falsche) or error (Irrtum) 25, 244-245, 248, 363, 372, 399, **425-454**, 460, 461, 474, **476**, 526, 546, 554, 558, 574, 591

Fantasy (Phantasie); see mental faculties, imagination

Feeling (Gefühl); see principle of wholeness

Finitude (Endlichkeit); see limitation, restriction; real — ideal; real world

Fitting at a particular moment (das Gehörige des Augenblicks), moment **11**, **17-18**, **41**, **64**, 81-82, 121, **168**, 175, 201, 203, 209, 240, 325, 329, 347-348, 354, 383, 388, 390, 410, 435, 438, 447, 484, 490, 498, 500, 509, 531, 533, 540, 545, 567

Form (Form) — content (Inhalt) 44, 64-65, 126, 129, 132, 133, 252

Formlessness (Formlosigkeit); see notions, formless appearance of knowledge

Form of activity, art, trade (Kunst, Handwerk) **39-40**, 56, 58-59, 61-64, 72, 75, 78, 84, 95, 101, 110, 137, 144, 162, 189-198, 200, 202, 216, 217, 240, 251, 292, 296, 315, 332, 334, 341, 348, 388-392, 403, **432-435**, 440, 450, 452, 463, 466, 482, 568, 569, 571, 575, 576, 579, 583, 584, 592

— see also wholeness, of a form of activity

Freedom (Freiheit)

— real or immediate freedom **413-415**, 417, 425-426, 429, 454, 467, 474, 475, 544, 558

— ideal or true freedom **416-418**, 419, 467, 558, 600, 601

Fruitfulness (Fruchtbarkeit) **175-177**, 196-197, 206, 220, 315, **349-353**, 356, 360, 389, **404-405**, 436, 437, 438, 470, 536, 540, 543, 571, 574, 576 (f. 108), 582, 584, 591, 592, 597, 598, 603

Furtherance (Fördernis), stimulation (Anregung) — hindrance (Hindernis) 22, 26-29, 96, **160-161**, 172, 175, **180-181**, 219, 242, 244, 252, 253, 354, 362, 437, 519, 571, 579, 582, 584, 597

Future (Zukunft); see past — present — future

Genius (Genie) **403-406**, 407, 409, 557, 576 (f. 108)

God (Gott); see universal principle of wholeness

Goethe's manner of philosophizing 73 (f. 19), 96 (f. 24), 97, 112, 118 (f. 28), 119-136, 214, 223-224, 225 (f. 59), 246, 251-254, 458, 552, 555-556, 599-600

Great (gross); see strong, great

Harmony (Harmonie) 88, 117, 206, 213

“Having” (besitzen) whole of form of activity **193**, 194, 197, 198

Heart (Herz); see principle of wholeness

Higher life (das Höhere) 41, **167-171**, 175, 177, 192, 253, 351, 456, 462, 517, 519, 522, 529, 551, **554-605**

Higher sense (höherer Sinn); see the sense (der Sinn) under mental faculties

Highest Being (das Höchste); see universal principle of wholeness

Hindrance (Hindernis); see furtherance — hindrance

History (Geschichte) **156-157**, **162** (f. 46), 192 (f. 53), **251**, 265, **340** (f. 86), 376, **377** (f. 92), **576** (f. 107), 592-593

Hope (Hoffnung) **209-210**, 211, 213, 222, 240-242, 254, 325, 363, 370, 462, 467, 470, 494, 543

Idea (Idee); see principle of wholeness

Ideal (ideell); see real — ideal

Ideal world (ideelle Welt), see wholeness, world of culture

Identity (Identität) — difference (Unterschied) **141-142**, **147-151**, 156, 163, 166, 181, 191, 202, 220, 225-226, **233-234**, 236, 241, 247, 251, 252, 296, 325, **328**, **330**, 340, 341, 355, 366, 395, **397-399**, 400, 457, 484, 487, 537-538, 541, 551, 552

Image (Bild); see symbol

Imagination (Einbildungskraft, Phantasie, Imagination); see mental faculties

Immanence 5 (f. 1), 10-11, 15, 34-35, 38, 43-44, 48-49, 51-52, 54, 57, 61, 71-74, 78-81, 84, 89-92, 95, 102, 106, 107, 109, 121-124, 126, 129-130, 133-136, 148, 151, 156, 171, 182, 190, 191-194, 198, 201-202, 206, 208, 210, 214-215, 220, 226, 241, 246, 247, 249, 252-253, 325, 328, 332-334, 339, 341, 348, 354-356, 360, 366, 369, 371, 376, 384, 390, 395, 415-417, 429, 440, 447, 453, 454, 463, 465, 469-470, 482, 486, 487, 494, 498, 503, 522, 531, 536-538, 540-541, 549-550, 567, 574, 575, 582, 584, 589, 591, 598, 599, 600, 601, 603

Immediacy (Unmittelbarkeit); see mediation — immediacy

In one pouring (aus einem Guss) 61-62, 65, 67, 75, 78, 82, 84, 88, 107, 137, 152, 167, 216, 438, 541

In one's own manner (nach seiner Weise) 45-49, 50, 53, 54, 64-65, 80, 100, 108, 120, 125, 147-148, 177-178, 180, 181, 198, 206, 252, 367, 370, 392, 405, 410, 435, 437, 454, 524 (incl. f. 102), 527, 561

Inborn individuality (angeborene Individualität), daemon (Dämon) 1-12, 15-18, 20-22, 29-38, 41, 43-44, 48-49, 52, 54, 56-57, 58-60, 61-67, 72, 75, 78-82, 86, 101, 103, 109, 112, 120, 124, 125, 129, 136-137, 147, 152, 155, 158, 166, 167, 172, 177, 181, 191, 200, 201, 203, 207, 216-217, 220, 236, 243, 248, 252, 255, 279, 292, 326-328, 341, 348, 354-355, 367, 384, 390-392, 396, 399-400, 406, 409, 410, 415, 419, 420-421, 423, 426-427, 435, 438, 446-447, 452, 455, 460-461, 462, 471, 480, 484, 486-487, 498, 506, 524, 533, 537, 543, 554, 557, 561-562, 583, 591, 597, 601

Incommensurability (Inkommensurabilität), incomprehensibility (Unbegreiflichkeit) 67-70, 77, 83, 87-92, 97, 99, 103, 105, 106-107, 111, 115, 123, 124, 125, 137, 144-146, 147, 215, 220-222, 223, 248, 376-395, 470, 486, 494, 524 (f. 103), 541, 598, 599

Infinitude (Unendlichkeit), eternity (Ewigkeit) 15-19, 22, 34, 44, 48-49, 52-53, 62-63, 69, 78, 80, 95-96, 155-156, 158-182, 194, 200, 206, 210-211, 215, 220, 226, 239, 240, 251, 330-332, 339, 341, 348, 351, 353, 363, 370 (f. 90), 374-376, 387, 389-390, 391, 410, 421, 438, 453, 454, 462, 463, 467, 470, 476, 490, 494, 498, 500, 515, 531, 540-541, 545, 549, 568, 574, 588, 597, 601, 604

Inner determination — outer determination (innere/äussere Bestimmung) 21, 24-25, 28, 30-31, 41, 43, 54, 61, 64, 66, 68, 70, 82, 84, 89, 90, 92, 101, 107, 110, 121, 144, 145, 147, 148, 150, 192, 200, 203, 216, 227-230, 522, 527, 529, 538, 551, 564, 576 (f. 108), 601

Inner life (Gemüt, Seele) 58-61, 65-67, 79-80, 82, 84-90, 96-100, 110-113, 117, 123, 132, 162, 166, 177, 181, 203, 207, 216, 355, 372, 384, 403, 438, 457, 460, 461-462, 465, 471, 473, 486, 498, 501, 502, 503, 509, 515, 517, 522, 529, 537-538, 541, 545, 549, 551, 552, 601

Knowledge (Wissen); see notions (Begriffe)

Language (Sprache, Wort) 73 (f. 19), 124, 127-132, 133

Latency, potential — actualization, realization 8-9, 21, 44-46, 48, 52, 54, 56, 59-62, 64, 68-69, 74, 78, 79, 80, 82, 84, 85-88, 89, 91, 92, 96, 97, 99, 100-102, 103, 107, 108, 109, 110, 112, 115, 117, 123, 124, 144, 161, 166, 167, 168, 171, 172, 181, 182, 201, 203, 204, 240, 243, 244, 355, 387, 390, 391, 396, 400, 401, 403, 404, 410, 419, 423, 438, 454, 461, 465, 473, 476, 549, 591, 592

Law (Gesetz); see principle of wholeness

Life (das Leben)

— of the creative individual 14-15, 18-19, 28, 41, 47-48, 51-53, 80, 92-96, 98-99, 103-104, 109-110, 114, 127-129, 130, 158-159, 160-162, 167-171, 175-177, 189, 200-204, 206, 207, 210, 213, 216, 219, 220, 242, 255, 279, 292, 336-337, 354, 356, 362, 376, 382-383, 384, 385, 389, 407, 410, 420, 435, 436, 437, 440, 466, 468, 470, 498, 537, 539, 566, 574, 592, 599, 604

— of an action or work 41, 92-96, 98-99, 102, 104, 110, 114, 127, 129, 130, 158-162, 167-177, 206, 336-337, 341, 349, 351, 362, 389, 390, 466, 469, 537, 571

— of a form of activity 189-191, 336-337, 381-382, 388-392, 466, 469, 537

— of the world of culture 158-188, 189, 194, 196, 206, 212, 213, 214, 220, 223, 224, 226-227, 230, 232, 233, 235, 237, 239-240, 241, 242, 244, 248, 251, 252, 253, 254, 315, 336-337, 341, 345, 348, 349-350, 354-356, 362-363, 366, 367, 369, 372, 374, 376-381, 383, 388-392, 404-405, 417, 429, 438, 440, 447, 449, 453, 460, 466-467, 469-471, 473, 474, 476, 498, 502, 503, 522, 524 (incl. f. 103), 526, 529, 531, 536-541, 543, 551, 554, 566, 568, 574-575, 576 (f. 107), 582, 584, 588, 591, 592-593, 597, 599, 600, 601, 603, 604

— see also notions, living notions; the higher life (das Höhere)

Limitation, restriction (Begrenzung, Beschränkung) — unlimitedness, unrestrictedness (Unbegrenztheit, Unbeschränktheit)

— limitation, restriction 2, 4-6, 7-8, 20-42, 43-44, 56-57, 61, 64-65, 74, 81-83, 87, 89, 122, 147, 152, 156, 166, 177, 178, 180, 181, 182, 191, 198, 215, 216, 219, 223, 242, 245, 249, 325, 330-331, 340, 341, 348, 360, 366-376, 391-392, 399, 406-409, 410, 417, 426-429, 454, 461-462, 470, 494, 498, 501, 524 (f. 103), 543, 564, 576 (f. 108), 584, 586, 589, 592, 600, 601, 603

— limitation, restriction and unlimitedness, unrestrictedness 25-26, 34-35, 37, 40-41, 181-182, 225, 226, 230-232, 236, 254, 330-331, 340, 341, 395, 407, 414, 471, 482, 540-541, 552, 601, 602

Living (lebendige) notions or knowledge; see notions

Location (Ort); see position, location

Love (Liebe) 110 (f. 25), 467

Manifestation (Manifestation); see appearance, manifestation

Manifest secret (offenbares Geheimnis) 34-35, 67, 87-90, 137-138, 145-146, 379-383, 394, 395

Manner of conception (Vorstellungsart), thinking (Denkweise) 6-8, 28, 43, 58-59, 200, 399, 419, 460, 524 (f. 103)

Manner of sensation (Sinnesweise) 524-526 (incl. f. 103)

Manner of thinking (Denkweise); see manner of conception, thinking

Many-sidedness (Vielseitigkeit) — one-sidedness (Einseitigkeit) 4-6, 7, 27, 29-30, 33, 43, 60, 65, 129, 132, 178-180, 194, 348-353, 360, 366, 376, 391-392, 410, 426, 434-435, 438, 454, 516, 526, 568, 571, 574

Master (Meister) 194-199, 432

Meaning, significance, sense (Bedeutung, Sinn) 141, 172-175, 177, 178-180, 196, 206, 219, 248, 251, 315, 349-353, 356, 360, 362, 367, 374, 386-387, 388, 389, 391, 409, 425, 494, 519-523, 524 (f. 103), 526, 571-574, 576 (f. 108), 582, 584, 591, 598, 602, 603

Mediation (Vermittlung) — immediacy (Unmittelbarkeit) 5 (f. 1), 29, 31, 32, 40, 41, 150, 166, 180-181, 196, 222, 410, 414, 423, 471-473, 498, 509, 574, 592, 599

Mental faculties (Kräfte, Fähigkeiten, Vermögen) 6-7, 58, 59-60, 67, 74, 97, 368, 391, 455-461, 476, 486, 490, 492, 494, 515, 524 (f. 103), 526-527, 533, 544-545, 549-552

— reason (Vernunft) 97, 121, 129, 132, 248-249, 455-457, 461-478, 479-480, 482, 484, 486, 490, 493, 497-498, 502, 509, 524 (f. 103), 533, 540-541, 543-546, 550-552, 562

— understanding (Verstand) 67-74, 82, 91-92, 97, 102-103, 106, 115, 121, 129, 132, 145, 193, 215, 224, 226, 354-355, 363, 369, 376, 381-382, 391, 442, 447, 455, 457, 458, 469, 478-503, 513, 524 (f. 103), 530, 541, 550-552; see also consciousness, conscious activity

— sensation (Sinnlichkeit) 97, 121, 455, 457, 479, 502, 503-530, 531-533, 536, 550-552

the sense (der Sinn), higher sense (höherer Sinn) 517-519, 522, 524-526 (incl. f. 103, p. 524), 527, 529, 530, 567-568, 589

common sense (gemeiner Sinn) 529 (f. 104)

— imagination (Einbildungskraft, Phantasie, Imagination) 97, 121, 455, 457-458, 479, 524 (f. 103), 530-549, 550-552

— ideal development and function of the mental faculties 41, 180, 460-461, 474, 475-476, 479, 482, 490, 492, 506, 513, 515, 517, 524 (f. 103), 526-527, 529, 531-533, 536-538, 540, 544-545, 549, 550-552

— see also strength, of the individual mental faculties

Mirror image (Widerspiegelung) 142-143, 217-219

Moment (Augenblick); see fitting at a particular moment

Morality (Moralität, Sittlichkeit) 12 (f. 6)

Nation (Nation), national culture (besondere Kultur), people (Volk) 23-27, 37, 56, 132, 162 (f. 46), 192 (f. 53), 240, 251, 292, 309, 315, 333-334, 576-582 (particularly f. 108, p. 576), 582-583, 584, 586, 588, 592

Nature (die Natur) 977 (f. 126)

Necessity (Notwendigkeit); see accident — necessity

New thing (Neues) 134, 167-171, 175, 177, 192, 351, 536, 551, 564, 575

Notions (Begriffe), conscious knowledge (Wissen) 5, 35, 69, 78-83, 120, 122, 147-148, 182 (f. 51), 193-194, 196-198, 200, **206-245**, 248, **346-376**, 389-392, 395, 396, 410, 411-412, 426, **432**, 434, **440**, 442-448, 449-450, 452, 454, 457-458, 461, **468-471**, 474, 475, 476, 479-480, **486-494**, 497-498, 503, 522, 524 (incl. f. 103), 530-533, 536-538, 541, 543, 545-546, 549, 567, 569-574, 589, 591-592, 598
 — concrete notions **214-215**, **240-255**, 282, 288, 292, 296, 309, 316, 325, 341, 345, 346, 348, 354-356, 360-361, 366-367, 370, 374, 390-391, 450, 452, 469, 487
 — general notions **214-215**, **240-245**, 247-248, 253, **325-341**, 345, 346, 354-356, 366, 367, 370, 372, 374, 390-391, 469, 487
 — the notion (der Begriff) 194, 196, **240-242**, 247-248, 253, **341-346**, 354-356, 363, 366-367, 372, 374, 390, 447, 487, 568, 589
 — living or true notions, knowledge 247, 248, **354-363**, 366-367, 369, 372, 376, 390-391, 410, 447, 450, 458, 460-461, 469-470, 474, 476, 479, 487, 490, 493, 498, 500, 503, 524 (f. 103), 530, 533, 536-538, 543, 545, 546, 549, 591
 — formless (formlos) appearance of the individual's knowledge 370, 372, 374, 391
 — abstract, false, empty or non-living notions 129, 243, 248, **363-366**, **442-449**, 454
 — Goethe's concrete notions 255-324 (index, p. 255)

Order (Ordnung) 88, 480, 482, 544

Past (Vergangenheit) — present (Gegenwart) — future (Zukunft) 167-168, 175-177, 252, 582-584, 589-591

— see also temporality (Zeitlichkeit); on present, additionally fitting at a particular moment (Augenblick)

Patchwork (Stückwerk) **370-371**, 372, 374, 391, 447, 470, 494

Peace (Ruhe) 506-507

Peculiarity (Eigentümlichkeit, Eigenheit), quality (Eigenschaft) of an individual 1-4, 9-10, 43, 58, 199, 200, 399, 419

Pedagogical significance; see educational significance

People (Volk); see nation

Perfection (Vollkommenheit); see truth

Permanence (Dauer) 175, 429, 571

Permeation (Durchgedrungenheit) 61-62, 82, 90, 127, 155, 339, 541

Position, location (Stellung, Ort) **26**, 30, 162, 166, 367, 392, 399, 576

Positive or substantive particularity (das Positive, Materie, Stoff) 25-26, 30, 58, 59, 61, 63, 72, 75, 78, 84, 88, 101, 110, 137, 144, **162-168**, 171, 172, 175, 177, 191-192, 194, 196, 198, 200, 216-217, 219-220, 223-224, **226-227**, 232, 233-234, 235, 236, 239-240, 292, 296, 315, **332-333**, 340, 341, 388, 390, 403, 432, 435, 450, 482, 487, 532, 569, 576-577, 582, 584, 586, 591, 592

Potential; see latency

Practicality, practical activity (praktisches Tun), thinking practically (praktisch denken) **359-362**, 363, 374, 385, 390-391, 436, 447, 470

Precondition; see condition (Bedingung)

Present (Gegenwart); see past — present — future; fitting at a particular moment

Principle of wholeness **84-118**, 132, 135, 137-145, 147-150, 151-152, 161, 166, 172, 175, 180-181, 193, 196, 201, 204, 206-208, 211-213, 215-216, 220, 223-224, 226-227, 236, 240, 243, 248, **326-328**, 330, 338, 340, 341, 354-356, 360, 363, 369, 371-372, 376, 379, 384, 387, 391, 394, 395, 396, 400, 403, 407, 410, 415, 417, 419, 420, 427, 438-440, 443, 447, 449, 452, 453, 455, 460, 461, 462, 467-468, 469, 471, 473, 480, 482, 487, 490, 498, 503, 506, 509, 527, 531, 537, 541, 550, 554, 557, 562, 583, 591, 597, 598, 599, 600, 601

— middle point (Mittelpunkt) **84-92**, 94, 96, 137, 212-213

— soul (Seele) **97-100**, 137, 152, 403, 557

— idea (Idee) **100-103**, 137, 152, 213, 355-360, 363-365, 372, 403, 456, 461, 480, 531, 545, 557

— law (Gesetz), rule (Regel) **103-107**, 137, 152, 156, 355, 403, 531, 557

— spirit (Geist) **107-112**, 137, 152, 213, 372, 403, 531, 557, 576 (f. 108)

— feeling (Gefühl), heart (Herz) **112-118**, 137, 152, 213, 557

— as universal principle; see universal principle of wholeness

Proportional — disproportional 449-453, 454

Pure consciousness (reines Bewusstsein) 211-213, 214, 215, 216, 219-220, 222-224, 232, 236, 240-241, 242, 254, 325-326, 348, 352, 353-355, 363, 366-367, 369, 389, 390-391, 410, 411, 426, 440-442, 447-450, 454, 461, 468, 487, 493, 513, 524 (f. 103), 530, 532, 551, 556, 589, 597, 603, 604

Pure middle point (reiner Mittelpunkt); see principle of wholeness, middle point

Pure perception (reines Anschauen) 513-515, 517, 519, 524, 527, 529, 533, 545, 546, 551

Purity (Reinheit) — impurity (Unreinheit) 24-25, 84-86 ff. (see principle of wholeness, middle point), 211-213 ff. (see pure consciousness), 232-233, 236, 241, 256 (f. 70), 325, 330, 513 ff. (see pure perception), 529, 576 (f. 108), 591, 601

Purpose, end (Zweck, Ziel)

— of nature or the outer world generally 15, 56, 76, 95, 205, 521-522

— of an individual's existence 10-12, 14-15, 18, 30, 37, 38-40, 49-53, 56, 64, 66, 75-76, 78, 94-95, 112, 140, 158-161, 180-181, 203, 206, 326, 348, 400-401, 421, 484, 543

— of an action or work 47, 93-96, 172-178, 180-181, 519-521, 524 (f. 102), 526

— of knowledge 360-363, 372, 374, 391, 470, 494

— of the life of the ideal world of culture 53-54, 93-94, 158-160, 177-182, 204-205, 362, 521-524, 591-593

— of history 156, 377 (f. 93), 592-593

Quiet (ruhig, still) 506-507, 519

Real (reell) — ideal (ideell) 5 (f. 1), 8, 152, 155, 156-158, 181-182, 220, 225, 226-230, 232, 236, 249-252, 254, 325, 330-332, 341, 360, 392, 410, 413-415, 417, 423, 426, 429, 453, 467, 471, 498, 521-522, 524 (f. 103), 540, 544, 558, 576 (f. 108), 582, 592, 599, 601

— see also real world; wholeness, ideal world of culture; accident — necessity (real and ideal); mental faculties, ideal development and function

Real world (reelle Welt), outer world generally 8-11, 15-17, 20-22, 26-30, 33-38 (incl. f. 13, p. 35), 36-38, 40, 41, 43, 44, 45-46, 48, 49, 52-53, 56-57, 63-64, 78, 80-81, 92-94, 99, 101, 103-104, 133, 152, 155, 156-157, 158-159, 172, 177, 181-182, 190, 198, 207, 216, 220, 226, 236, 249-252, 326, 330-332, 360, 367, 384, 390, 392, 400, 417, 419, 426, 432, 435, 438, 446, 453, 465, 476, 498, 503, 521-522, 536, 540, 559, 562, 567, 591-593, 600, 601

Realization; see latency, potential — actualization, realization

Reason (Vernunft); see mental faculties

Recreation, creative recreation (Umwandlung, Umschaffen) 52, 92-94, 159, 167-171, 175-178, 192, 206, 208, 210, 219, 226, 239, 242-244, 315, 315, 340, 341, 349, 351, 360, 374, 388, 390, 399, 450, 461, 463, 468, 487, 498, 519, 536, 537, 540, 554, 564-566, 574-575, 582, 584-586, 591, 597, 601, 603

Reflection (Abglanz); see symbol

Relations (Verhältnisse, Bezüge, Verknüpfungen) 8, 11, 26, 29-30, 32, 34, 41, 44, 49, 56-57, 78-82, 88-90, 100, 132, 136, 144, 148-152, 155, 166, 167-177, 180-181, 192, 194, 198, 202, 206-209, 214-215, 216, 220, 223, 225, 226-227, 236-239, 240, 241-244, 252, 255, 292, 296, 325, 328, 330, 332, 333, 336, 339-340, 341, 345, 346, 348-351, 354, 360, 363, 366, 369, 371, 376, 384, 388, 389, 390, 392, 395, 396, 399, 400-402, 406, 409, 410, 419, 444, 446-447, 449-453, 454, 457, 463, 465, 467, 476, 479, 480, 482, 486, 487, 500, 503, 506, 524 (f. 103), 531-532, 537-541, 549-552, 554, 568, 574-576, 579, 584, 589-592, 598, 600, 601

Restrictedness; see limitation, restrictedness — unlimitedness, unrestrictedness

Rule (Regel); see principle of wholeness

Second self (zweites Selbst, zweites Wesen wie sich Selbst) 36, 40-41, 61-62, 80, 84, 88, 90, 95, 127, 159, 415, 484, 486, 498

Secret (Geheimnis); see manifest secret

Self-determination (Selbstbestimmung) 38-41, 392, 415

Self-knowledge (Selbstkenntnis) 35, 78-83, 216, 241, 243, 348, 355, 384, 412, 446, 454
— see also notions, concrete notions (of oneself)

Self-limitation (Selbstbegrenzung) 39-41, 85, 194, 348, 410, 414-415, 419, 432, 434, 435

Sensation (Sinnlichkeit); see mental faculties

Sense, the sense (der Sinn); see under mental faculties, sensation

Separation, division (Trennung, Spaltung, Sonderung) — union (Vereinigung, Verknüpfung, Verbindung) 28, 30, 60-62, 86, 88, 167-168, 171, 177, 181, 219, 235-236, 292, 296, 315, 356, 369, 386-387, 390, 438, 449, 480, 482, 533, 541, 552, 564, 586
— on union, see also wholeness, unified multiplicity

Shell (Schale); see cover, skin, shell

Significance (Bedeutung); see meaning, significance, sense

Simultaneity, synchronicity 59-61, 64, 67, 71, 73, 74, 75, 81, 82, 85, 87-88, 94, 123, 134, 152, 182, 203, 211-212, 214-215, 223, 225, 227, 230, 232, 235, 236, 241, 245, 251, 252, 254, 355-356, 363, 368-369, 370, 384, 387, 390, 391, 392, 429, 438, 454, 458, 460, 463, 465, 476, 486, 492, 494, 498, 510, 513, 515, 527, 533, 541, 544, 546, 601, 603

Skin (Haut); see cover, skin, shell

Small (klein); see weak, small, common

Soul (Seele); see principle of wholeness

Source (Quelle) 356

Specification; see concrete (konkret, das Konkrete), concretization, specification

Stimulation (Anregung); see furtherance, stimulation — hindrance

Strength (Kraft)

— strength, power, force (Kraft), will (Wille), energy (Energie) to act as a whole 32, 399-401, 404-407, 409, 410, 414, 419, 425, 449-453, 454, 461, 471, 506, 554, 557, 571, 574, 576 (f. 108), 583, 584, 588-592, 597, 599; see also arbitrary will (Willkür)

— of the universal principle of wholeness, God 407

— of the individual mental faculties 6-7, 460, 470, 471, 473, 476, 492, 524 (incl. f. 103), 544

Strong (kräftig), great (gross) 401-404, 407

Struggle (Ringern, Kampf) 28, 32, 177-180, 198-199, 252, 372-374, 392, 470, 524 (incl. f. 103), 561

Surroundings (Umgebungen); see conditions, circumstances, surroundings

Symbol (Symbol), image (Bild, Gleichnis), reflection (Abglanz) 124-129, 132, 133, 142-145, 149-150, 171-174, 217-219, 252, 328, 537-538, 584, 599

Synchronicity; see simultaneity, synchronicity

System

— traditional, rational system 129-132 (incl. f. 32, p. 130), 252, 256 (f. 70), 261, 265, 307-308, 323, 374, 461, 468-470

— immanent systematic form of Goethe's philosophy; see wholeness, of an individual's knowledge

Talent (Talent) 1-4, 9-10, 43, 58, 199, 200, 399, 419, 450

Temporality (Zeit, Zeitlichkeit) 152, 155-156, 180-182, 192 (f. 53), 202, 215, 330, 341, 360, 369, 387, 453, 495, 498, 540, 592, 600

Thinking practically (praktisches Denken); see practicality

Third thing (Drittes) 167-171, 564, 575

Times (Zeiten, Zeitalter, Jahrhundert), age, era (Zeitalter) 22-26, 26-30, 162 (f. 46), 240, 251, 292, 309, 315, 333-334, 367, 392, 426, 576-579 (in particular f. 108, p. 576), 582-584, 586, 588, 591, 592

Trade (Handwerk); see form of activity, art, trade

Transcendence; see abstraction

- Transformation (Verwandlung), specification 11, 18, 38, **41-42**, 49, 52, 429, 537, 538, 540, 541, 601
- True knowledge (wahres Wissen); see living notions or knowledge
- True reality (wahre Wirklichkeit); see wholeness, world of culture
- Truth (Wahrheit), perfection (Vollkommenheit) 24-25, 41, **138-150**, 151-152, 155-156, 158, 160-163, 166-168, 171-173, 175, **177-178**, 180-182, 189-194, 196, 198, 200-205, 206-208, 209-210, 211, 216-217, 219-220, 222-223, 224-227, 232, 233-234, 235, 236-237, 239-240, 241, 242-245, 248, 251-252, 325, **326-330**, 332-334, 340, 341, 346, 348, **349-352**, **354-356**, 360, 367, 370, 372, 376, 379, 384, **388-392**, **394-395**, **396-398**, 405, **404-409**, 410, 411, 413-414, 415, **417-418**, 419, 423, 425, **428-431**, 432, **436-438**, 440, 442, 444, 447, **449**, **450-453**, 454, 461, 463, 466-470, 473-474, 476, 479, 484, 490, 492, 498, 503, 507, 509, **519-522**, 524 (f. 102), **526**, 527, 531-532, 536-537, 543, 545, 549, 551, 554, 557, **561-564**, 568, **571**, 574, 576 (f. 108), 579, **582-584**, 590, **591-592**, 598, 599, 600, 601, 602, 603
- Tyche (Tüche) **36-38**, 42, 61-62, **152**, **181**, 498, 592, 600-601, 602
- Unconditionality (Unbedingtheit); see conditionality — unconditionality
- Unconsciousness (das Unbewusste), unconscious activity **67-75**, 82, **87-92**, 103, 106, 116, 120, 123, 125, 133-136, 214-215, 223, 384, 389, 391, 395, 470, 480, 482, 486, 541, 591
- Understanding (Verstand); see mental faculties
- Unified multiplicity (geeinte, vereinigte Vielheit); see wholeness
- Union (Vereinigung, Verknüpfung, Verbindung); see separation, division — union
- Universal (Allgemeine) — particular (Besondere) — concrete (Konkrete)/individual (Einzelne) 64-65, 96, 98, 100, 102-103, 106, 108-109, 112, 117, 129-130, 132, 143-144, 147-148, 150, **151-154**, 177-178, 180, **180-182**, **204-205**, 249, 251, **330-332**, **337-339**, 341, 345, **394-395**, 410, 428-429, 443-444, 447, 471, 521-524 (incl. f. 103), 551-552, 564, 567, 576 (f. 108), **592-593**, 601
— see also (universal) principle of wholeness/real world/wholeness (in the creative act, of an action or work, the ideal world or world of culture, etc.); additionally: concrete, concretization, specification; notions, concrete and general notions
- Universal principle of wholeness, God (Gott), world spirit (Weltgeist) or soul (Weltseele), highest being (Höchste) **152-156**, **178-179**, 204, **220-222**, 224, 251, **337-339**, 341, 355-356, 371-372, 376, 379, 392, **407**, 447, 460, 466-467, 470-471, 473, 503, **521-524** (incl. f. 103), 527, 529, 531, 540-541, 550, 561, 564, 566, 568, 576 (f. 108), **592-593**, 598-599, 601
- Unlimitedness, unrestrictedness (Unbegrenztheit, Unbeschränktheit); see limitation, restrictedness — unlimitedness, unrestrictedness
- Usefulness (Nützlichkeit, Nutzen) **360-362**, 363, 391, 462, 470
- Value (Wert); see worth, value
- Vocation (Bestimmung) **410**, 413, 414, 419, 425, 426, 432, 454, 554, 558
- Volume (Volum) 401-402
- Warp and woof (Zettel und Einschlag) **71-72**, 73, 354, 591-592
- Weak (gering, geringfügig), small (klein), common (gemein) **402**, **405-409**, 425, 554, 574-576, 579, **582-583**, **590-592**, 598
- Wholeness (Ganzheit)
— in assimilation, development 43-44, **45-49**, 84, 109, 120, 124, 125, 203, 252, 410, 420, 449-451, 453, 454, 597
— in the creative act 5, 43-44, 54, **58-77**, 78-83, **84-97**, 99-104, 106, 107-108, 110, 114, 116, 117, 120, 123, 124, 125, 137, 147, 152, 158, 167, 168, 171, 175, 180-181, 194, 196, 198, 201, 203, 206, 214, 215, 216-217, 224, 226, 242-244, **326**, 353-355, 360, 362, 366, 368, 384, 387, 389, 390-391, 395, 400-401, 403, 405, 409, 410, 412, 419-421, **438**, 440, 442, 447-449, 453-454, 455, 458, 460, 461, 462, 465, 468, 470, 471, 475, 476, 478, 480, 482, 484, 486, 487, 490, 506, 509, 515, 519, 524 (f. 103), 527, 532, 533, 537, 538, 541, 543, 545, 549, 551, 552, 562, 583, 599, 601

— of an action or work 41, **54-69**, 70-72, 74, 78, 82, **84-92**, 92-98, 100-108, 110, 117, 121, 123, 125, 127, 133-136, **137-138**, 140, 144-145, 148, 152, 155, 158, 160, 167-168, 171, 180-181, 203, **204-205**, 207, 216-217, 226, 242-244, 326, 384, 400-401, 404, 409, 410, 415, 421, 429, 438, 442, 447, 450-451, 455, 461, 463, 466, 469, 482, 484, 486, 509, 515, 540, 551, 562, 601

— of an individual's life and works 133-136, 188-189, **200-204**, 255, 279, 328, **382-388**, **392-395**, 396, 410, 424, 461, 466, 469, 494, 537, 574, 601, 604

— of a form of activity (Handwerk, Kunst) **189-199**, 200, 204, 296, **334-336**, **381-382**, **388-395**, 396, 410, 440, 444, 450, 452, 461, 463-464, 466, 469, 494, 532, 537, 569

— of an individual's knowledge 120-127 (as exemplified in Goethe's treatment of the principle of wholeness), **132-136**, 214-215, 240-242, 246-248, 251-252, 265, 339-340, 341, 355-356, **367-374**, **468-471**, 487-488, **493-497**

— the world of culture, ideal world 12 (f. 6), 35 (f. 13), **151-188**, 189, 191, 192, 193, 194, 196, 198, 200, 204, 206-213, 214-215, 219, 220-224, 226-227, 230, 232, 233-237, 239-244, 248, 249, 251-252, 253, 254, 315, 325-326, **330-339**, 340-341, 345, **346-349**, 351-352, 354-356, **360-363**, 369-372, 374, **376-381**, 383, 384, **388-395**, 396, 399, 400-403, **404-405**, 406, 409, 410, 411, 417, 423, 426, 429, 432, 434, 435, 438, 440, 444, 446, 447, 449, 450, 452, 453, 454, 460, 461, 463-471, 473, 476, 479-480, 486-487, 494, 498, 500, 502, 503, 509, 515, 517, 522-524 (incl. f. 103), 526, 527, 529-532, 536-538, 539, 540-541, 543-546, 549, 550-552, 554, 559, 561, 562, 564, 568, 571, 574-575, 576 (f. 108), 577, 582, **584**, **588-589**, 591, **592-593**, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604

Will (Wille); see strength (Kraft) to act as a whole

Work (Werk); see action, work

World (Welt); see real world (reelle Welt); wholeness: of an action or work, of a form of activity, the world of culture or ideal world (ideelle Welt)

World spirit (Weltgeist) or soul (Weltseele); see universal principle of wholeness

"Words" (Worte); see abstraction

Worth, value (Wert) **173-175**, 177, 196, 206, 248, 251, 315, **349-353**, 356, 360, 362, 367, 374, 391, 396, 398, 399, **404-406**, 409, 425, 453, 470, 494, 536, 540, 543, 554, 555, 557, **571-574**, 576 (f. 108), 582, 584, 591, 602, 603

Appendix II: Index of Quotations

(with citations in the dissertation in italics)

A. From the Artemis edition of Goethe's works, vols. 1-24

VOL. 1: DIE GEDICHTE DER AUSGABE LETZTER HAND

Lieder	13
An Lottchen (<i>p. 16</i>)	55
Einschränkung (<i>pp. 17, 386</i>)	72
Gesellige Lieder	75
Dauer im Wechsel (<i>p. 108</i>)	85
Tischlied (<i>p. 589</i>)	86
Generalbeichte (<i>p. 430</i>)	89
Elegien	161
Die Metamorphose der Pflanzen (<i>p. 568</i>)	203
Hermann und Dorothea (<i>p. 116</i>)	206
Episteln	209
Erste Epistel (<i>p. 131</i>)	211
Epigramme (Venedig 1790)	219
56. (<i>p. 441</i>)	234
Weissagungen des Bakis	243
16. (<i>pp. 156, 176, 211, 377, 441, 590</i>)	248
Vier Jahreszeiten	253
Herbst	259
45. (<i>pp. 5, 54, 57, 575</i>)	260
50. (<i>p. 430</i>)	261
52. (<i>pp. 431, 559</i>)	261
53. (<i>pp. 3, 144, 331, 397</i>)	261
67. (<i>p. 402</i>)	263
Vermischte Gedichte	299
Gesang der Geister über den Wassern (<i>pp. 17, 98</i>)	306
Meine Göttin (<i>pp. 532, 539-540, 542-543, 544, 546</i>)	307
Harzreise im Winter (<i>pp. 137, 146</i>)	309
Prometheus (<i>p. 114</i>)	320
Ganymed (<i>p. 113</i>)	322
Grenzen der Menschheit (<i>p. 186</i>)	323
Das Göttliche (<i>pp. 140, 144-145, 186, 328, 397, 431, 560, 596-597, 598</i>)	324
Aus Wilhelm Meister	341
Mignon (<i>p. 411</i>)	343
Kunst	375
Künstlers Abendlied (<i>pp. 507, 510, 525</i>)	389
Monolog des Liebhabers (<i>pp. 50, 52</i>)	392

Gott, Gemüt und Welt (p. 205).....	407
Sprichwörtlich (pp. 28, 196, 433, 447, 566, 593)	415
Epigrammatisch.....	443
Problem (p. 353).....	453
Lyrisches.....	463
Trilogie der Leidenschaft	473
An Werther (pp. 21, 32)	473
Aus einem Stammbuch von 1604 (pp. 209, 496)	491
Gott und Welt (p. 518)	507
Prooemion (pp. 143, 407).....	509
Dauer im Wechsel (p. 16)	512
Eins und Alles (pp. 52, 53, 63, 95, 153, 159, 168, 174, 178, 182, 197, 337, 338, 344, 558, 560-561, 561, 565, 567)	514
Vermächtnis (77, 104, 105, 107, 177, 183, 197, 207, 208, 344-345, 417, 463, 464, 466, 468, 469, 482, 484, 486, 489, 502, 503-504, 507, 512, 539, 542, 573-574)	514
Parabase (pp. 144, 146, 183, 207, 328, 380, 398, 424)	516
Epirrhema (pp. 139, 186).....	519
Metamorphose der Tiere (pp. 42, 219, 232, 236, 331, 346, 408, 416, 568)	519
Antepirrhema (pp. 185, 339, 566)	521
Urworte • Orphisch (pp. 3, 37, 38, 42, 103, 104, 110 (f. 25), 153, 416).....	523
Atmosphäre (p. 235).....	524
Howards Ehrengedächtnis (pp. 560, 569)	524
Wohl zu merken (pp. 356, 362, 496).....	526
Die Weisen und die Leute (pp. 98, 378, 383, 407, 593).....	530
Kunst.....	535
Künstler-Lied (pp. 63, 137, 139, 142, 149, 154, 155-156, 190, 328-329, 338, 343, 380, 397-398, 523)	537
Modernes (p. 335)	540
Zahme Xenien.....	601
I. (p. 203).....	608
II. (pp. 123, 125, 126, 298-299).....	622
III. (p. 160).....	628
(pp. 512, 523).....	629
IV. (p. 9).....	645
V. (pp. 303-304, 382).....	647
VI. (p. 525).....	666
(p. 593).....	668
(pp. 55, 177, 205).....	669
(pp. 33, 83, 134, 135, 136, 187, 203, 279, 392-393).....	670
Inschriften, Denk- und Sendebblätter.....	671
57. Zum Geburtstag (p. 112)	698
-. (pp. 99-100, 124, 128-129)	708

VOL. 2: GEDICHTE AUS DEM NACHLASS

Vermischte Gedichte	35
Wahrer Genuss (p. 418)	38
Epilog zu Schillers Glocke (p. 578)	95
Kunstgedichte und Gedichte zu Bildern.....	139
Schwebender Genius über der Erdkugel (pp. 111, 112)	144
Parabolisch und Epigrammatisch.....	155

Epigramme (pp. 508, 512)	175
Zahme Xenien (pp. 76, 79, 113, 116, 118 (f. 28), 417, 433, 529)	375
Xenien von Goethe und Schiller.....	441
56. (p. 436)	450
Nichte veröffentlichte Xenien von Goethe und Schiller	498
47. (pp. 5, 58, 66, 84)	504
145. (p. 110 (f. 25)).....	516
Aus den Tabulae Votivae	529
Wahrheit (pp. 148, 149, 180, 331, 351, 368, 373, 408, 526)	534
Schönheit (pp. 142 (f. 36), 145 (f. 38), 146 (f. 39))	534
Verstand (pp. 356, 363, 364, 496, 501)	535
Die Belohnung (p. 196)	537
Goethe über seine Gedichte.....	581
Urworte • Orphisch (pp. 1, 2, 3, 4, 9, 20, 21, 25, 27, 29, 31, 32, 36, 37, 38-39, 40, 61, 62, 89, 94, 110 (f. 25), 328, 333, 399-400, 406, 415, 416, 423, 424, 427, 429, 484, 499, 576 (f. 108), 577)	616

VOL. 3: EPEN, WEST-ÖSTLICHER DIVAN, THEATERGEDICHTE

Epen.....	7
Hermann und Dorothea	163
Erster Gesang • Kalliope (p. 493)	169
Neunter Gesang • Urania (p. 118)	242
Achilleis (p. 414).....	245
Die Geheimnisse (pp. 10, 21, 31, 41, 414-415, 417).....	271
West-Östlicher Divan	285
Buch des Sängers	287
Talismane (p. 430)	290
Selige Sehnsucht (p. 566)	299
Buch Hafis (p. 127)	300
Der Deutsche dankt (pp. 384, 448)	302
Unbegrenzt (p. 401)	303
Buch der Betrachtungen	316
Dschelâl-Eddîn Rumi spricht (pp. 16, 18).....	324
Buch Suleika	344
Suleika (pp. 110, 185, 337)	356
Buch der Parabeln (pp. 27, 396)	381
Buch des Parsen (pp. 143, 150, 151-152, 153, 156, 157, 219, 233, 330, 342, 374, 567, 569)	384
Buch des Paradieses.....	388
Höheres und Höchstes (pp. 212, 489, 513, 516, 518, 521, 523)	397
Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des west-östlichen Divans	413
Fortleitende Bemerkung (p. 578)	437
Mahmud von Gasna (pp. 221, 305, 319)	438
Enweri (p. 297)	444
Dschelâl-Eddîn Rumi (pp. 297, 298)	446
Orientalischer Poesie Ur-Elemente (pp. 173, 200, 204)	471
Verwahrung (p. 300)	479
Dichtarten (p. 297).....	480
Naturformen der Dichtung (p. 299)	480
Künftiger Divan (pp. 505, 519, 521, 525, 568)	488
Israel in der Wüste (p. 422)	504
Übersetzungen (pp. 278, 581).....	554

Vorspiele, Theatergedichte, Maskenzüge	567
Paläophron und Neoterpe (<i>p. 13</i>)	569
Vorspiel zu Eröffnung des Weimarischen Theaters am 19. September, 1807 (<i>pp. 11, 12, 15, 109, 143, 153, 155, 329, 338, 398</i>)	582
Was wir bringen. Lauchstädt (<i>pp. 40-41, 104, 112, 118 (f. 28), 415, 416, 417, 433, 558</i>)....	592
Prolog zu Eröffnung des Berliner Theaters im Mai 1821 (<i>pp. 505, 510-511, 516, 518, 520, 522-523, 561, 570, 572, 589</i>)	644
Maskenzug 1818	715
Festzug (<i>pp. 131, 547-548</i>)	721

VOL. 4: DER JUNGE GOETHE:

Die Mitschuldigen • Zweite Fassung (<i>pp. 277, 295, 308</i>)	71
Brief des Pastors (<i>pp. 272, 304, 317</i>)	126
Die Leiden des jungen Werthers • Zweite Fassung (<i>pp. 99, 113, 138, 238, 528</i>)	382
Götz von Berlichingen • Zweite Fassung (<i>p. 298</i>)	643
Clavigo (<i>pp. 401, 402, 559, 566</i>)	774
Erwin und Elmire (<i>pp. 114, 115</i>)	806

VOL. 5: DIE FAUSTDICHTUNGEN

Faust • Eine Tragödie	139
Zueignung	141
Vorspiel auf dem Theater	143
Prolog im Himmel (<i>pp. 33, 47, 174, 298, 350, 428, 475, 508, 573, 588</i>)	149
Der Tragödie erster Teil	153
Nacht (<i>pp. 30, 68, 95, 101, 103, 115, 118, 158, 161, 174, 184, 208, 218, 337, 344, 377, 541-542, 543-544, 593</i>)	155
Studierzimmer (<i>pp. 5, 6, 15, 33, 50, 112, 113, 128, 131, 197, 365, 441, 462-463, 466, 467, 472, 475, 508, 510, 511, 516, 529, 589, 604</i>)	179
Marthens Garten (<i>pp. 113, 115, 131, 146, 149, 221, 339, 380-381</i>)	250
Walpurgisnacht (<i>p. 55</i>)	263
Walpurgisnachtstraum (<i>p. 112</i>)	275
Der Tragödie zweiter Teil	289
Erster Akt (<i>pp. 16, 17, 523, 531, 541</i>)	291
Zweiter Akt (<i>pp. 402, 493</i>)	350
Dritter Akt (<i>pp. 98, 411</i>)	410
Vierter Akt (<i>p. 13</i>)	461
Fünfter Akt (<i>pp. 118 (f. 28), 210, 593, 604-605</i>)	492
Drei Gedichte über den Faust	529
Ankündigung (<i>pp. 6, 386</i>)	529

VOL. 6: DIE GROSSEN DRAMEN

Egmont (<i>pp. 3, 413</i>)	9
Iphigenie auf Tauris. Zweite Fassung (<i>pp. 16, 17, 79, 233, 413</i>)	148
Torquato Tasso (<i>pp. 53, 79, 95, 114, 116, 117, 159, 168, 298, 337, 347, 421, 447, 505, 508,</i>	

511, 578).....	213
Die natürliche Tochter (<i>pp.</i> 31, 33, 105, 107, 110 (f. 25), 116, 142 (f. 36), 227, 361, 414, 467, 472, 499).....	315
Pandora (<i>pp.</i> 137, 146, 180)	406
Des Epimenides Erwachen (<i>pp.</i> 114, 115)	444

VOL. 7: WILHELM MEISTERS LEHRJAHRE

Erstes Buch (<i>pp.</i> 11, 26, 39-40, 157, 184, 332, 414, 463, 464, 466-467, 472, 479, 492, 499)	9
Zweites Buch (33, 98, 117, 164, 195, 196, 199, 212, 298, 345, 353, 358, 365, 412, 441-442, 451, 452, 485, 496, 579).....	81
Drittes Buch (<i>p.</i> 19)	155
Viertes Buch (<i>pp.</i> 115, 288, 493, 503)	217
Fünftes Buch (<i>pp.</i> 19, 131, 301, 365, 369, 432, 448, 452, 492, 500).....	303
Sechstes Buch • Bekenntnisse einer schönen Seele (<i>pp.</i> 10, 76, 100, 176, 199, 222, 353, 358, 361, 397, 400, 413, 450, 451, 453, 497, 502, 515, 528).....	385
Siebentes Buch (<i>pp.</i> 75, 91, 100, 107, 110, 111, 128, 130, 134, 144, 174, 193, 195, 336, 412, 425, 430, 434, 443, 485, 491, 493, 495, 500, 512, 519, 521, 571, 573, 588).....	453
Achtes Buch (<i>pp.</i> 1, 2, 4, 6, 10, 14, 30, 31, 39, 95, 104, 105, 107, 139, 180, 199, 231, 416, 430, 433, 450, 453, 507, 516, 518, 529, 582, 583).....	535

VOL. 8: WANDERJAHRE, THEATRALISCHE SENDUNG

Wilhelm Meisters Wanderjahre	7
Erstes Buch (<i>pp.</i> 16, 18-19, 39, 51, 60, 61, 62, 79, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 111, 153, 160, 163-164, 205, 208, 213, 298, 304, 327, 328, 333, 335, 347, 349, 415, 416, 417, 433, 434, 438-439, 456, 481, 484, 512, 513, 514, 516, 520-521, 593)	11
Zweites Buch (<i>pp.</i> 2, 68, 164, 208-209, 232, 238, 319, 336, 361, 362, 381, 410, 411, 436, 451, 474, 490, 513, 533, 535, 537, 545, 547, 589, 590).....	163
Betrachtungen im Sinne der Wanderer (<i>p.</i> 268).....	307
Drittes Buch (<i>pp.</i> 5, 12 (f. 6), 14, 18, 22, 26, 35, 118 (f.28), 125, 129, 153, 174, 213, 230, 368, 373, 375, 411, 412, 418, 429, 445, 501-502, 513, 558, 567, 569, 583, 586, 587)	334
Wilhelm Meisters theatralische Sendung.....	523
Zweites Buch (<i>pp.</i> 43, 108, 257, 297)	581

VOL. 9: WAHLVERWANDTSCHAFTEN, NOVELLEN, MAXIMEN UND REFLEXIONEN

Die Wahlverwandtschaften	7
Erster Teil (<i>pp.</i> 14, 19, 27, 80, 141, 512)	9
Zweiter Teil (<i>pp.</i> 10, 23, 55, 57, 65, 189, 123, 125, 150, 153, 165, 174, 201, 327, 329, 334, 365, 409, 418, 421, 422, 509, 578, 593).....	136
Novellen	277
Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten (<i>pp.</i> 13, 14, 18, 141, 411, 412, 548, 583)	277
Bruchstücke	457
Briefe aus der Schweiz (<i>p.</i> 2)	481
Maximen und Reflexionen	497
Aus den Wahlverwandtschaften (<i>p.</i> 335).....	499
Aus Kunst und Altertum (<i>pp.</i> 3, 5, 13, 21, 51, 68, 76, 101, 103, 28, 94, 105, 105-106, 107, 134,	

135, 136, 138, 139 (f.34), 144, 146 (and f. 39), 149, 153, 169, 174, 176, 194, 197, 199, 202, 204, 217, 228-229, 231, 237, 273-274, 295, 300, 310, 312, 318, 323, 329, 335, 351, 353, 361, 363, 380, 406, 408, 416, 420, 421, 422, 424, 426, 428, 431, 432, 434, 441, 444, 446, 493, 506, 510, 575, 586, 589, 592).....	504
Aus den Heften zur Morphologie (pp. 176, 218, 304, 382).....	543
Aus den Heften zur Naturwissenschaft (pp. 23, 406)	548
Aus Wilhelm Meisters Wanderjahren (pp. 9, 22, 24, 25, 55, 57, 65, 77, 78, 80, 83, 125, 128, 144, 146, 148, 149, 150, 154, 155, 157, 170, 173, 176, 178-179, 184, 186, 188, 190, 191, 204, 222, 224, 228, 231, 257, 263, 278, 298, 300, 302, 303, 304, 305, 311, 312, 313, 316, 317, 323, 324, 327, 331, 332, 334, 336, 337, 343, 345, 346, 350, 352, 357, 361, 364, 365, 368, 369, 396, 408, 412, 431, 433, 436, 437, 439, 440, 441, 442, 444, 444-445, 445, 447, 448, 449, 451, 452, 462, 464, 467-468, 472, 476, 479, 480, 481, 485, 487-488, 491, 493, 495, 499, 500, 509, 518-519, 526, 527, 529, 535, 562, 563, 564, 567, 572, 578, 579, 584, 588).....	554
Aus dem Nachlass	607
Über Literatur und Leben (pp. 10, 11, 23, 24, 32, 57, 78, 101, 102, 103, 125, 129, 130, 142, 145, 148, 157, 165, 184, 192, 199, 221-222, 299, 302, 308, 313, 329, 334, 336, 357, 361, 362, 375, 398, 408, 416, 420, 425, 426, 427, 431, 432, 437, 439, 441, 449, 452, 453, 462, 464, 467, 468, 479, 483, 528, 538, 548, 570, 578)	607
Über Kunst und Kunstgeschichte (pp. 104, 139, 174, 198, 257, 349, 435-436, 482, 533, 547)	634
Über Natur und Naturwissenschaft (pp. 101, 104, 107, 110, 117, 130, 138, 149, 150, 185, 186, 204, 224, 235, 256, 266, 302, 303, 326, 336, 347, 349, 358, 359, 369, 370, 371, 372, 373, 426, 428, 430, 435, 438, 443-444, 462, 465, 475, 480, 485, 487, 402, 493, 495, 499, 502, 503, 512, 515, 527, 530)	643
Skizziertes, Zweifelhaftes, Unvollständiges (pp. 77, 106, 107, 139 (f. 34), 205, 397, 443, 447, 449)	665

VOL. 10: AUS MEINEM LEBEN • DICHTUNG UND WAHRHEIT

Erster Teil	9
Viertes Buch (pp. 38, 298, 304, 305)	128
Zweiter Teil	239
Sechstes Buch (pp. 14, 111, 281, 308, 425)	241
Siebentes Buch (pp. 118 (f.28), 201, 203, 259, 271, 278, 279, 285, 289, 320-322, 323, 357)	285
Achstes Buch (pp. 32, 33, 34, 35, 230, 285, 331, 346, 349, 359, 363, 451, 453, 497, 501, 514, 516, 594-595)	340
Neuntes Buch (pp. 56, 113, 116, 117, 208, 327, 536-537, 544, 583)	389
Zehntes Buch (pp. 8, 9, 54, 95, 159, 169, 179, 185, 186, 259, 263, 270, 293, 327, 337, 356, 363, 504, 565)	436
Dritter Teil	491
Elfte Buch (pp. 46, 160, 211, 217, 281, 285, 286, 320, 379, 383, 413, 435, 501, 505, 558, 562)	493
Zwölftes Buch (pp. 24, 47, 93, 126-127, 130, 131, 161, 229-230, 233, 259, 291, 294, 316, 333, 338)	551
Dreizehntes Buch (pp. 286, 291, 300, 313)	608
Vierzehntes Buch (pp. 115, 215, 221, 295-296, 278, 339, 369, 371, 374, 378, 495, 532, 536) ...	654
Fünfzehntes Buch (pp. 49, 280, 305, 315)	691
Vierter Teil	727
Sechzehntes Buch (pp. 9, 278)	730
Siebzehntes Buch (pp. 111, 112)	750
Achtzehntes Buch (p. 322)	779
Neunzehntes Buch (pp. 69, 270-271, 289, 294, 383, 400, 403, 565)	809
Zwanzigstes Buch (p. 31)	835

VOL. 11: ITALIENISCHE REISE, TAG- UND JAHRESHEFTE

Italienische Reise	7
Erster Teil	7
Karlsbad bis auf den Brenner 1786 (<i>p.</i> 322)	9
Verona bis Venedig 1786 (<i>p.</i> 274)	43
Venedig 1786 (<i>pp.</i> 23, 274)	69
Rom 1786/87 (<i>pp.</i> 273, 357)	136
Zweiter Teil	193
Neapel 1787 (<i>pp.</i> 283, 316)	351
Dritter Teil: Zweiter römischer Aufenthalt	381
Juni 1787 (<i>pp.</i> 356, 489)	385
Juli 1787 (<i>p.</i> 282)	402
Störende Naturbetrachtungen (<i>pp.</i> 5, 28, 209, 375, 590)	414
August 1787 (<i>p.</i> 286)	421
September 1787 (<i>pp.</i> 2, 139, 282, 525)	433
Oktober 1787 (<i>pp.</i> 283, 425)	453
Dezember 1787 (<i>pp.</i> 24, 27, 68, 165, 231, 451, 577)	490
Philipp Neri (<i>pp.</i> 33, 231, 331)	509
Tag- und Jahreshefte	615
Bis 1780 (<i>p.</i> 298)	619
1794 (<i>p.</i> 295)	632
1795 (<i>pp.</i> 5, 26, 367)	644
1796 (<i>p.</i> 290)	658
1801 (<i>pp.</i> 23, 334)	676
1805 (<i>pp.</i> 204, 209, 222, 235-236, 259, 357, 455, 478, 545, 547)	746
1807 (<i>pp.</i> 109, 201, 329, 347, 349, 371, 375)	805
1811 (<i>pp.</i> 27, 54, 65, 80, 303, 327)	846
1812 (<i>pp.</i> 256-257)	854
1817 (<i>pp.</i> 165, 205, 334, 362, 445, 578, 581)	883
1821 (<i>pp.</i> 273, 287)	932

VOL. 12: BIOGRAPHISCHE EINZELSCHRIFTEN

Reise in die Schweiz 1797	67
Zürich (<i>p.</i> 194)	225
Kampagne in Frankreich 1792 (<i>pp.</i> 54, 139 (<i>f.</i> 34), 140, 284, 428, 547)	237
Aus einer Reise am Rhein, Main und Neckar in den Jahren 1814 und 1815	467
Sankt Rochus-Fest zu Bingen (<i>pp.</i> 351, 407, 572, 593)	469
Köln (<i>pp.</i> 194-195)	511
Heidelberg (<i>pp.</i> 25, 68, 151, 152, 154, 163, 165, 170, 179, 330, 333, 338, 381, 561, 580, 581-582)	569
Biographische Einzelheiten	601
Aus meinem Leben (<i>pp.</i> 21, 577)	603
Herder (<i>p.</i> 263)	624
Jacobi (<i>pp.</i> 295, 564)	633
Zum Jahre 1804 (<i>pp.</i> 227, 302, 381-382)	629
Kotzebue (<i>p.</i> 270)	642
Ansprachen	657
Über die verschiedenen Zweige der hiesigen Tätigkeit (<i>p.</i> 578)	672
Zu brüderlichem Andenken Wielands (<i>pp.</i> 278, 420-421, 424)	693
Zeugnisse amtlicher Tätigkeit	717
Museen zu Jena (<i>p.</i> 12 (<i>f.</i> 6))	748

VOL. 13: SCHRIFTEN ZUR KUNST

Von deutscher Baukunst (<i>p. 146 (f. 39)</i>)	16
Aus Lavaters Physiognomischen Fragmenten	33
Cäsar (<i>pp. 401, 402</i>)	46
Aus Goethes Brieftasche (<i>pp. 2, 7, 50, 52, 97, 116, 121, 170, 302, 347, 401, 406, 428, 429</i>)	47
Propyläen. Einleitung (<i>pp. 4, 6, 22, 23, 53, 59, 66, 93, 98, 165, 334, 335, 435, 505, 514, 578, 582, 583</i>)	135
Propyläen. Vorbereitende Aufsätze	156
[Von der Natur zur Kunst] (<i>pp. 5, 346, 349, 568</i>)	159
Über Laokoon (<i>pp. 63, 69, 192, 494, 570, 586</i>)	161
Diderots Versuch über die Malerei	201
Geständnis des Übersetzers (<i>p. 14</i>)	201
1. Über die Zeichnung (<i>pp. 59, 66, 93, 403, 564</i>)	204
2. Über die Farbe (<i>p. 12 (f. 6), 153, 174, 586</i>)	228
Der Sammler und die Seinigen	259
Zweiter Brief (<i>p. 324</i>)	262
Vierter Brief (<i>p. 139</i>)	277
Sechster Brief (<i>pp. 43, 59, 66, 299, 328, 443, 456, 549</i>)	291
Achter Brief (<i>pp. 505, 520</i>)	310
Winckelmann und sein Jahrhundert	407
Eintritt (<i>p. 279</i>)	415
Antikes (<i>pp. 56, 57, 59, 76, 77, 113, 117-118, 154, 205, 209, 211, 279, 312-313, 330, 418, 456, 518, 519-520, 522, 525</i>)	416
Schönheit (<i>pp. 56, 63, 171, 173, 175, 205, 350, 508, 562-563, 571-572, 583, 584</i>)	421
Katholizismus (<i>p. 305</i>)	423
Philosophie (<i>pp. 196, 267, 307, 308</i>)	439
Charakter (<i>pp. 279, 312, 383</i>)	443
Philostrats Gemälde (<i>p. 312</i>)	792
Antik und modern (<i>pp. 2, 9, 275, 451, 580</i>)	841
Die schönsten Ornamente und merkwürdigsten Gemälde aus Pompeji, Herculaneum und Stabiae	1047
Ansichten und Übersichten der ausgegrabenen Räume (<i>pp. 542, 548</i>)	1050

VOL. 14: SCHRIFTEN ZUR LITERATUR

Theater und Schauspielkunst	7
Die Piccolomini • Wallensteins erster Teil (<i>p. 287</i>)	36
Almanach für Theater und Theaterfreunde (<i>p. 287</i>)	91
Zu Schillers und Ifflands Andenken (<i>p. 287</i>)	118
Über die Entstehung des Festspiels zu Ifflands Andenken (<i>pp. 264, 579</i>)	120
Joseph Haydns Schöpfung (<i>pp. 260-261</i>)	131
Deutsche Literatur	151
[Rede bei Eröffnung der Freitagsgesellschaft • 9. September 1791] (<i>pp. 161, 185, 190, 193, 297, 304, 432, 570</i>)	173
Literarischer Sansculottismus (<i>pp. 22, 23, 165, 175, 176, 310-311, 351, 573, 577, 580</i>)	179
[Selbstcharakteristik?] (<i>p. 303</i>)	185
Summarische Jahresfolge Goethescher Schriften (<i>pp. 133-134, 135, 136, 200, 203, 276, 279</i>)	255
Deutsche Sprache (<i>p. 297</i>)	264
[Wiederholte Spiegelungen] (<i>pp. 161, 171, 587</i>)	317
Gabriele von Johanna Schopenhauer (<i>pp. 197, 353, 433</i>)	319
Die Hofdame • Lustspiel [Von Franz v. Elsholtz] (<i>pp. 427, 429</i>)	348
Über epische und dramatische Dichtung (<i>pp. 300-301, 315</i>)	367

[Ein Wort für junge Dichter] (pp. 194, 196, 199)	398
Volksdichtung	405
Volksgesang (p. 322)	410
Allemannische Gedichte von J. P. Hebel (p. 279)	436
Des Knaben Wunderhorn (pp. 138, 403, 405, 564, 567)	444
[Entwurf zu einem Volksbuch historischen Inhalts] (pp. 420, 422, 424)	463
Der deutsche Gil Blas eingeführt von Goethe (pp. 31, 386)	493
Serbische Gedichte (pp. 190. 299-300)	547
Weltliteratur	599
I. Antike	601
Geistesepochen (pp. 165, 299, 464-465, 578)	613
Von Knebels Übersetzung des Lucrez (p. 297)	663
Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung (pp. 275, 308)	690
Kurze Anzeigen	695
Die elegischen Dichter der Hellenen (pp. 283, 299)	698
Homer noch einmal (pp. 28, 525)	705
II. Orient	717
Tausend und ein Tag (pp. 532, 535, 545)	725
III. Europäische Literatur	726
[Über den Dilettantismus] (pp. 49, 80)	729
Shakespeare und kein Ende (pp. 32, 217, 228, 276-277, 371, 450, 453, 465, 466, 468, 472, 509, 512, 514, 516, 517, 519-520, 567, 587)	755
Urteilsthese französischer Kritiker (pp. 48, 422, 424, 424-425)	778
Byrons Don Juan (p. 282)	789
Goethes Beitrag zum Andenken Lord Byrons (pp. 212, 280)	796
Klassiker und Romantiker In Italien, sich heftig bekämpfend (pp. 285, 308)	800
[Dante] (pp. 257, 258)	862
[Zur Zeitschrift der französischen Romantiker "Le Globe"]	865
Le Globe 1825 (p. 14)	865
Notice sur la vie et les ouvrages de Goethe par Albert Stapfer (pp. 34, 106, 184, 212, 231, 233, 379, 383, 388, 510, 515)	884
[Allgemeine Betrachtungen zur Weltliteratur] (p. 587)	908
The foreign quarterly review (pp. 111, 112)	927
Historie de la vie et des ouvrages de Molière par J. Taschereau (p. 286)	948

VOL. 15: ÜBERTRAGUNGEN

Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog "Rameaus Neffe" [von Diderot] erwähnt wird (pp. 12 (f. 6), 43, 46, 55, 65, 186, 193, 202, 278, 314, 329, 528, 530, 563).... 1025

VOL. 16: NATURWISSENSCHAFTLICHE SCHRIFTEN. ERSTER TEIL

Schriften zur Farbenlehre	7
Vorwort (pp. 83, 211, 218, 302, 358, 362-363, 364, 423, 424, 448-449, 481, 491)	9
Entwurf einer Farbenlehre	17
Einleitung (pp. 234, 235, 444)	19
Fünfte Abteilung • Nachbarliche Verhältnisse	193
Verhältnis zur Philosophie (p. 365)	193
Schlussbetrachtung über Sprache und Terminologie (p. 130)	203
Sechste Abteilung • Sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe	207
Pigmente (p. 110)	233

Materialien zur Geschichte der Farbenlehre.....	245
Einleitung (p. 59)	247
Zweite Abteilung • Römer.....	292
Betrachtungen über Farbenlehre und Farbenbehandlung (pp. 57, 82, 192, 198, 205, 275, 303, 304, 312, 369, 378, 382, 435, 445-446, 451, 455, 456, 464, 485, 496, 506, 510, 511, 535, 586)	323
Dritte Abteilung • Zwischenzeit.....	339
Lücke (pp. 26, 105, 151, 154, 155, 157, 159, 164, 170, 178, 179, 184, 190, 207, 231, 232, 330, 332, 338, 343, 347, 350, 368, 377, 378, 465, 488-489, 505, 588)	339
Überliefertes (pp. 139, 255, 274-275, 316-317)	344
Autorität (pp. 46, 48, 53, 95, 159, 179, 468)	349
Roger Bacon (pp. 272-273)	351
Lust am Geheimnis (pp. 465, 480, 485, 489)	364
Vierte Abteilung • Sechzehntes Jahrhundert	368
Zwischenbetrachtung (pp. 30-31, 36, 212, 230-231, 269, 331, 368, 427, 428)	394
Johann Baptist Porta (pp. 14, 184, 204, 337)	400
Baco von Verulam (p. 314)	404
Fünfte Abteilung • Siebzehntes Jahrhundert	416
Allgemeine Betrachtungen (p. 28)	416
Galileo Galilei (pp. 176, 304)	418
Johann Kepler (pp. 149, 153, 174, 269, 573, 586)	419
Intentionelle Farben (pp. 299, 308)	433
Renatus Cartesius (p. 258)	438
Sechste Abteilung • Achtzehntes Jahrhundert	510
Isaak Newton (pp. 173, 175, 350, 403, 452, 563, 564, 572, 585)	525
Newtons Persönlichkeit (pp. 274, 421, 422, 425, 428, 430)	573
Konfession des Verfassers (pp. 179, 453)	700
Schriften zur Wissenschaftslehre.....	839
Studie nach Spinoza (pp. 55, 68, 85, 86, 87, 91, 140, 141 (also f. 35), 148, 173, 186, 187-188, 217, 235, 237-238, 328, 331, 337, 368, 393-394, 408, 416, 481, 483, 484, 504, 526, 527)	841
Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt (pp. 164, 173, 234, 235, 237, 303, 350, 358, 382, 496-497, 500, 526, 530-531, 534, 581)	844
Polarität (pp. 168, 550-551, 564)	863
Glückliches Ereignis (pp. 54, 65, 80, 266, 294-295)	864
Erfahrung und Wissenschaft (pp. 231, 232-233, 234, 239, 331, 361, 487, 500, 513)	869
Bedenken und Ergebung (pp. 95 (f. 24), 102, 103, 195, 345, 359-360, 364, 366, 369-370, 373, 376, 378, 443, 444, 445, 455 (f. 96), 497, 514-515, 535)	872
Einwirkung der neuern Philosophie (pp. 168, 267, 284, 293-294, 294, 525)	873
Anschauende Urteilskraft (pp. 266, 469)	877
Bedeutende Förmnis durch ein einziges geistreiches Wort (pp. 79, 81, 149, 218, 280, 281, 446, 510, 532, 534, 538)	879
Das Sehen in subjektiver Hinsicht (pp. 2, 400, 492, 493, 534, 539)	893
Tonlehre (pp. 238, 516, 521)	906
Meteore des literarischen Himmels (pp. 76, 217, 412, 417, 565)	911
Die Natur (p. 523)	921
Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz: Die Natur (p. 235)	925

VOL. 17: NATURWISSENSCHAFTLICHE SCHRIFTEN. ZWEITER TEIL

Botanik	9
Bildung und Umbildung organischer Naturen	11
Das Unternehmen wird entschuldigt (pp. 22, 32, 52, 118 (f. 28), 210, 347, 349, 352, 358, 366,	

396, 422, 442, 444, 445, 477, 490, 501, 505, 508, 510, 515)	11
Die Absicht eingeleitet (<i>pp.</i> 17-18, 229)	13
Der Verfasser teilt die Geschichte seiner botanischen Studien mit (<i>pp.</i> 281, 296, 365)	62
Verfolg	84
Schicksal der Handschrift (<i>pp.</i> 24, 334)	84
Schicksal der Druckschrift (<i>p.</i> 303)	88
Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen	111
Betrachtung über Morphologie überhaupt (<i>pp.</i> 228, 507)	114
Aufsätze zur allgemeinen Pflanzenkunde	174
Bildungstrieb (<i>p.</i> 407)	174
Problem und Erwidern (<i>pp.</i> 411, 416)	176
[Fragmente zur Botanik] (<i>p.</i> 361)	189
Vergleichende Anatomie, Zoologie	217
Versuch einer allgemeinen Vergleichungslehre (<i>pp.</i> 80, 227-228)	226
Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie	231
VII. B. Verschiedenheit des Verwachsens (<i>pp.</i> 508, 528)	250
Die Lepaden (<i>p.</i> 280)	368
Principes de philosophie zoologique (<i>p.</i> 12 (f. 6))	380
Zur Physiognomik	437
Von der Physiognomik überhaupt	439
Zugabe (<i>pp.</i> 20, 39, 56, 57, 65, 80, 176, 327)	439
Meteorologie	637
Versuch einer Witterungslehre	639
Einleitendes und Allgemeines (<i>pp.</i> 28, 142, 143, 145, 149, 153, 174, 186, 224, 239, 329, 337, 338, 379-380, 496, 504)	639
Aphorismen und Fragmente	685
[Urphänomen] (<i>pp.</i> 100, 152, 154, 155, 156, 160, 184, 227, 234, 326, 332, 343, 398, 405, 499, 504, 517, 521, 561, 567)	690
[Idee und Erscheinung] (<i>pp.</i> 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 138, 231, 326, 331, 357, 364, 396, 441, 480, 490)	700
[Besonderes und Allgemeines] (<i>p.</i> 204)	705
[Natur] (<i>pp.</i> 24, 164, 577)	708
[Naturansicht] (<i>pp.</i> 239, 336, 348, 358, 362, 480)	714
[Beobachten und Denken] (<i>pp.</i> 10, 15, 45, 228, 361, 381, 426, 430, 437, 442, 507, 514, 527, 581)	721
[Ursache und Wirkung] (<i>p.</i> 188)	744
[Wahrheit und Irrtum] (<i>pp.</i> 465, 470)	746
[Wissenschaftsgeschichte] (<i>pp.</i> 46, 93, 161, 179, 351, 573)	754
[Mathematik] (<i>pp.</i> 209, 377, 455 (f. 96), 496)	767
[Philosophie] (<i>pp.</i> 7, 29, 59, 85, 86, 88, 102, 111, 118 (f. 28), 137, 306, 326, 368, 397, 440, 455, 456, 477, 478, 549)	772

VOL. 18: BRIEFE DER JAHRE 1764-1786

An Friederike Oeser, 13.2.1769 (<i>p.</i> 426)	113
An Johann Gottfried Röderer, 21.9.1771 (<i>p.</i> 112)	160
An J. G. Herder, 10.7.1772 (<i>pp.</i> 60, 195, 285, 456)	173
An F. H. Jacobi, 21.8.1774 (<i>pp.</i> 57, 63, 64, 68, 170, 381)	237
An Charlotte v. Stein, 12.9.1777 (<i>p.</i> 116)	366
An den Herzog Carl August, 8.3.1779 (<i>p.</i> 9)	422
An Johann Friedrich Krafft, 9.9.1779 (<i>p.</i> 39)	438
An J. C. Lavater, 6.3.1780 (<i>p.</i> 258)	487

An Johann Friedrich Krafft, 11.8.1780 (p. 11).....	515
An Johann Friedrich Krafft, 31.1.1881 (p. 411).....	563
An Charlotte v. Stein, 11.3.1781 (p. 281).....	575
An. J. C. Lavater, 9.4.1781 (pp. 113, 115, 473)	583
An. J. C. Lavater, 7.5.1781 (p. 99)	587
An Jenny v. Voigts, 21.6.1781 (pp. 134, 135, 136, 200, 279).....	597
An Charlotte v. Stein, 9.10.1781 (p. 17).....	617
An Carl v. Knebel, 3.12.1781 (pp. 170, 279, 492, 559, 577, 585).....	626
An Gottfried August Bürger, 20.2.1782 (p. 28)	639
An Charlotte v. Stein, 9.4.1782 (p. 363).....	654
An Friedrich Viktor Leberecht Plessing, 26.7.1782 (pp. 17, 280).....	677
An Charlotte v. Stein, 25.12.1782 (p. 506).....	718
An Charlotte v. Stein, 9.9.1783 (pp. 149, 218).....	743
An J. C. Lavater, Ende Dezember 1783 (pp. 218, 263, 587, 588)	755
An F. H. Jacobi, 31.3.1784 (p. 3)	762
An Charlotte v. Stein, 7.6.1784 (p. 278).....	771
An Charlotte v. Stein, 9.6.1784 (pp. 5, 406).....	776
An Charlotte v. Stein, 3.3.1785 (p. 302).....	838
An J. H. Merck, 8.4.1785 (p. 528).....	843
An F. H. Jacobi, 9.6.1785 (pp. 277-278).....	850
An F. H. Jacobi, 21.10, 1785 (p. 288)	880
An Philipp Christoph Kayser, 1.23.1786 (pp. 301, 408).....	901
An Charlotte v. Stein, 15.6.1786 (pp. 133, 134, 135, 202, 260 (f. 71), 279, 384)	931

VOL. 19: BRIEFE DER JAHRE 1786-1815

An die Herzogin Louise, 23.12.1786 (pp. 140, 141, 145, 164, 174, 176, 202, 211, 238, 328, 329, 335, 348, 356, 362, 366, 375, 378, 495, 504, 570).....	44
An Charlotte von Stein, 6.1.1787 (pp. 17, 279, 385-386)	50
An Charlotte von Stein, 8.6.1787 (pp. 140, 141, 145, 150, 328, 397).....	82
An Johann Friedrich Reichardt, 2.11.1789 (p. 193)	153
An Johann Friedrich Reichardt, 25.10.1790 (p. 194)	174
An Wieland, 26.9.1793 (p. 32)	219
An F. H. Jacobi, 17.10.1796 (pp. 212, 347, 514, 516, 530)	250
An Johann Heinrich Meyer, 5.12.1796 (p. 290).....	251
An die Fürstin Gallitzin, 6.2.1797 (pp. 108, 213, 231, 352, 375, 408-409)	257
An Karl v. Knebel, 2.3.1797 (pp. 16, 156, 161, 169, 190, 211-212, 342, 357, 571, 590)	259
An Johann Heinrich Meyer, 28.4.1797 (p. 290).....	266
An Johann Erichson, 28.4.1797 (p. 300)	269
An C. G. Voigt, 19.12.1798 (pp. 283, 474, 475).....	358
An Siegmund August Wolfgang Herder, Dezember 1798 (pp. 378, 497).....	361
An Karl Jacobi, 16.8.1799 (p. 49)	381
An Zelter, 28.3.1804 (pp. 239, 357, 365, 397, 442-443, 448, 491)	461
An Eichstädt, 15.9.1804 (pp. 297, 299).....	469
An Zelter, 19.6.1805 (p. 282)	481
An Runge, 22.8.1806 (p. 108).....	497
An Zelter, 7.5.1807 (pp. 18, 386)	514
An Zelter, 27.7.1807 (p. 282)	518
An Adam Müller, 28.8.1807 (pp. 269, 284).....	523
An Marie Louise Nicolovius, geb. Schlosser, 27.1.1809 (pp. 186, 327).....	576
An Zelter, 1.6.1809 (pp. 53, 94, 159, 169, 178, 185, 506)	581
An C. G. Voigt, 26.9.1809 (pp. 13, 141, 379, 479).....	587
An Sartorius, 19.7.1810 (p. 288)	608

An Zelter, 28.2.1811 (p. 288)	625
An K. F. v. Reinhard, 8.5.1811 (pp. 3, 27, 326)	633
An Friedrich August Wolf, 28.9.1811 (p. 69)	642
An Christian Gottfried Körner, 23.4.1812 (p. 276)	654
An F. H. Jacobi, 10.5.1812 (p. 280)	660
An Christiane von Goethe, 19.7.1812 (p. 256)	663
An Zelter, 3.12.1812 (pp. 286, 291, 420, 424)	681
An F. H. Jacobi, 6.1.1813 (p. 280)	688

VOL. 20: BRIEFWECHSEL GOETHE-SCHILLER

26.10.1794 (p. 287)	34
28.2.1795 (p. 91)	66
22.4.1797 (p. 290)	334
26.4.1797 (p. 4)	341
28.4.1797 (p. 255)	342
12.8.1797 (p. 290)	390
25.11.1797 (p. 299)	454
23.12.1797 (p. 528)	472
10.2.1798 (pp. 20, 31, 281, 294)	522
28.2.1798 (p. 300)	541
5.5.1798 (pp. 4, 23, 25, 258-259)	573
12.5.1798 (p. 281)	579
19.12.1798 (p. 283)	666
19.6.1799 (pp. 8, 20, 186)	710
28.9.1800 (p. 131)	822
3.4.1801 (pp. 68, 298, 405, 483, 485, 580)	854
27.11.1803 (p. 263)	945
28.1.1804 (pp. 192, 283)	964

VOL. 21: BRIEFE DER JAHRE 1815-1832

An Friedrich Wilhelm Riemer, 29.8.1814 (pp. 449, 453)	16
An Karl v. Knebel, 9.11.1814 (p. 293)	35
An Zelter, 17.5.1815 (p. 291)	70
An Arthur Schopenhauer, 23.10.1815 (p. 288)	101
An Arthur Schopenhauer, 16.11.1815 (pp. 427, 429)	113
An Friedrich Ludwig Schultz, 11.3.1816 (pp. 130, 281)	145
An Wilhelm v. Humboldt, 1.9.1816 (pp. 192, 300)	176
An Sulpiz Boisserée, 27.9.1816 (p. 502)	180
An Johann Jakob v. Willemer, 6.10.1816 (pp. 14, 15, 92)	188
An Zelter, 7.11.1816 (p. 580)	191
An Zelter, 14.11.1816 (pp. 272, 317, 319, 323)	195
An die Erbgrössherzogin Maria Paulowna, 3.1.1817 (pp. 94, 176, 267, 324, 455, 462, 468, 479, 481, 482-483, 502, 530, 531, 532, 533-534, 535, 536, 538, 542, 545, 549-550, 563)	210
An Georg Sartorius, 20.7.1817 (pp. 93, 176, 351, 363)	236
An Georg Friedrich Creuzer, 1.10.1817 (p. 316)	242
An Karl v. Knebel, 13.10.1817 (pp. 47, 282-283)	243
An Karl Ernst Schubarth, 2.4.1818 (pp. 142, 149, 153, 174, 329, 586)	285
An Ottilie v. Goethe, 21.6.1818 (p. 291)	289
An Karl Ernst Schubarth, 21.4.1819 (pp. 191, 222, 305-306, 505)	328
An Zelter, 2.5.1820 (p. 282)	390

An Sulpiz Boisserée, 11.9.1820 (<i>pp.</i> 15, 94 185).....	411
An Hegel, 7.10.1820 (<i>pp.</i> 262, 448).....	420
An Karl Ernst Schubarth, 3.11.1820 (<i>p.</i> 289).....	422
An Karl v. Knebel, 14.2.1821 (<i>p.</i> 272).....	429
An Karl v. Knebel, 21.2.1821 (<i>pp.</i> 531, 533, 538).....	434
An Johann Diederich Gries, 20.5.1821 (<i>p.</i> 12 (<i>f.</i> 6)).....	444
An Hegel, Juni 1821 (<i>p.</i> 262).....	449
An Christian Gottfried Körner, 22.7.1821 (<i>pp.</i> 155, 184, 572, 587, 588).....	452
An Johann Heinrich Voss den Jüngeren, 22.7.1821 (<i>p.</i> 50).....	454
An Joseph Stanislaus Zauper, 7.9.1821 (<i>p.</i> 291).....	460
An Friedrich Ludwig Schultz, 28.11.1821 (<i>p.</i> 586).....	476
An Friedrich Ludwig Schultz, 27.6.1824 (<i>p.</i> 481).....	594
An August Wilhelm v. Schlegel, 15.12.1824 (<i>p.</i> 548).....	617
An Zelter, 6.6.1825 (<i>pp.</i> 314-315, 433, 448).....	632
An Zelter, 29.11.1825 (<i>p.</i> 300).....	654
An Karl Friedrich Naumann, 24.1.1826 (<i>p.</i> 281).....	674
An Karl Friedrich v. Reinhard, 12.5.1826 (<i>pp.</i> 178, 221, 332, 338, 342, 366, 372, 373, 378, 446, 496).....	685
An Johann Traugott Leberecht Danz, 17.6.1827 (<i>p.</i> 272).....	691
An Zelter, 11.10.1826 (<i>p.</i> 50).....	705
An Sulpiz Boisserée, 22.10.1826 (<i>p.</i> 39).....	710
An Zelter, 19.3.1827 (<i>pp.</i> 351, 470-471).....	728
An Zelter, 29.3.1827 (<i>pp.</i> 255, 509, 528).....	729
An Barthold Georg Niebuhr, 4.4.1827 (<i>pp.</i> 180, 351).....	738
An Hegel, 17.8.1827 (<i>p.</i> 262).....	751
An Karl Jakob Ludwig Iken, 27.9.1827 (<i>pp.</i> 125, 128, 130, 169).....	761
An Karl v. Knebel, 14.11.1827 (<i>p.</i> 262).....	774
An Thomas Carlyle, 14.3.1828 (<i>pp.</i> 12 (<i>f.</i> 6), 32, 77, 431, 439, 442, 490).....	787
An Friedrich August v. Beulwitz, 18.7.1828 (<i>pp.</i> 158, 179, 183, 204, 465, 505, 562, 572, 588).....	800
An Moritz Paul v. Brühl, 23.10.1828 (<i>pp.</i> 11, 12 (<i>f.</i> 6), 42, 176, 184, 207, 210, 231, 331, 412, 413-414, 418, 430, 477, 501, 512, 516, 559, 564, 569, 586).....	818
An Zelter, 30.10.1828 (<i>pp.</i> 11, 18, 76).....	820
An Zelter, 2.1.1829 (<i>pp.</i> 142, 163, 332, 432, 440, 474).....	823
An Zelter, 4.3.1829 (<i>p.</i> 474).....	841
An Ernst Heinrich Friedrich Meyer, 23.4.1829 (<i>pp.</i> 23, 207, 334, 368).....	849
An Karl Friedrich v. Reinhard, 18.6.1829 (<i>pp.</i> 232, 264, 352).....	854
An Friedrich Johann Rochlitz, 23.11.1829 (<i>pp.</i> 33, 63, 69, 70, 104, 107, 185, 292, 379, 471, 494).....	879
An Zelter, 16.12.1829 (<i>p.</i> 479).....	881
An Zelter, 25.12.1829 (<i>p.</i> 293).....	883
An Zelter, 31.12.1829 (<i>pp.</i> 148, 437).....	885
An Zelter, 29.1.1830 (<i>pp.</i> 174, 186, 337).....	887
An Zelter, 15.1.1830 (<i>p.</i> 288).....	891
An Zelter, 27.3.1830 (<i>pp.</i> 281, 285, 289).....	894
An August v. Goethe, 5.7.1830 (<i>p.</i> 39).....	918
An Antoine Leonard de Chézy, 9.10.1830 (<i>pp.</i> 12 (<i>f.</i> 6), 298).....	936
An Christian Gottfried Ehrenberg, 6.11.1830 (<i>p.</i> 51 (<i>f.</i> 15)).....	944
An Zelter, 9.11.1830 (<i>pp.</i> 276, 318).....	945
An Sulpiz Boisserée, 22.3.1831 (<i>p.</i> 280).....	975
An Zelter, 28.6.1831 (<i>pp.</i> 419-420, 420, 422).....	989
An Zelter, 8.7.1831 (<i>pp.</i> 68, 74, 91, 485).....	991
An Zelter, 13.8.1831 (<i>p.</i> 262).....	995
An Karl Friedrich v. Reinhard, 7.9.1831 (<i>pp.</i> 289, 379).....	1000
An Sulpiz Boisserée, 8.9.1831 (<i>p.</i> 289).....	1002
An Ludwig Friedrich Schultz, 18.9.1831 (<i>pp.</i> 263, 268, 324).....	1007

An Zelter, 31.10.1831 (p. 289)	1015
An Heinrich Wilhelm Ferdinand Wackenroder, 21.1.1832 (pp. 455 (f. 96), 535)	1028
An Zelter, 23.2.1832 (pp. 9, 46, 78, 197, 436, 505, 511, 516)	1035
An Wilhelm v. Humboldt, 17.3.1832 (pp. 54, 64, 71-72, 164, 335, 403, 404, 405, 418, 421, 477, 483, 559, 560, 562, 563, 585)	1041

VOL. 22: GOETHES GESPRÄCHE ERSTER TEIL

Dietmar, Juli 1786 (pp. 115, 272, 503)	152
Caroline Herder, 13.10.1788 (pp. 263-264)	176
Karl v. Knebel, 5.2.1789 (p. 139 (f. 34))	179
J. D. Falk, 17.7.1792 (pp. 276, 287)	195
J. G. Gruber, 1794 (p. 266)	210
K. A. Böttiger, Frühjahr 1796 (p. 264)	245
Jean Paul an Chr. Otto, Ende August 1798 (p. 258)	266
H. E. G. Paulus, 1800 (p. 267)	290
H. Schmidt an Goethe, März 1801 (pp. 94, 161, 186)	298
Riemer, Oktober/November 1803 (p. 199)	318
H. Voss, 26. 1.1804 (p. 546 (f. 107))	323
H. Voss, 8.2.1805 und folgende Tage (p. 323)	363
F. Weitze, Mitte August 1805 (pp. 268, 402)	379
Sophie v. Schardt, Anfang Dezember 1805/11.6.1806 (pp. 16, 79)	389
H. Luden, 19.8.1806 (pp. 100, 138, 297, 298, 300, 381, 418)	400
Riemer, 6.11.1806 (p. 302)	418
Riemer, November 1806 (pp. 263, 268)	421
Riemer, 23.11.1806 (p. 593)	423
Riemer, 11.12.1806 (pp. 575, 592)	429
Riemer, Ende des Jahres 1806 (pp. 422, 477)	433
Riemer, 1806 (pp. 55, 316)	433
Riemer, 3.2.1807 (p. 492)	436
Riemer, Juni 1807 (p. 16)	457
Christine Reinhard an ihre Mutter, Anfang Juli 1807 (p. 301)	460
K. F. Reinhard, 30.5/10.7.1807 (p. 4)	464
Riemer, 24.7.1807 (pp. 349, 434, 548)	467
Riemer, 2.8.1807 (pp. 45, 266, 267 (f. 76), 307, 323, 343)	469
Riemer, Januar 1808 (p. 581)	481
Riemer, 5.4.1808 (pp. 303, 316)	484
Riemer, 27.8.1808 (pp. 2, 420, 423, 424)	498
Riemer, 28.8.1808 (p. 299)	500
Riemer, 16.8.1808 (?) (pp. 481, 485)	517
F. v. Müller, 14.12.1808 (pp. 190, 303)	526
J. D. Falk, 28.2.1809 (pp. 256, 283)	538
Riemer, 5.3.1809 (pp. 422, 424)	543
Riemer (März 1809) (p. 266)	544
Riemer, 10.3.1809 (p. 322)	544
Wolf Graf Baudissin, 24.5.1809 (p. 311)	551
J. D. Falk, 14.6.1809 (p. 594)	554
Riemer, 9.7.1809 (p. 406)	561
Riemer, 18.8.1809 (p. 35)	567
H. Laube, 1809 (p. 280)	580
Riemer, 15.1.1810 (pp. 473, 503)	581
J. D. Falk, Februar 1810 (p. 270)	582
Riemer (Dezember 1810) (pp. 455 (f. 96), 467)	613

Henriette v. Knebel, 1805/1810 (zeitlich nicht näher bestimmbar)(pp. 466, 473, 500)	614
J. D. Falk, 1809 (pp. 269, 285)	616
S. Boisserée an seinen Bruder, 4.5.1811 (p. 287)	627
Riemer, 20.7.1811 (p. 290)	642
Riemer, 11.12.1811 (pp. 154, 178, 182, 332, 337, 338, 343, 368, 372, 373-374, 375)	650
Riemer, 29.12.1811 (pp. 401, 406, 560)	651
C. F. John, 2.5.1812 (p. 318)	653
J. D. Falk, 25.1.1813 (pp. 46, 49, 55, 57, 85, 94, 97, 98, 99, 108-109, 138, 286, 326, 327, 364, 371, 371-372, 373, 374, 398, 402, 405, 409, 496, 504, 554, 557, 560, 561, 562, 563, 565, 575, 585, 594)	672
Freiherr von Hess, 11./16.8.1813 (pp. 273, 286)	693
Nach Charlotte v. Stein, 11.11.1813 (pp. 473, 476)	700
H. Luden, 13.12.1813 (pp. 311, 578)	709
Riemer, 4.4.1814 (pp. 468, 472)	721
E. Grisebach, zeitlich nicht näher bestimmbar (p. 286)	743
H. Voss, 25.9./9.10.1814 (p. 257)	771
S. Boisserée, 2.8.1815 (pp. 8, 25, 266, 334)	795
S. Boisserée, 3.8.1815 (p. 288)	800
S. Boisserée, 15.9.1815 (pp. 569, 586)	833
S. Boisserée, 7.10.1815 (p. 310)	853
H. Voss, 1.4.1817 (p. 538)	871

VOL. 23: GOETHES GESPRÄCHE ZWEITER TEIL

V. Cousin, 20.10.1817 (pp. 324, 455 (f. 96))	14
Caroline Freifrau v. Egloffstein, 29.4.1818 (p. 305)	28
F. v. Müller, 29.4.1818 (pp. 154, 157, 159, 164, 168, 169, 209, 210, 221, 267, 330, 342-343, 378-379, 504, 561, 565, 569, 588, 590)	30
F. v. Müller, 28.3.1819 (pp. 304, 471, 494)	49
F. v. Müller, 24.4.1819 (p. 516)	52
J. Ch. Lobe, um Mitte April 1820 (p. 336)	70
J. Ch. Lobe, Juli 1820 (p. 298)	88
F. v. Müller, 20.2.1821 (p. 272)	121
F. v. Müller, 8.6.1821 (pp. 4, 263, 528)	126
H. Laube, zeitlich nicht näher bestimmbar (pp. 27, 281)	148
J. S. Grüner, 28.7.1821 (pp. 500, 502)	152
F. v. Müller, 3.2.1823 (p. 281)	245
F. v. Müller, 3.4.1823 (pp. 278, 581)	257
J. St. Zauper, zeitlich nicht näher bestimmbar (p. 199)	293
F. v. Müller, 24.9.1823 (p. 324)	299
F. v. Müller, 5.11.1823 (pp. 51, 52, 57, 63, 81, 95, 169)	314
F. v. Müller, 18.12.1823 (p. 259)	318
F. v. Müller, 20.1.1824 (p. 281)	321
F. v. Müller, 8.3.1824 (pp. 81, 446, 542, 548)	328
F. v. Müller, 6.6.1824 (p. 278)	347
F. v. Müller, 20.11.1824 (p. 299)	367
E. Förster, 13.11.1825 (pp. 68, 381)	414
F. v. Müller, 1.5.1826 (pp. 8, 51 (f. 15))	429
F. v. Müller, 17.5.1826 (p. 282)	431
Fürst v. Pückler, 14.9.1826 (pp. 51, 347, 560)	448
F. Grillparzer, 2.10.1826 (p. 581)	458
F. v. Müller, 20.6.1827 (pp. 413, 467, 470, 472, 474)	480
F. v. Müller, 16.7.1827 (pp. 262-263)	482

F. v. Müller, 23.8.1827 (pp. 237, 346, 358, 431, 568).....	484
E. Gans, 28.8.1827 (p. 263).....	490
G. Parthey, 28.8.1827 (pp. 258, 262, 267).....	491
F. v. Müller, 23.9.1827 (p. 363).....	514
Nach J. Stieler, Mai/Juni 1828 (p. 258).....	537
F. Förster, Mai 1829 (p. 98).....	584
A. E. Odyniec, 25.8.1829 (p. 315).....	624
Soret, 17.2.1830 (p. 294).....	665
F. v. Müller, 24.4.1830 (pp. 18, 279, 385 (also f. 94)).....	689
F. v. Müller, 7.5.1830 (pp. 407, 409, 593).....	692
A. E. Kozmian, 8.5.1830 (p. 314).....	692
Nach Felix Mendelssohn-Bartholdy, 1.6.1830 (p. 276).....	704
F. v. Müller, 6.6.1830 (p. 312).....	708
Riemer, 5.7.1831 (p. 438).....	758
Riemer, 19.10.1831 (p. 299).....	775
Aus den letzten Lebensjahren; zeitlich nicht näher bestimmbar:	
Graf Alexander Grigorjewisch Stroganoff, 1825/1830 (p. 280).....	780
K. v. Holtei, 1827/1831 (p. 256).....	795
J. D. Falk, undatiert (pp. 265, 307, 308, 463, 469, 557).....	813
Aufzeichnungen F. v. Müllers (pp. 47, 180, 280, 437, 526).....	824

VOL. 24: GOETHES GESPRÄCHE MIT ECKERMANN

Erster Teil: 1823-1827.....	7
18. September 1823 (pp. 53, 85, 88, 95, 289, 298, 483).....	46
14. November 1823 (p. 276).....	71
27. Januar 1824 (pp. 280, 281).....	82
24. Februar 1824 (p. 282).....	86
25. Februar 1824 (pp. 281, 282, 297, 467).....	89
26. Februar 1824 (pp. 275, 298, 419, 420).....	94
14. April 1824 (pp. 8, 29, 281).....	109
2. Mai 1824 (pp. 3, 143, 279, 561).....	113
9. November 1824 (p. 283).....	122
24. November 1824 (pp. 300, 313).....	124
3. Dezember 1824 (p. 258).....	126
10. Januar 1825 (pp. 290, 312).....	131
18. Januar 1825 (pp. 271, 276, 278, 291-292, 493).....	135
24. Februar 1825 (pp. 257, 313).....	145
20. April 1825 (pp. 46, 199, 281, 282, 327, 345, 349, 397, 434, 440, 441).....	150
12. Mai 1825 (pp. 20, 260 (f. 71), 400).....	157
15. Oktober 1825 (pp. 271, 278, 375, 471).....	162
25. Dezember 1825 (pp. 396, 431, 502, 532, 547).....	164
29. Januar 1826 (pp. 8, 273).....	170
16. Februar 1826 (p. 285).....	174
26. Juli 1826 (p. 257).....	179
11. Dezember 1826 (p. 185).....	185
13. Dezember 1826 (pp. 170, 197, 350, 433, 580, 587).....	186
20. Dezember 1826 (p. 288).....	188
4. Januar, 1827 (pp. 275, 297-298).....	196
12. Januar 1827 (pp. 18, 386).....	199
18. Januar 1827 (pp. 268, 275, 275-276, 290, 413, 418, 559, 560, 569).....	210
31. Januar 1827 (pp. 273, 312).....	227
1. Februar 1827 (pp. 163, 318, 333, 448).....	232

7. Februar 1827 (<i>pp.</i> 24, 272)	239
16. Februar 1827 (<i>p.</i> 279)	240
11. April 1827 (<i>pp.</i> 76, 138, 196, 267, 271, 275, 284, 291, 295)	240
5. Juli 1827 (<i>p.</i> 257)	252
18. Juli 1827 (<i>p.</i> 285)	263
21. Juli 1827 (<i>pp.</i> 285-286, 313)	264
23. Juli 1827 (<i>pp.</i> 273, 287)	265
Zweiter Teil: 1828-1832	271
11. September 1828 (<i>pp.</i> 21, 27, 276, 577)	276
20. Oktober 1828 (<i>p.</i> 257)	297
18. November 1828 (<i>p.</i> 9)	299
4. Februar 1829 (<i>pp.</i> 263, 290)	307
12. Februar 1829 (<i>pp.</i> 12 (<i>f.</i> 6), 118 (<i>f.</i> 28), 474)	312
13. Februar 1829 (<i>pp.</i> 364, 466, 491, 500)	314
17. Februar 1829 (<i>pp.</i> 263, 268, 324)	317
19. Februar 1829 (<i>pp.</i> 275, 288)	320
2. April 1829 (<i>p.</i> 24)	331
10. April 1829 (<i>pp.</i> 2, 9, 10, 44, 79, 141, 272, 383, 385, 446-447, 451)	354
12. April 1829 (<i>p.</i> 453)	363
15. April 1829 (<i>pp.</i> 163, 333, 334, 580)	370
1. September 1829 (<i>p.</i> 266)	370
20. Dezember 1829 (<i>p.</i> 289)	376
3. Januar 1830 (<i>p.</i> 296)	383
21. Februar 1830 (<i>pp.</i> 141 (<i>f.</i> 35), 196)	396
14. September 1830 (<i>p.</i> 428)	423
11. Februar 1831 (<i>p.</i> 274)	443
13. Februar 1831 (<i>pp.</i> 558, 572, 588)	445
14. Februar 1831 (<i>p.</i> 273)	449
17. Februar 1831 (<i>p.</i> 289)	451
23. Februar 1831 (<i>p.</i> 470)	462
24. Februar 1831 (<i>p.</i> 527)	463
26. Februar 1831 (<i>p.</i> 282)	464
2. März 1831 (<i>pp.</i> 471, 494)	469
6. März 1831 (<i>pp.</i> 19, 428)	470
8. März 1831 (<i>pp.</i> 299, 381, 382, 471, 494)	471
9. März 1831 (<i>p.</i> 287)	473
18. März 1831 (<i>p.</i> 288)	480
27. März 1831 (<i>p.</i> 273)	488
30. März 1831 (<i>p.</i> 288)	492
5. April 1831 (<i>p.</i> 453)	496
6. Juni 1831 (<i>p.</i> 289)	503
21. Dezember 1831 (<i>p.</i> 288)	505
März 1832 (<i>pp.</i> 165, 297, 578, 585)	508
Dritter Teil 1822-1832 (* = das Manuskript von Soret liegt zugrunde)	513
2. Januar 1824 (<i>p.</i> 291)	542
4. Januar 1824 (<i>p.</i> 323)	547
18. Mai 1824 (<i>p.</i> 257)	554
1. Mai 1825 (<i>p.</i> 27)	580
28. März 1827 (<i>pp.</i> 12 (<i>f.</i> 6), 262, 273, 276, 294, 301, 302)	601
1. April 1827 (<i>pp.</i> 12 (<i>f.</i> 6), 257, 290, 301, 558, 560)	612
18. April 1827 (<i>pp.</i> 55, 108, 143 (<i>f.</i> 37), 146 (<i>f.</i> 39), 275)	617
3. Mai 1827 (<i>pp.</i> 257, 312, 580)	626
6. Mai 1827 (<i>pp.</i> 69, 280, 290-291, 300, 482, 494, 528, 534, 538, 545)	633
7. Oktober 1827 (<i>p.</i> 295)	650

18. Oktober 1827 (p. 262).....	669
11. März 1828 (pp. 14, 70-71, 93, 94, 148, 176, 271, 272, 273, 313, 351, 403, 404, 437, 438, 483, 495, 563, 564, 569, 571, 572, 585).....	671
23. Oktober 1828 (p. 311).....	693
27. Januar 1830 (pp. 530, 531, 532, 536, 544, 545-546, 547)	710
3. Februar 1830* (pp. 257, 472-473)	713
14. Februar 1830* (pp. 297, 301)	716
14. März 1830 (pp. 69-70, 583, 586-587)	725
17. März 1830* (p. 131)	737
20. Oktober 1830* (pp. 63, 64, 134, 135, 136, 201, 203, 279, 384, 411, 439-440, 445, 583)	752
20. Juni 1831 (pp. 61, 62, 67, 75, 94, 99, 108, 110, 130, 137, 138, 152, 286).....	757
27. Juni 1831* (pp. 264, 283).....	759
17. Februar 1832 (pp. 9, 170, 350, 558, 405, 432, 560, 562)	766
11. März 1832 (pp. 272, 317, 318, 319-320, 323, 467, 474, 557, 575, 593).....	769

B. Quotations from other Editions and Sources

Goethes Gespräche ohne die Gespräche mit Eckermann. In Auswahl hrsg. v. Freiherrn v. Biedermann. Leipzig, 1929 (= Bied)

V. Cousin, 18.10.1817(p. 266)	266
J. S. Grüner, 1822 (?) (p. 27)	442
Soret, 17.2.1832, (pp. 260 (f. 71), 280)	661

Goethes Briefwechsel mit Zelter. Hrsg. v. W. Vesper. Berlin, 1914 (= Ves)

An Zelter, 17.7.1827 (p. 256)	221
-------------------------------------	-----

Goethe-Tagebücher. Ergänzungsband 2 zur Artemis- Gedenkausgabe. Hrsg. v. Peter Poener. Zürich und Stuttgart, 1964 (= Erg Bd)

Tagebuch, 14.12.1778 (pp. 39, 426, 430)	69
Tagebuch, 7.8.1779 (pp. 100, 213, 239, 357, 480)	85
Tagebuch der italienischen Reise, 11.9.1786 (pp. 505, 514).....	137
Tagebuch der italienischen Reise, 27.10.1786 (p. 402)	195
Tagebuch, 2.7.1799 (p. 217)	240
Tagebuch, 7.9.1807 (p. 322)	282
Tagebuch, 18.5.1810 (p. 312)	303
Tagebuch, 26.11.1826 (p. 323)	466

Tagebuch, 27.3.1829 (p. 422)	506
Tagebuch, 1.10.1830 (p. 278)	535
Tagebuch, 15.2.1831 (p. 302)	551
Tagebuch, 7.6.1831 (p. 314)	561

Veröffentlichung des Vereins für Hamburgische Geschichte. XV 2, 1964 (= HG)

Gespräch mit C. Voigt, 5.8.1806 (pp. 190, 303, 570)

Goethes Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe. Hrsg. v. E. v. d. Hellen. 40 Bände. Stuttgart und Berlin, 1902-1912 (= JA)

- 2 168: Epigrammatisch • Lebensregel (pp. 19, 51)
- 4 252: Maximen und Reflexionen 555 (pp. 462, 473)
- 7 154: Künstlers Apotheose / Meister (pp. 193, 442)
- 9 261: Nachspiel zu Ifflands Hagestolzen / Hofrat (pp. 221, 342, 519, 567)
- 27 135-136: Italienische Reise III, 23.10.1787 (p. 279)
- 33 263: Schriften zur Kunst • Weimarische Kunstaussstellung und Preisaufgaben · Nachricht an Künstler und Preisaufgabe (p. 316)
- 33 277: Schriften zur Kunst • Weimarische Kunstaussstellung und Preisaufgaben 1801 (pp. 154, 190, 335, 343, 576, 583)
- 35 21: Schriften zur Kunst • Skizzen zu Castis Fabelgedicht: Die redenden Tiere (p. 508)
- 36 9: Schriften zur Literatur • Über den Wert einiger Deutscher Dichter (p. 320)
- 36 76: Schriften zur Literatur • Gedanken über eine alte Aufschrift (p. 114)
- 37 220: Schriften zur Literatur • Geneigte Teilnahme an den Wanderjahren (pp. 170, 350, 506, 511, 515, 520, 562, 565, 571)
- 37 291: Schriften zur Literatur 2 • Über die Parodie (p. 312)
- 38 55: Schriften zur Literatur • Serbische Lieder übersetzt von Talvj (p. 192)
- 38 97: Schriften zur Literatur • Le Tasse von Duval (p. 190)
- 38 117-118: Schriften zur Literatur • Naturphilosophie (pp. 50, 109, 304, 361, 437, 507)
- 38 204: Schriften zur Literatur • Ferneres über Weltliteratur (p. 25)
- 39 12: Kristallisation und Vegetation (pp. 190-191, 304, 345, 570)
- 39 14: Kristallisation und Vegetation • Antwort (pp. 304, 547)
- 39 104: Maximen und Reflexionen (pp. 488, 564-565)
- 39 106: Maximen und Reflexionen (p. 359)
- 39 356: Schriften zur Naturwissenschaft • Vorbetrachtung (pp. 342, 347, 568, 590)
- 40 29: Geologische Probleme • Über die Bildung der Erde (p. 304)
- 40 39: Zur Geologie • Aphoristisch (pp. 379, 384)
- 40 40: Verhältnis zur Wissenschaft, besonders zur Geologie (pp. 26, 165, 303, 578)

Goethe-Briefe. Hrsg. v. Ph. Stein. Berlin, 1924 (= Stein)

- 3 168-169: An Charlotte v. Stein, 20.12.1786 (p. 281)
- 3 248: An Herzog Karl August, 25.1.1788 (pp. 207, 218)
- 3 280-281: An Herder, 4.9.1788 (pp. 6, 320)
- 3 290: An F. H. Jacobi, 31.10.1788 (p. 579)

- 4 121-122: An J. H. Meyer, 20.5.1796 (*p.* 434)
 4 125: An Helene Unger, 13.6.1796 (*p.* 282)
 4 128: An J. H. Meyer, 20.6.1796 (*p.* 465)
 4 272: An W. v. Humboldt, 16.7.1798 (*pp.* 4, 367)
 5 53: An J. L. Tieck, 17.12.1801 (Konzept)(*p.* 302)
 5 88: An Herzog Karl August, 28.9.1802 (*p.* 408)
 6 49: An Zelter, 22.6.1808 (*p.* 526)
 6 190: An Zelter, 18.3.1811 (*pp.* 23, 334)
 6 244: An Knebel, 25.3.1812 (*pp.* 134, 135, 136, 203, 204, 288)
 6 298: An Zelter, 15.1.1813 (*pp.* 93, 170, 569)
 6 348: In Schopenhauers Stammbuch, Mai 1814 (*pp.* 173, 185, 350)
 7 23: An H. K. Eichstädt, 10.3.1815 (*pp.* 157, 170, 185, 191, 570, 590)
 7 28: An K. L. v. Woltmann, März 1815 (*pp.* 50, 436)
 7 75: An Zelter, 29.10.1815 (*pp.* 55, 57, 68, 161, 207, 327, 342, 397, 440, 441)
 7 242: An J. F. Wachler, 24.10.1819 (*pp.* 218-219, 431)
 7 265: An J. H. Büchler, 14.6.1820 (*p.* 312)
 7 285: An C. F. v. Conta, September, 1820 (*p.* 217)
 8 104: An K. F. v. Reinhard, 26.12.1824 (*p.* 280)
 8 233: An Adele Schopenhauer, 16.11.1827 (*p.* 114)
 8 259: An S. Boisserée, 6.7.1828 (*p.* 385)
 8 297: An K. E. Schubarth, 10.5.1829 (*pp.* 46, 179, 210, 212, 280, 327, 514, 516)
 8 320: An Zelter, 1.11.1829 (*p.* 201)
 8 388: An Zelter, 20.8.1831 (*pp.* 31, 386)

**Goethes Werke. Weimarer Ausgabe. Hrsg. im Auftrag der
 Grossherzogin Sophie von Sachsen. 4 Abteilungen mit
 insgesamt 133 Bänden. Weimar, 1887-1919. (= WA)**

- II 7 93: Ideen zu einer Physiognomik der Gewächse von Alexander von Humboldt, Rezension (*p.* 362)
 II 5 II, 10: Vorstudien zur Farbenlehre • Das Auge (*pp.* 508, 512)
 IV 11 22: An J. H. Meyer, 8.2.1796 (*pp.* 15, 94, 185, 362)
 IV 19 433-434: An K. C. v. Leonhard, 12.10.1807 (*pp.* 28, 281)
 IV 22 379: An Th. J. Seebeck, 29.4.1812 (*pp.* 303, 382)
 IV 28 261: An Ch. L. F. Schultz, 24.9.1817 (*pp.* 346, 580)
 IV 49 250: An S. Boisserée, 25.2.1832 (*pp.* 222, 234)

Appendix III: Historical Justification of the Dissertation: The Place of Goethe's Philosophy within the Movement of German Idealism

As noted in the statement of the Dissertation's thesis (pp. lvi-lvii), justification for the Dissertation must be sought internally, in terms of the adequacy with which its thesis is defended, the totality of Goethe's statements on human existence and creative activity shown to entail a consistent whole or system of philosophy, where form and content coincide, and in terms of the method of the Dissertation, as deriving from its thesis (pp. li-lvi); historically, to the extent Goethe's philosophy represents an original working out of the tradition of Western philosophy generally and of German idealistic philosophy in particular; critically, in so far as previous histories of Western philosophy generally and German idealism in particular, as well as previous works on Goethe, have failed to grasp the wholeness of his thought and thus its place within the Western philosophical tradition; methodologically, in so far as previous works on Goethe have not grasped that wholeness, and in particular, that originality within the Western tradition, *owing to their method* — or conversely, in so far as the method of the Dissertation reveals itself to be alone capable of grasping that wholeness, as well as enabling establishment of the place of Goethe's philosophy in the history of philosophy; contemporaneously, in terms of the relevance of Goethe's philosophy to the present day.

The internal justification has hopefully been achieved for the reader in the body of the Dissertation itself. The Conclusion dealt in a general way with the possible relevance of Goethe's thought to the contemporary world. The historical, critical and methodological justifications remain now to be considered.

Appendix Three will now seek to determine the unique place of Goethe's philosophy within the German idealistic tradition, as represented by the philosophies of Kant, Fichte, Schelling and Hegel, after first differentiating the latter thinkers from each other on the basis of forty-two shared determinations of the form, method and content of the philosophical system. Those determinations, in and of themselves only abstractions from the fully developed thought of the thinkers involved, from other values, motives and intentions possibly reflected in the totality of their thinking, as well as from the extent to which the determinations of the system are in fact realized or even clearly formulated in their respective philosophies — nevertheless represent the primary elements, it will be argued, in terms of which their philosophies are themselves related to and differentiated from each other in constituting the movement or process of German idealism.

COMMON IDEALISTIC DETERMINATIONS OF THE WHOLE OR SYSTEM OF KNOWLEDGE, AS REPRESENTED BY THE THINKING OF KANT, FICHTE, SCHELLING AND HEGEL

FORM AND METHOD

For Kant, Fichte, Schelling and Hegel* a philosophical whole (Ganzes, Totalität), a system or science (Wissenschaft) of philosophy, is essentially, as stipulated in the statement of this Dissertation's thesis (p. xl), a coherent, intelligible, concrete

* Cited in the following are:

Immanuel Kant. Werke in Zehn Bänden, Wilhelm Weischedel, ed. Vols. I-X; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968 — i.e., with the exception of the *Kritik der reinen Vernunft*, where, as is customary, reference is made to the original A or B versions (B, when the text overlaps);

Fichtes Werke, Immanuel Hermann Fichte, ed. Vols. I-VIII: Berlin: Veit & Co., 1845-1846; vols. IX-XI, Bonn: Adolph-Markus, 1834-1835; Reprint. Berlin: Walter de Gruyter, 1971

F. W. J. Schellings Sämtliche Werke, K. F. A. Schelling, ed. 14 vols. in 2 divisions, I: vols. 1-10, II: vols. 1-4. Stuttgart: Cotta, 1856-1861. Cited separately are *Die Weltalter* (1st version, 1811): Manfred Schröter, ed. München: Biederstein, 1946 [set off from the other entries with the letters WA]. Reprinted in *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985; *Philosophie der Offenbarung* (Paulus text) cited according to Manfred Frank's edition. Frankfurt: Suhrkamp, 1977;

G. W. F. Hegel. Werke, Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, eds. Vols. 1-20. Frankfurt: Suhrkamp, 1971).

As an aid to the reader, the common idealistic determinations of the system are indicated successively in the left margin. For the same reason, consecutive numeration of this Appendix's footnotes begins with them.

(konkret) body or order (Ordnung) of knowledge, a necessary (notwendig), inwardly determined (innerlich bestimmt), complete (vollständig), or perfect (vollkommen) body of knowledge, in which that coherence, intelligibility, concreteness, order, necessity, inward determination, completeness or perfection derives from the fact that:

- 1) a) each particular moment (Moment) of the whole, each of the multiplicity (Mannigfaltigkeit, Vielheit) of its several parts (Teile), its members (Glieder) or phases (Stufen) — that is to say, particular instances of experience (Erfahrung) or knowledge contained in the whole, thoughts, notions (Begriffe), doctrines and so forth — serves to actualize, construct or determine the whole, make it concrete, has its particular place (Stelle) within the whole, cannot be deleted from the whole for it to remain a whole or for the remaining parts or members to continue to construct or determine a whole; the whole then comprising a determinate multiplicity or having a determinate range (Umfang, Feld) or extension (Ausbreitung, Ausdehnung), as containing these and only these parts or members; and in which, conversely: b) each particular part or member of the whole is itself coherent, intelligible, is itself concrete or itself known, only in terms of the whole and as only part or member of the whole, or in terms of its relation (Verhältnis, Beziehung, Zusammenhang, Verknüpfung) within the whole to the other parts or members, in this sense not only helping to determine or construct the whole, but being itself determined by the whole, having its necessity only in the whole, being controlled (beherrscht) or justified (gerechtfertigt) by the whole, having its purpose (Zweck) or goal (Ziel) realized only in terms of the whole.¹

¹ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: A xii, xiv, xx-xxi; B xxiii-xxiv, xxxviii, 25, 58, 74-76, 92, 110-111, 114-115; A 97-98, 115-116; B 169, 187-188, 194, 219-220, 262-263, 295, 314, 324-325, 327, 367, 379, 388-389, 394-395; A 351-354; B 435-436, 443-444, 452-457, 462-467, 472-477, 480-483, 490, 536-537, 549-552, 554-555, 559-560, 587-592, 595-596, 601, 604, 607-608, 611, 613-614, 620, 644, 646-647, 653-656, 671-673, 676, 679-690, 693-694, 706, 708, 710-711, 714-715, 860-863, 873-875

Prolegomena: V, pp. 171-172, 178-179, 192-193, 195-196, 198, 200-201, 210-212

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 66, 70, 72

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 113, 115, 121, 182-185, 212-215, 234-235, 238-243, 248-251

Logik: V, pp. 448, 490-492, 522, 571, 578-580

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft: VIII, pp. 18-19, 49-51

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 173, 176-177, 179-187, 191-192, 204-206, 214, 221-228, 232, 238-239, 242, 246-251, 258-259, 270-272, 275, 298, 417, 452, 484-486, 488-489, 524-527, 530-535

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 40, 42-43, 50-51, 57-59, 61

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 91-92, 102-104, 109-110, 113-115, 126-126, 130-131, 135-138, 143, 156, 158-159, 164, 168-169, 177, 199-200, 204-206, 212-213, 216-217,

- 2) For all four thinkers, in other words, the concrete, inwardly determined or necessary whole or system of philosophy consists of a multiplicity of parts or members

223, 261, 311

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 332-333, 383, 391

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 7, 10-12, 16-18, 20-22, 25, 30, 35, 37, 39, 50-51, 105-106, 108-110, 112-113, 121-122, 143-144, 153, 155

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 174, 177-178, 182, 239, 299

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 349, 353, 357, 384-387, 398, 407, 411

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 574-575, 653-655, 660, 665, 672, 683

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 18-19, 41, 77-78, 118, 129, 203, 208-209

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 1-8, 10, 20-23, 42, 46, 48, 52-54, 60, 68-70, 75, 82-85, 89-91, 96, 98, 102-104, 109, 112-120, 122, 172, 234-236, 252, 299, 364-365

Staatslehre (1813): IV, pp. 530, 550-552

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 341-343, 366-367

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 432, 445, 450, 454, 456-460, 463-464, 472, 509-512, 526, 538-543, 545

Bestimmung des Gelehrten (1794): VI, pp. 297-298, 306-308, 310-311

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 6, 8-12, 14, 62-63

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 35, 44-45, 48-49, 53-55, 60-63, 66-67, 72, 75-76, 78-79, 83-84, 102

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 124-125, 129, 138-139, 143, 165, 208-209, 225, 296-297, 349-350, 359-362, 367-369, 395

Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 7-10, 16-17, 20-21, 29-30, 37, 45, 47-48, 55, 63, 68, 72, 74-77

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 93, 101-102, 104-105, 113, 115, 121, 129-130, 132-134, 136, 142-144, 149-150, 156-157, 167, 170, 234-236, 239-240, 242, 245, 250-251, 259, 280-281, 283, 306, 308-309, 312-314

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 321-322, 335-337, 349, 364, 367-368, 387, 391-395, 403, 410-411, 419-420, 427, 430, 433-435, 438-439, 447-448, 457-459, 463-464, 476, 481-482, 490-491

SCHELLING:

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): I/1, pp. 90, 99

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 162-164, 176-177, 182, 192, 195, 207, 228

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 382-383, 386, 394-395, 398, 400, 408, 430

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 42, 46-48, 54-55

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 19-20

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 279, 284-285, 288, 297-299, 304, 309-310, 317, 325

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 331, 340, 353-354, 361-364, 373, 386-389, 398-399, 412, 421, 426-427, 450-455, 476-479, 484-485, 488, 492-496, 504-507, 514, 518, 522, 523, 553, 558-559, 570, 576, 578-580, 586, 600, 603-606, 612-20, 622-623, 625-626, 628, 631-633

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, pp. 109, 113, 121, 125-128, 130, 134-135, 140, 142-143

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 340-341, 344, 347, 362, 367-368, 374, 389-390, 392-393, 398, 401-402, 406-407, 410, 412-414, 416, 418

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 275, 348

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 359, 366-367, 370-372, 375-376, 379-382, 388-389, 393, 399, 418, 455, 486-487, 630-631, 687

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 22, 25-26, 29-30, 32-35, 41, 44-46, 50

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 93, 103, 130

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 150-151, 156-158, 161, 170-173, 178-182, 185, 187-193, 202-201, 204-206, 208-211, 217-219, 227-229, 269, 283, 299, 374, 376, 378-381, 383, 391-393, 396, 399, 402, 406-407, 433, 443, 476-479, 484, 486-487, 494-499, 415-518, 523, 526

Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, pp. 359-363, 371, 375-377

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, pp. 52, 57-61

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 142-143, 147-149, 151-152, 154, 157-158, 165, 167-168, 171, 174-176, 178-182

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 336, 411

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 421-425, 433, 435, 465

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 20-21, 26-29, 31-32, 36-37, 47-48, 50, 52, 62-66, 68, 74, 81, 88, 88-89, 92

forming a unity (Einheit), a unified multiplicity, where each part or member is a distinct (bestimmt), differing (verschieden) part or member of that multiplicity, yet nevertheless related to (bezogen auf, im Verhältnis zu, verknüpft, verbunden, zusammenhängend mit) all the other parts or members, either directly, or through the mediation (Vermittlung) of other parts or members — thus unified with them or in this respect identical (identisch, gleich, eins) to them (i.e., as belonging to or constituting a whole, despite their particular nature, their difference); and where not only the unity of the parts or members, as parts or members of the whole, but their difference, their concrete particular nature (Bestimmtheit, Besonderheit), and only thus their relations to each other, thereby also the range or the extension of the multiplicity that is included within the whole, or the whole itself as concrete (konkret), is determined according to or follows from the necessity of the whole.²

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 209, 212-213, 215, 231-236, 239-240, 243-244

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 114-115, 120

Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 5-7, 91, 209-211, 247

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 311, 321, 334, 411-412, 419, 562, 564-566

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 80, 87, 92, 104, 131-132, 145, 148-150, 153, 169

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 338-339, 351, 354-356

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 19, 42, 44-45, 50-52, 54-56, 58-60, 68-69, 73-74, 76, 78-80, 89-90, 94, 108-113, 116-117, 126, 138, 268-269, 271-272, 347, 350, 370-371, 373-374, 392, 413-414, 436, 515, 569-571, 576-577, 586, 600

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 102-104, 106-107, 114-116, 119, 139, 150-152, 165-169, 180-181, 184, 189, 196, 200, 207-209, 218-219, 254, 264, 269, 275, 305

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 22, 27, 30, 38, 46

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 33, 38, 46, 51-52, 54, 62, 76, 87-79, 227, 240, 264, 557-561, 576

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 17, 52, 57, 74-75, 94-95, 111, 113-114, 168, 218, 225, 389

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 76, 78-79, 147, 164-172, 218, 240, 252, 260-261, 269-270, 280, 282, 351-353, 426-427, 529-530, 540, 549, 556-557, 560-567, 569, 571-573

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, p. 86

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 60, 99, 128, 172-173, 176-177, 182, 267-269, 307-308, 311, 313-314, 368-372, 382, 389

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 21, 30, 32, 81, 110, 249, 537

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 14, 390, 393-394

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 73, 222

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 42-43, 147-149

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 64-65, 158, 151-153, 158, 190, 318, 391

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 205-206, 210

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 44, 46-47, 53-54, 62, 205, 249-250, 325

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 23, 42, 62, 64-65, 68, 71, 76, 84, 242, 360, 397, 400, 413

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 436, 440, 459-460

² KANT:

Kritik der reinen Vernunft: A xx; B xxiii, xlv, 90-92, 102-105, 110-111, 114-115, 129-161, 169; A 99-101, 104-119, 121-130, 177, 179, 181-182, 185-186, 194-197; B 201-202, 218, 220, 222-224, 234,

- 3) Or again, each of the particular parts or members of the whole is the condition (Bedingung) of the others, and the whole, the condition of all its parts or members, or

241, 262-264, 281-282, 296, 304, 306, 355, 359-366, 383-384, 432; A 398, 401-402, 404-405; B 433, 436, 596, 603-607, 610-611, 613-615, 629, 640-642, 644-648, 651, 653-654, 671-673, 675-676, 678-680, 686, 690, 692-693, 698-699, 701-703, 707-710, 713-714, 716, 720-722, 725-730, 750, 766, 826, 835, 842-847, 854, 860-861, 863, 866, 874

Prolegomena: V, pp. 171, 189, 191-192, 223-224, 238, 241

Logik: V, pp. 447-448, 464, 475, 571

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 16, 93

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 115, 214-215, 239, 241, 266

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft: VIII, pp. 12, 18

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 180-182, 185-187, 196, 200-201, 227-228, 248-253, 259-261, 265, 267, 269, 296-298, 308, 318, 322, 340, 344-345, 381, 417-418, 461, 474, 485, 489, 500, 524-527, 530-535, 542, 551, 584

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 38, 40-42, 47

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 110, 113-115, 166, 168-169, 177, 188, 199, 204-206, 214, 216-217, 223, 226, 274, 294-295

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 333, 383, 391, 410

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 454, 485

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 7, 9-12, 16-17, 19-25, 30, 32, 35-36, 39-40, 43-45, 47-49, 59, 61, 87, 89, 99-100, 106, 110, 112-113, 116, 124, 148, 150, 153, 155, 162

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 174, 177-178, 182, 225, 239, 299

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 349, 353, 357, 359, 368, 379-380, 384-386, 407

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 606, 609, 611-617, 622, 629, 637, 639-643, 646-647, 649, 654-655, 665, 676-677

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss (1810): II, pp. 696-697, 700, 703, 705-706

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 22-23, 25-26, 32, 37, 129

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 1-8, 10, 20-23, 42, 52-54, 59, 70, 75, 82-85, 89-91, 96, 98, 102-104, 106-107, 109, 113-120, 122, 131, 144, 151, 169, 172, 211, 234-236, 241, 252, 254, 299, 353, 364-365

Staatslehre (1813): IV, pp. 432, 441-442, 489-490, 493, 530, 551-552

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 343, 363, 366-368

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 407, 410, 432, 445-446, 450, 465, 493-494, 509-512, 526

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 4, 14, 142

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 5, 9, 35, 45, 48-49, 60-63, 66-67, 71-76, 83-84, 100, 102

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 109, 113, 125, 129, 142-143, 145, 159, 165, 174-175, 178, 205, 208-210, 214, 225-226, 229, 233, 258, 270-271, 296-297, 299, 309-310, 330, 349-351, 353-354, 372, 395

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 449, 452, 458-459, 496-497, 545-546, 548, 551-552, 562

Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 7-9, 12-15-17, 20-21, 24-25, 28-30, 37, 41, 45, 47-48, 55, 63, 68, 74-77, 82

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 93-96, 101-102, 104-105, 113-116, 129-134, 136, 141-143, 149-150, 156-157, 163, 167, 192-193, 218, 221, 232-236, 244-246, 250-251, 259, 280-281, 283, 303, 306-309, 311-314

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 317, 322-323, 336, 338-341, 349, 355-356, 364, 366-368, 387, 390-394, 401, 403, 409-411, 419-422, 427-428, 430, 433-434, 436-439, 441, 443, 447-449, 454, 457, 459, 463, 479, 481-482, 484, 486-487, 488, 490-491

SCHELLING:

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): I/1, pp. 90, 94-95, 99, 105, 107

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 54, 163, 177, 207-208, 216

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 367, 369, 371-373, 375, 380, 394-398, 401, 408, 413, 425, 427, 440

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 42-43, 46-48, 54

Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/3, pp. 271-272, 284, 309, 317

Ist eine Philosophie der Geschichte möglich? (1797, 1798): I/1, p. 468

Über Offenbarung und Volksunterricht (1798): I/1, p. 481

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 339, 349, 353-354, 362-366, 372-373, 386,

each is conditioned (bedingt) relative to the whole or to the whole's other parts or members. The whole itself then, as embracing precisely these parts or members, that is to say, as having this particular range or extension, or as including under its necessity these and only these parts or members in their interrelation, as representing the end purpose of each, as determining this multiplicity, is considered itself, relative

388-389, 391-395, 398-399, 412, 419, 426-427, 432-434, 443-444, 450-451, 467, 476, 478, 480, 484-485, 488, 492-496, 504, 514, 518, 520, 522-523, 526, 529, 540, 546-547, 558, 560-564, 567, 569-570, 579-580, 593-595, 598-599, 605-606, 612-620, 622, 625-626, 628, 631-632, 634

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, pp. 86-87

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, pp. 109, 113-118, 121, 135-137, 140, 142-143

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 340, 345-349, 354-355, 364, 367, 369, 374, 378, 380, 385, 387, 389-390, 392-395, 397-399, 401-402, 404-407, 409-420, 422-423

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, p. 348

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 359, 366-367, 370-371, 373-375, 378-381, 385-386, 388-389, 631, 687

Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807): I/7, p. 299

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 22-25, 29-30, 32-35, 43-46, 51-52, 60, 62-63

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 78, 86, 93, 104, 130

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 137, 140-143, 145-151, 153, 156-157, 163, 168, 172-177, 179, 182-185, 190-195, 201, 204-205, 207-209, 211-214, 217-218, 271-271, 278-279, 283, 299, 384, 391-392, 406-407, 456-457, 460-461, 476-479, 486-487, 491-492, 494-499, 510-511, 516-518, 521, 523, 526-528, 538-541, 550, 553, 555, 557, 562, 568-570, 573-575

Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, pp. 360, 363, 371, 375-377

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, pp. 52-53, 57-61, 64

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 140-142, 147-149, 151-152, 154, 157-159, 167-168, 171, 174-180, 182-184

Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 200-201, 204, 208, 212-213, 219-220, 230, 235, 239, 243

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 337, 362-364, 375, 389-390, 392, 394-395, 400, 404-409, 413-414

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, p. 9

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 421-425, 433

Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, p. 43

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 7, 26-29, 31-32, 36-37, 47, 62-66, 68, 74, 88-89, 92

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 209, 215, 221, 231, 234-235, 242-244

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 114-114, 216

Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 91, 235

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 564-567

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 10, 59-60, 77-79, 95, 109, 152

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 339, 351, 354-356

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 30-31, 60-61, 79-81, 89, 94, 98-100, 116-118, 124, 268-269, 374, 392, 413-415, 438-439, 478, 576-577, 586, 600

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 106, 112-115, 177, 185, 189, 198, 200, 218, 251, 264, 269, 305, 315

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 21-22, 27, 38, 45-47

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 58-59, 227, 576

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 17, 41-42, 52, 57, 68, 72, 74-75, 94-95, 114, 168, 218, 225, 240, 389

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 78, 164-172, 218, 252, 261-262, 269-270, 280, 287, 351-353, 426-427, 465, 527-530, 540-541, 556-557, 564-567, 571-573

to them, unconditioned (unbedingt). Furthermore, the individual part or member of the whole, while conditioned as only part or member, as having its necessity or intelligibility only within the whole, but as nevertheless belonging to the whole, serving to construct and determine it, as enjoying the necessity of the whole, is in this respect simultaneously conditioned and unconditioned.³

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 18, 59, 88, 99-100, 128, 153, 172-173, 176-177, 182, 191, 238-239, 243, 246-247, 267-269, 307, 311, 313-315, 368-373, 388

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 21, 81, 249, 537

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 22, 28, 32, 42, 189, 211-213, 227-230, 232, 240, 284-285, 377, 389-390

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 30, 73, 101

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 138, 147-149

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, p. 255

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 30, 39, 51, 63, 100, 145, 152-153, 312, 391

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 205-206, 210

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 43-44, 46-47, 52-54, 249-250, 325

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 23, 62, 68, 71, 163, 242, 244, 397, 400, 413

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 162, 353, 390, 435-436, 440, 455, 459-460

³ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: Avii, xx-xxi; B xx-xxi, 29-30, 38, 42-44, 49-52, 60, 66, 77-79, 84, 86-87, 91, 120-123, 125-126, 132, 137-138, 143, 148, 150; A 95-96, 105-107, 110-111, 113, 118, 121, 123, 125; B 171, 175, 178-179, 181, 183, 186-187, 193, 196-199, 207, 223, 232, 236, 238-239, 241, 244, 246-247, 256, 264-265, 267, 269, 270-271, 274, 276, 284, 286, 289, 300, 303-305; A 252; B 311, 316, 323-324, 332, 335, 340, 342-343, 347, 357, 360-363, 364-365, 367, 378-380, 382-385, 387-394, 398, 404-405, 412-413; A 353-354, 356, 363, 366, 396-398, 401, 403-405; B 432-436, 438-445, 447, 449, 461, 480-486, 490, 509-511, 515-517, 525-529, 533-534, 536-538, 540-552, 554, 556-560, 565-567, 572-573, 576-577, 579-595, 599, 606, 610-615, 620, 628, 631, 638, 644-645, 648-649, 652, 661-664, 666, 669, 671, 673, 693, 702-703, 710, 712, 722, 726, 779, 787, 828, 836, 838, 854, 856, 874

Prolegomena: V, pp. 159, 162-164, 172-173, 175-176, 188-189, 191, 193-194, 201, 203, 206, 210, 216, 218, 220, 222, 225, 229, 231, 234, 237, 240

Logik: V, pp. 457-458, 476-477, 506, 518, 526, 551-552, 558, 580

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 15, 18-19, 22, 26, 30, 36, 41, 46, 50-51, 56, 60, 63, 65, 68, 70-72, 74-76, 84-85, 90, 95-96, 99, 101-102

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 107-108, 116, 120-121, 125-128, 132, 135, 137-141, 143-145, 156, 162-163, 165, 170-172, 179-180, 182, 184, 187-188, 194-196, 199, 210, 214, 216, 218-219, 223, 226, 230-239, 241, 249-250, 252-253, 256-258, 260-265, 267, 271, 276-277, 279-280, 300

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 180, 186, 194, 201-203, 210, 219, 237, 244-245, 252, 254, 261, 265-266, 270-271, 288, 293, 295, 298, 310, 317, 320-322, 330, 346, 358, 361, 370, 381-385, 388-389, 411, 413, 450-451, 463, 481, 491, 498, 510-511, 513-517, 519-521, 551-555, 557-559, 561, 568, 570-571, 574-576, 578, 581, 588, 590, 595, 600-602, 605-607, 619

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 42-43, 47, 49-50, 57, 62, 69, 79

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 91, 95-96, 101-104, 106, 110, 115, 119, 124, 134-135, 148, 156, 184, 257, 262-263, 286

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 441, 446, 448

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, p. 458

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 56, 70, 79, 115, 124, 143-145, 148, 157, 160

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 359, 362

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 562, 571, 575-576, 580, 640-641, 644, 649, 654

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 29-31, 40-44, 95, 101, 121-123, 129

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 23-24, 28, 55-57, 76-78, 104, 122, 138, 149, 172, 216-218, 221, 225

- 4) Similarly, the particular parts or members of the whole, prior to or abstracted from their membership in the whole, conceived solely in terms of their particularity, their difference from each other or lack of unity with respect to the whole, conceived, in other words, apart from their relation to each other, or as not yet inwardly determined, not yet enjoying the intelligibility or order of the whole, as being merely con-

Staatslehre (1813): IV, pp. 390-391, 440, 442, 488, 570, 585-586, 600

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 21, 26, 30, 60, 77, 81, 85, 117, 132, 144 (Anm.), 148

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, p. 35

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 225, 253

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 113, 143, 146, 148, 218, 222-223, 280, 304, 307

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 411, 422, 455, 468-469, 473, 480-482, 485, 487-489, 491

SCHELLING:

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): I/1, pp. 90-101, 104-109, 111

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 163-170, 176-179, 213 (Anm.), 216, 218, 226-227, 229

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 394, 420, 425-427

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, p. 11

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 283-284, 299, 309

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 353, 360-363, 368, 383, 395, 409, 421, 431, 455, 465, 479, 497, 504, 506, 518-519, 523, 533, 538-539, 542, 545-546, 548, 550-551, 560-561, 563, 573-574, 576-577, 581, 600, 622, 626, 634

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, p. 91

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, p. 117-118, 120, 123

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 342-343, 349-350, 353, 398

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 268-269, 350

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, p. 374

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 21, 40

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 74, 87

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 147, 149-150, 152, 161-162, 186, 527, 555, 561

Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, p. 361

Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 199, 241

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 423-424

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, p. 231

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 92-93, 120

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, p. 296

Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850): II/1, pp. 576, 581

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 57, 65, 87-88

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, p. 337

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 114, 141, 157

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 24, 26-27, 29, 36, 47

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 30, 37

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 113-123, 168, 259-260, 263, 274, 284, 288, 353, 462-463, 540

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 62, 121-122, 137, 148, 165, 169, 177, 245, 287-288, 292-294

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 30, 32

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, p. 286

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, p. 21

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, p. 157

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 432-433

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 353, 359

ditioned (not yet simultaneously unconditioned, in their belonging to the whole), as, in short, not yet reflecting the concrete determination of the whole, its necessity — are abstract (abstrakt), accidental (zufällig) or outwardly determined (äusserlich bestimmt). Now the four thinkers we are considering differ, as will be seen, as to the extent or manner such abstract or accidental knowledge, in its abstraction from the whole or as only constituting an only possible whole, indeed represents real knowledge. But for all four that knowledge entails mere empirical knowledge, demands, as we have seen, its inclusion in the whole of knowledge, has its end purpose realized only there, and is only there ultimately intelligible. In itself, as body or multiplicity, it is only a patchwork (Stückwerk) or aggregate (Anhäufung, Aggregat). Conversely, however, the particular part or member of the whole of knowledge, as included in the whole, as reflecting the concrete determination of the whole or its necessity, but as retaining as well its particularity or difference from the other parts or members, is in this sense considered by all four thinkers to be simultaneously concrete and abstract, necessary and accidental, inwardly and outwardly determined, just as it is thought to be both conditioned and unconditioned.⁴

⁴ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B xiii, xxiii, 12, 67, 78, 92, 126, 140; A 111, 114, 122, 199, 219, 330, 334-335; B 443, 447, 480-488, 517, 558, 588-594, 612-615, 631, 637, 644, 647, 650, 653-655, 657, 661-663, 672, 704, 765, 846, 854, 860-861, 875

Prolegomena: V, pp. 171, 211, 226-227, 240

Logik: V, pp. 433-435, 488, 490-491

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 36, 39-41, 57, 60, 62, 76, 79

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 126-127, 133-134, 137, 179, 231, 244, 251, 261, 300

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 181, 187, 206, 219, 222, 245, 252, 258, 260, 265, 307, 389, 454, 469, 481, 489-491, 502, 512, 514, 519-521, 521-525, 527, 533, 542, 545-546, 574, 611

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, p. 42

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 142, 204

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, p. 460

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 21, 52-53, 67, 79, 82, 84, 109, 145, 147, 158

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 640, 674

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 74, 77

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 410, 510-512

Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 356, 363, 418

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 166, 372

Wissenschaftslehre (1813): X, p. 10

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 113, 132-133, 163, 213, 223, 226, 232-233, 240, 259, 267-268, 282-283, 285, 295, 302-303, 308-309

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 333, 343, 394-395, 407, 410, 419, 421, 423, 474, 478-479

SCHELLING:

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 368-369,

- 5) Or again, given parts or members of the whole, prior to or abstracted from their inclusion within the whole, as particular or differing from the others, as conditioned, accidental, outwardly determined and so forth, are as such limited (*beschränkt, begrenzt, gebunden*), the whole or system of knowledge embracing these parts being then unlimited (*unbeschränkt, unbegrenzt, ungebunden*). Once more, however, par-

379-380, 382, 392

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, p. 47

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, p. 287

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 391, 395, 403, 404, 417, 425, 457-458, 463, 469, 482, 489, 493, 525, 562-563, 573-574

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 353, 374, 415

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 21, 26

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 82, 87

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 146, 193, 371-373, 378-379, 381-383, 402, 467, 529, 531, 537-541, 555

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 141, 143, 183

Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 205-206, 219-220, 224, 226, 228, 241

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, p. 210

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 97, 102-103

Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 5, 191, 217

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 324, 331, 363, 466

Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850): II/1, pp. 575-576, 584

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 60, 66-67, 69, 76, 79, 147-148, 153, 160, 165, 171

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 337-338, 343-350

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 90, 128

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 104, 108, 117-118, 130, 147, 151, 154, 164, 166-173, 177-180, 188-189

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 22, 31, 36, 45-46

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 33, 36, 38, 55-57, 80, 105, 107, 580, 582, 584

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 16-17, 30-31, 55, 72, 75, 94-95, 172-173, 389

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 78, 169, 260-263, 275-277, 283-285, 288, 297-298, 353, 405, 439-440, 446, 457, 460-461, 463, 487, 497-498, 504-505, 511-513, 515-516, 524-525, 527, 534, 540-541, 550, 553, 555-557, 560, 564, 566, 569, 571-572

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 27, 29-30, 32, 43, 57, 83

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 17-18, 24, 48-49, 52, 56-57, 60-62, 76-77, 98-100, 102, 105-107, 110-111, 122, 128, 164, 168-169, 176-179, 187, 200, 207, 210-211, 236-238, 246-247, 258-259, 274-276, 280, 282, 284-286, 303, 307-308, 313-314, 324-325, 334-335, 368-369, 371-373, 379-380, 384-385, 389, 391

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 22, 27

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 12, 30-31, 42, 170-171, 204-207, 211, 213, 228-230, 233, 236, 244, 284, 362, 389-390, 393-394

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 64, 222, 306, 526

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 100-101, 131-132

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, p. 243

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 60, 131, 150-151, 154-155, 176, 181, 186, 190, 272, 312, 391

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 33-34, 334, 339-341

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 43-44, 52-53, 98, 100-101, 325

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 23, 76, 163, 229, 237, 318, 360, 592

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 57, 78, 250, 274, 329, 359

ticular limited parts or members of the whole, as included in the whole, are simultaneously in this sense also unlimited.⁵

⁵ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: A viii-xiv, xxiv, xxvi, B xx, xxiv-xxv, 6, 43, 47-48, 56, 72, 87-88, 121, 148, 166-167, 170, 180, 186-188, 266, 272, 294, 297, 300, 303; A 251; B 310-311, 335, 343-346, 365, 367, 383-385, 421, 423-426; A 367, 393; B 435-436, 446, 454-457, 490, 515, 525, 528, 537, 540-541, 543-544, 577, 590-591, 593, 597-598, 603-608, 610, 613-615, 620, 632, 653, 665, 668-670, 672, 699, 702-703, 730, 754, 786, 789-790, 809, 822-825, 856, 858, 884

Prolegomena: V, pp. 157, 175-176, 181, 183, 185-186, 194, 198, 204, 214, 225, 227-229, 232, 236-240

Logik: V, pp. 522, 526

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 12, 18, 22, 40, 46, 50-51, 63, 67, 70-72, 85, 88, 96, 100-101

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 116, 120, 146, 172, 175, 199, 201, 210, 236, 251-252, 260-261, 263, 271, 275, 279, 281, 300

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 182, 186-187, 220, 237-238, 246-248, 262, 289, 296, 301-302, 311, 329-330, 334-336, 341, 343-344, 347, 365-366, 389, 429, 474, 495, 502, 504, 510, 513-514, 516-517, 528, 532, 534, 537, 550, 588, 604, 606

FICHTE:

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 108, 110, 125-126, 136, 140-141, 144, 156, 158-160, 164-165, 178, 184-187, 213-214, 235, 238, 247, 255-259, 266, 278-280, 292

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 345-347, 353-354, 366, 370, 384

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 67, 109, 112, 116, 118, 121-122

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 183, 185, 194-195, 229, 234, 302

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 551-552, 554, 566, 568, 576, 587-588, 591, 609, 612, 614

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 17-18, 20, 24, 43-44, 52, 66, 77, 92, 101, 121-123

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 21, 26, 85

Über das Verhältniß der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 228-230, 238, 253, 261-262

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, p. 428

Wissenschaftslehre (1804): X, p. 152

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 411, 421, 454, 462-464, 468-476, 478, 482, 485-486

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 192, 202, 230, 232

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 380-382, 384, 386, 400, 410-411

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, p. 20

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, p. 283

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 370, 374-375, 379-387, 389-390, 395, 398-399, 403-410, 414, 416-417, 419-426, 432, 437, 439-440, 450-451, 455, 458, 460, 463-464, 469, 481-485, 487, 490, 492, 494-495, 512, 525, 543-550, 554, 560-561, 578, 628, 632-633

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, p. 86

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, pp. 131, 141

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 353, 362, 382

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 272, 275

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 376, 393-394

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 21, 36

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 83, 100

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 153-154, 187, 520-521, 530-531, 537-538

Über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, p. 377

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, p. 143

Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, p. 200

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, p. 411

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, p. 48

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 224-225, 242-243

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 101, 103, 114-115, 120

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 296, 360

- 6) Further, the part or member prior to or abstracted from the whole is finite (endlich); the whole, as consisting of a necessarily or inwardly determined unified multiplicity of finite parts or members, as unconditioned, unlimited, etc., is infinite (unendlich). And the finite part or member, as nevertheless belonging to the whole, it itself then in this regard itself infinite, or simultaneously finite and infinite.⁶

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 63-64, 102, 106, 146

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 180-181, 200

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 20-21, 24-28, 36, 45-46

Phänomenologie des Geistes: 3, p. 74

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 28, 39

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 262, 281, 285, 457, 465, 497

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 57, 64, 75

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 91, 95-96, 144, 172, 388

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 31, 36-37, 229-230, 233

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 129, 149

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 168-170, 177, 179, 195

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, p. 339

⁶ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B 47-48, 445, 455-457, 460, 511, 514-517, 531-534, 538, 540-543, 548, 550-554, 581-584, 638, 650, 669, 684, 689, 708, 712-713, 728

Prolegomena: V, pp. 211, 214, 227

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, p. 48

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 143, 159, 163, 201, 227-228, 252-254, 259-260, 300

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft: VIII, pp. 52-53, 56, 73

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 180, 186, 221, 336, 340-342, 346, 502, 518, 614

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 59 (Anm.), 65-66

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 115, 144, 156, 184-187, 213-214, 217, 235, 255-259, 261, 267-270, 277-280, 286, 292

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 333, 354, 366

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 21, 70, 73, 89-90, 109, 111, 122, 124, 148-149, 151, 154

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 173, 228, 261, 287-289, 296, 302, 304

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 551, 571-572, 576, 587, 648, 654-655, 661, 673-678, 685

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (1810): II, pp. 700, 702, 707

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 17, 24, 28, 30-31, 44, 60

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 52, 57-58, 64, 66, 90, 99, 149-151, 211, 227, 228

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 403, 405, 407, 439, 445, 456, 459, 463-465, 471, 510-512, 516, 525, 532, 538, 541

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 224-225, 227-230, 336

Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 9, 68

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 335-336, 368, 393, 410, 454, 461, 463-464, 471, 475, 478-479, 481-483, 486-488, 490-491

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 179, 192, 195, 200-202, 232, 235, 242

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 367, 380-382, 384-385, 387, 395-396, 431-432, 440, 452

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 11, 36, 46

Über Offenbarung und Volksunterricht (1798): I/1, p. 481

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 14-16

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 279, 285, 288-290, 299-300, 310

- 7) More particularly then, the whole or system of knowledge is for Kant, Fichte, Schelling (for the latter two, at least until their late periods) and Hegel logically organized and developed. Or the intelligibility of the whole, its necessity or inward de-

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 333, 380, 382-386, 393-394, 398-399, 404-405, 427, 431-432, 436-437, 439, 443, 479-482, 485, 485, 487, 489-490, 505, 547, 558-561, 577-578, 592, 599-600, 602-603, 613-615, 619-620, 623, 626-627, 632

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 139, 285, 290-291, 306

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, pp. 117-120, 122-123, 129-131, 133, 135-138, 140-141

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 340, 343, 346-348, 355, 358-359, 362, 367, 370-371, 376, 381-383, 385-388, 390, 392-393, 398, 405, 407-408, 410-411, 414-423

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 267-269, 272-273

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 367, 369-371, 373-378, 385-386, 388, 629

Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807): I/7, p. 300

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 21, 24, 26, 30-31, 34-36, 41-42, 51-53, 60

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 74, 76, 78, 82, 85-86, 100-102, 104, 112-114, 130

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 140-145, 147, 151, 154, 156, 158-161, 165, 168, 170, 173-174, 176-177, 179-185, 187-191, 194-198, 200-208, 211-220, 231-232, 270-271, 278-279, 372-373, 382-384, 386, 391-392, 410, 431, 433-434, 458-460, 464, 478-479, 481-482, 494-497, 503, 505-506, 509-512, 514-515, 517-523, 525, 527-528, 531-532, 534-537, 540, 542, 545, 552-553, 561-562, 570, 574

Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, pp. 360-361, 365, 368, 370, 378

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, pp. 57-59, 63-64

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 142-144, 147-149, 153, 157, 162-164, 168-170, 173-176, 178-184

Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 199-201, 208, 213, 219-220, 225, 230-231, 235, 238-241, 243

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, p. 473

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 7, 74, 77-81, 87

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 217, 218-219, 222, 244-245, 248

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 102-103, 114

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 62-66, 74-76, 106, 131, 161, 164-165

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 339, 342, 344, 347, 349, 351, 355

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 42-43, 51, 56-57, 65, 73-74

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 100-102, 105, 115, 117, 163-164, 192, 200, 274-275, 311

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 20-22, 24-28, 33, 46-47

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 133-134

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 28, 92, 172-173

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 261, 269, 274, 288, 353, 457, 468-469, 496-501, 511, 540, 550, 560, 571

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, p. 25

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 16, 24, 86-87, 90-91, 93-95, 106, 121-122, 131, 144, 146, 148, 155, 163-167, 172-173, 181, 198-203, 219, 229, 241, 266, 306-307, 318, 360, 368, 370-374, 380, 385, 390, 393

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 21, 26, 469, 494

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 9, 16, 34-37, 166-167, 230, 232-233, 354, 377-380, 393-394

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 306, 524

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 129-131, 149, 152

Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, p. 18

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, pp. 242-243

termination, the whole as unified multiplicity of particular, differing parts or members, or as unconditioned, unlimited, infinite totality of a plurality of related conditioned, limited or finite members (as well as then the intelligibility of each of these parts or members, their necessity or inward determination, their unconditioned, unlimited or infinite nature, as belonging nevertheless to the whole), and in particular, the concreteness of the whole and the concrete determination of each of its parts or members — all reflect a logical structure and development or presentation (Entwicklung, Konkretwerden, Ableitung, Ausführung). For each particular part or member of the whole (das Einzelne, das Konkrete) evidences, and is developed or presented as evidencing, logical unity or identity (Einheit, Identität; Homogenität, Gleichartigkeit (Kant)) with other parts or members of the whole, as belonging to and simultaneously constituting a given more general (allgemeine) or more particular (besondere) class or category of the whole (Art, Gattung, Stufe, Phase, Moment, Kategorie); logical difference (Verschiedenheit, Differenz, Nicht-Identität, Varietät, Gegensatz, Entgegensetzung, Negation) with those and still other parts or members of the whole, as not belonging to and not constituting the same or a less general class or category; and thus logical relationship (Verhältnis, Beziehung, Zusammenhang, Verknüpfung, Synthese; Affinität, Kontinuität (Kant)) with all the other parts or members of the whole. Not only are upon this basis the meanings of particular terms defined, the sense of given notions (Begriffe) determined, given principles (Prinzipien) established and pursued in their ramification throughout the whole, etc., but the whole's structural divisions and subdivisions, the more general topics and questions it deals with, determined. For these divisions and subdivisions, topics and questions are themselves parts or members of the whole, its more general or more particular formal parts or members. And while they make possible the definition of terms, determination of the system's notions, establishment of its central

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 28, 53, 63, 87, 145, 154, 157, 168-171, 178-181, 183, 190, 192, 195-196, 272, 309-311

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 33-34, 205-206

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, p. 24

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 75, 337, 359-360

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 162, 187, 353, 435

principles, they themselves are determined only as those terms are defined, those notions determined, the system's principles established. Or, in other words, form and content are in this way inextricably related, reciprocally condition (bedingen) each other, in the logical organization and development of the whole, from the whole's most general (allgemeine) formal and thematic parts or members to its more particular (besondere) ones.⁷

⁷ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: A xx; B viii-ix, 77-79, 83-88, 90-91, 102-103, 109-110, 114-115, 193, 298, 349-354, 364, 391-391, 397-398; A 396-397; B 432-433, 449-450, 452-457, 462-467, 472-477, 480-483, 509-510, 514, 525, 527-528, 534-535, 556, 601, 604-607, 642-643, 674, 676-678, 680-681, 682-690, 697-698, 731-732, 805, 861, 866, 873-875, 877

Prolegomena: V, pp. 199, 201, 210-212, 222, 224, 228, 238, 241-242

Logik: V, pp. 434-437, 465-469, 474-481, 485-493, 496-497, 499-501, 523-534, 571-581

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 11, 92

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 121, 234-235, 238-239, 241-243

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft: VIII, pp. 17-18

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 173, 191-193, 227-228, 258-259, 442-447, 498-503

Logik: V, pp. 434-437, 465-469, 474-481, 485-493, 496-497, 499-501, 523-534, 571-581

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, p. 11

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 173, 191-193, 227-228

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 32, 39, 41-42, 48-51, 66-69, 79-80

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 99, 103-105, 109-115, 118-119, 123-124, 131, 143-144, 204-206, 222, 226

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 332-334

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, p. 446

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, p. 454

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 10-12, 21-22, 30, 89, 160

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 349, 354-355, 362, 367-368, 379, 384-385, 411

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, p. 568

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 14-15

Staatslehre (1813): IV, pp. 530, 536

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 341-347, 360-362, 370

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 417, 422-423, 448-449, 459-460, 472, 507, 540-542

Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, p. 356

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 35, 53-57, 60-63, 66-68, 72, 74-75, 81, 95, 100-101

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 106-107, 109, 113, 116-117, 119, 121-122, 124-125, 127, 129, 131-132, 135-139, 143, 145, 165-167, 172-175, 188, 203, 205, 207, 212-213, 222-223, 225-226, 325, 330, 365-368, 372, 392-393

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 403-404, 416, 447, 449, 457-458, 484, 496, 565, 567-569

Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 10, 37, 59-60, 62-63, 69, 72, 74-77, 78, 82, 85-86

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 113-116, 118, 128-131, 136, 138-139, 141-143, 146, 148-150, 152, 156-157, 168, 170-175, 187, 194-195, 207, 209, 211, 213, 218, 224, 226, 234, 244-245, 249, 251, 256-257, 259-260, 289-290, 303, 305-307, 311-312, 314

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 321-323, 363-367, 419-420, 422, 436, 448, 454-455, 473-474

SCHELLING:

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): I/1, pp. 89-101, 104-110

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 181, 184, 206-208, 218-229, 233 (Anm.)

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 369-370, 372, 382-383, 386, 394-395, 403, 408, 425-429

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 13-14, 39, 43

Über Offenbarung und Volksunterricht (1798): I/1, p. 481

To be sure, the four thinkers differ, as will be seen in the following, as to the extent all parts or members of the system of knowledge, from the most general ones to the most particular ones, are in fact logically organized and then logically developed

-
- Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799): I/3, pp. 19-20
System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 331, 340, 346, 359-362, 372-373, 381, 388-389, 394, 396-399, 412, 420, 426, 432-434, 484-485, 492, 494, 496-497, 506, 513-514, 626
Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, pp. 89-90
Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 347, 362, 397-399, 407-410
Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, p. 267, 269-270
Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, p. 418
Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 23-24
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 518, 520-529
Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, p. 52
Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 142, 154
Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 218-219
Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 421-425
Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 3, 5-6, 28
Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 209, 212-216, 234-235, 238-240, 244
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 97-98, 100, 108, 114, 120
Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 5, 66, 210, 216-217, 220-221, 223
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 265, 296, 298-299, 321, 323-325, 327-331, 333-335, 337-338, 365, 376, 437-438
Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 35, 51, 61, 64-66, 73, 79, 83-85, 88-89, 94-95, 101-102, 101, 107, 111, 125, 131
Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 138, 672
Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 99-101, 109, 112-114, 116-119, 126-127, 130, 141, 143, 147-148, 153, 165, 168-169, 178, 254
HEGEL:
Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, p. 38
Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 23-25, 28, 36, 39, 46, 51, 54-55, 57, 61-62, 78, 160, 228-229, 543, 576, 582-583
Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 16-17, 27-29, 49-52, 56-57, 67-68, 111, 225
Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 246, 251-252, 255, 258-265, 267, 269-271, 273-281, 287-288, 296-298, 400-405, 426-427, 457, 462-469, 515-516, 520, 523-524, 527, 529-530, 534, 540-541, 550-553, 555-557, 560-570, 572
Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 12-13, 27, 31, 56-57, 84-85, 88
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 14-15, 55, 63-64, 67-68, 70, 81, 84-85, 87-88, 105, 114, 117, 120, 128, 168, 172-177, 181-182, 187, 191, 204, 238-239, 243, 246-247, 264-266, 307-309-311, 313-315, 318, 321-322, 330-334, 339, 341-344, 346-347, 367-368, 370-372, 379-383, 388-393
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 18-21, 24, 30, 32, 37, 81, 290
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 14, 28, 35, 38, 212, 285-287, 378-380, 393
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 41, 86, 104
Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 26, 39-40, 100-101, 138, 147, 150
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 30, 32-34, 64-65, 87-88, 150-153, 158-159, 186-187, 190-191, 306-307, 310-311, 339
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 159, 198, 202-202, 204, 210, 214, 340
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 38-39, 42-47, 52-54, 56, 158
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 62, 64-65, 68, 242, 244, 297, 360, 397, 444
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 92, 172, 187, 266, 385, 435-436, 440, 454

or presented in their respective systems (and the late Fichte and late Schelling seeming to depart from this otherwise common determination of the whole entirely). But the ideal of a complete logical determination of the whole embracing both its form as well as its content, both the whole's organization and its development, remains common to all their system conceptions (excepting again, perhaps, that of the late Fichte and Schelling).

- 8) In any case, the ideal of a logical organization and development of the whole embracing both form and content means that the whole or system of knowledge will have (when that ideal is realized) or tend to have (when it is only approached) a triadic nature, both with respect to the whole's form as well as its content, and then with respect to the actual development or presentation of both, and whether or not this triadic quality is explicitly set forth or is only implicit. For the given concrete part or member of the whole (*das Einzelne*, *das Konkrete*), from the most general part or member (*das Allgemeine*) to the most particular part or member (*das Besondere*), will all be determined or tend to be determined according to the categories of unity/identity, difference and relation (or thesis, antithesis and synthesis).⁸

⁸ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B75-76, 95, 97-101, 104, 106, 110-111, 114-115; A 97-98, 115; B 169, 177, 183, 194, 219-220, 224-264, 262-263, 264, 361, 379-380, 390-392, 397-398, 403; A 397; B 432-433, 444, 508, 605, 614-618, 685-686, 699, 730, 789, 814-818, 826-828, 833, 850, 881-884

Logik: V, pp. 494, 524-525, 532-537, 539, 545-546, 551-554

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 17, 69-70

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 185, 264-266

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft: VIII, pp. 45, 82; 1: 106, 2: 109, 3: 110

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 179, 182-184, 197, 202-203, 224-225, 390-391, 422, 450-452, 571, 604, 606

FICHTE:

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, A: pp. 91-123 (1, 91-101; 2, 101-105; 3, 105-123); B: pp. 123-246; C: 246-328; see in particular, 109-115, 123, 125, 143, 205-206, 226, 237-239

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 337, 345-346, 357-358, 367-368, 391

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 17-19, 22, 24, 34, 29, 39-40, 44-45, 50-51, 59, 87, 89, 102, 112, 122, 140, 150-151, 158, 162

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 180, 225

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 549, 561, 588-589, 592-593, 611-612, 621, 628, 646-647, 655, 660, 665, 672, 683

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (1810): II, pp. 706, 708

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 11; A: 17-56; B: 56-91; C: 92-110 (92-110; 111, 136; 137-149)

- 9) One further important general characteristic of the whole or system of knowledge common to the thinking of Kant, Fichte, Schelling and Hegel is closely related in particular to the asserted logical organization of the whole — namely, that the system of knowledge either is explicitly asserted itself to have life (*Leben*), or at least

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. A: 13-62; B: 63-156 ; C: 157-365 (1, 157-205; 2, 206-253; 3, 254-365); in particular, pp. 1, 42, 52-54, 69-70, 102-104, 106-107, 216, 218, 252

Staatslehre (1813): IV, pp. 550-552, 569-570

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, p. 71

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 270-271, 318, 330-331, 367-368

Wissenschaftslehre (1813): X, p. 48

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 101-102, 121, 312-313

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 340-341; I: 347-349; II: 350-368; III: 369-492 (A: 369-387; B: 387-400; C: 400-492); see in addition, pp. 427, 448, 455

System der Rechtslehre (1812): X, I: pp. 496-518; II: pp. 518-606 (A: 518-524; B: 524-528; C: 528-606); III: pp. 606-652

SCHELLING:

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): I/1, p. 105

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 221-227

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 407-408, 425-426

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 7, 10

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 307-310, 315-317, 321, 323

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 339-634: I: pp. 388-531 (A: 399-450 [399-411; 411-426; 427-450]; B: 454-504 [462-466; 467-488; 488-502]; C: 505-531 [511-516; 516-523; 523-527]); II: pp. 532-606 (A: 532-540; B: 540-557; C: 557-606); III: pp. 607-629 (A: 612, 619; B: 619-624; C: 624-629); see in particular then, pp. 348, 393, 398-399, 412, 417, 419, 421-422, 426, 432-433, 435, 440, 444, 448-453, 457-458, 467, 476-479, 496, 504, 514-515, 521-522, 558, 579, 586, 600, 603-604, 612, 620

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, pp. 92, 101

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, pp. 108, 134-137, 140

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 340, 390, 414

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 373-736: I: 373-487 (A: 377-387; B: 388-457; C: 458-487); II: 488-736 (A: 488-630 (488-506; 506-569; 569-736 [572-599; 599-602; 602-628]); B: 630-736 (630-633; 633-639; 639-736)); see in particular , pp. 371, 379-386, 407, 410-411, 430-431, 458, 480, 486-487, 491, 495-496, 499, 505-507, 514-515, 519, 529, 539-541, 543, 569-572, 590-591, 609, 626, 629, 639, 645-646, 693

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 23-24, 30-31, 44-46

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, p. 103

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 137-576: I: 137-214 (A: 148-168; B: 168-199 (168-179; 179-199 [179-192; 192-196; 197-199]); C: 199-214); II: 215-576 (A: 215-277 (215-219; 219-277); B: 278-494 (282-319 [282-286; 286-319 (286-298 (286-291; 292-292; 292-298; 298-319)); 319-371 [319-322; 322-354 (332; 332-340; 340-354); 354-371 (354-355; 355-364; 364-371)]; 371-494 [371-392; 392-494 (392-397; 397-400 (397-398; 398-399; 399-400); 400-494 (400-418; 418-430; 430-494)]; C: 495-576 (495-537 [495-499; 499-509; 509-537 (518-525; 525-526; 526-532)]; 537-569 [537-546; 546-568; 568-569]; 569-576 [569-570; 570-573; 573-576]); in particular, pp. 210-211, 227-229, 269, 284-285, 341, 345, 379, 396-397, 399, 404-405, 414, 416, 422, 430, 443, 492-493, 499, 515-521, 523-527, 575

Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, pp. 359-360, 371

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 141-142, 147, 178-179, 182-183

Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 204, 243-244

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 362-364, 375, 389-390, 392, 394-395, 400, 403-409, 414-415

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 421-484: I: 421-431; II: 431-457; 457-484 (465-466; 466-468; 468-474); in particular, pp. 427-428, 446-447, 449-450, 452-453, 456, 465, 467, 480, 482

shares the determinations of living things (das Lebendige) found in their systems (pp. 726-728), and thus can be thought to be implicitly asserted to have life, if only in

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 25, 28-29, 31, 67-69, 72-73, 88, 92, 101, 105-107

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 231-232

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 109-110, 114, 117, 119

Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 234-236, 250-251

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 311-313, 317, 387, 390-391, 395-397, 434-435, 436, 438, 442, 447-448, 518, 568-569

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 77-78

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 339, 355-356

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 58-61, 65-67, 69-70, 73-74, 76, 78-82, 89-91, 93-95, 99-100, 108-118, 124-125, 271-272, 350, 383, 392, 413-415, 438-439, 441, 448-452, 480, 569-571, 575-577, 582, 586, 600, 605, 634, 670

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 103, 106-107, 173, 180-182, 189, 194-198, 200, 203, 218-219, 221, 250, 266, 305, 316, 322

HEGEL:

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 51; 82-591 (A: 82-136 (82-92; 93-107; 107-136); B: 137-177; C: 178-591 (AA: 178-323 [185-262 (187-226; 226-232; 233-262); 263-291 (270-275; 275-283; 283-291); 292-323 (294-311; 311-316; 316-323)]; BB: 324-494 [327-359 (328-342; 342-355; 355-359); 359-441 (362-398; 398-431; 431-441); 441-494 (442-453; 453-464; 464-494)], CC: 495-574 [503-512 (505-507; 507-508; 508-512); 512-544 (515-525; 525-529; 529-544); 545-574]); concerning the triadic form generally, see 557-561, 572

Wissenschaft der Logik: 5, pp. 65-457: Die Lehre vom Sein: I. pp. 82-208 (A: 82-115 (82-83; 83; 83-115 [83-111; 111-113; 113-115]); B: 115-173 (116-124 [116-117; 117-122; 122-124]; 125-149 [125-131; 131-139; 139-149 (140-142; 142-149)]; 149-173 [150; 151-156; 156-173]); C: 174-208 (174-182 [176; 176-182]; 182-189 [183-184; 184-186; 186-189]; 190-208 [190-193; 193-195; 195-208])); II. 209-386 (A: 211-230 (211-227; 228-230; 230); B: 231-372 (231-249; 250-260 [250-253; 253-259; 259-260]; 260-372 [260-262; 262-276; 276-372]); C: 372-386 (374-376; 376-381; 381-386)); III. 387-457 (A: 394-412 (394-398; 398-407 [399; 399-402; 402-407]; 408-457); B: 412-445 (413-435 [414-416; 416-420; 420-435]; 435-442; 442-457); C: 445-457 (445; 445-455; 456-457)); concerning the triadic form generally, see p. 389

Wissenschaft der Logik: 6, pp. 17-242: Die Lehre vom Wesen: I. 17-123 (A: 17-35 (18-19; 19-24; 24-35 [25-28; 28-32; 32-35]); B: 35-80 (38-46; 46-64 [46-47; 47-55; 55-64]; 64-80); C: 80-123 (84-95 [84-88; 88-94; 94-95]; 96-112 [96-102; 102-109; 109-112]; 113-123 [113-115; 115-119; 119-123])); II. 124-185 (A: 125-147 (129-139 [129-133; 133-136; 137-139]; 139-142; 142-147); B: 147-164 (150-156; 156-161; 161-164); C: 164-185 (166-172; 172-179 [173-175; 176-178; 179]; 179, 185)); III. 186-242 (A: 187-200 (187-191; 191-192; 193-200); B: 200-217 (202-207; 207-213; 213-217)); C: 217-242 (219-222; 222-237 [223-225; 225-233; 233-237]; 237-242)); pp. 243-573: Die Lehre vom Begriff: I. 272-401 (A: 273-301 (274-279; 280-296; 296-301); B: 301-351 (311-326 [311-317; 317-324; 324-326]; 326-335 [328; 329-330; 330-335]; 335-344 [335-337; 337-339; 339-344]; 344-351 [346-347; 347-349; 349-351]); C: 351-401 (354-380 [355-365; 365-369; 369-371; 371-380]; 380-391 [381-384; 384-387; 387-391]; 392-401 [392-395; 395-398; 398-401])); II. 402-461 (A: 409-428 (410-413; 413-422 [415-418; 419-422; 422]; 423-428 [423-426; 426-427; 427-428]); B: 428-436 (429-430; 430-434; 434-436); C: 436-461 (445-448; 448-451; 451-461)); III (Idee). 462-573 (A (Leben): 469-487 (474-480; 480-484; 484-487); B (Idee des Erkennens): 487-548 (498-541 [502-510; 511-542 (512-519; 519-526; 526-541)]; 541-548); C (Absolute Idee): 548-572; concerning the triadic form generally, see pp. 252, 529-530, 564-566

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 92-202: Abstraktes Recht: I. 102-155 (A: 119-128; B: 128-140; C: 140-155); II. 155-172; III. 172-202 (A: 174-176; B: 176-178; C: 178-202); pp. 203-291: Moralität: I. 215-223; II. 223-242; III. 243-291; pp. 292-512: Sittlichkeit: I. 307-339 (A: 309-323; B: 323-325; C: 325-339); II. 339-398 (A: 326-360; B: 360-382; C: 382-398); III (Staat). 398-512 (A: 406-497; B: 497-503; C (Weltgeschichte): 503-512)

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 181-393: Die Wissenschaft der Logik: I. Die Lehre vom Sein, 181-230 (A: 182-209 [182-193; 193-203; 203-209]); B: 209-224 [209-213; 214-216; 216-224]; C: 224-230); II: Die Lehre vom Wesen, 231-306 (A: 236-261 [236-253; 253-255; 256-261]; B: 261-279 [264; 264-267; 267-279]; C: 279-306 [294-297; 297-300; 300-306]); Die Lehre vom Begriff, 307-367 (A: 311-350 [311-316; 316-331; 331-350]; B: 350-367 [352-356

some derivative sense. Conversely, the particular part or member of the whole, prior to or abstracted from the whole, is considered explicitly or implicitly to lack life, to be

357-359; 359-367]; C (Idee): 367-393 [373-377; 377-388; 388-393]); as to the triadic form generally, see pp. 180-182, 382

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 9-539: Die Naturphilosophie: I. 41-108 (A: 41-60 [41-47; 47-55; 55-60]; B: 60-82 [64-66; 66-75; 75-82]; C: 82-108); II. 109-336 (A: 110-156 [110-133; 133-143; 143-156]; B: 156-197 [159-163; 163-171; 171-185; 185-197]; C: 197-336 [199-221; 221-287; 287-336]); III. 337-539 (A: 342-371; B: 371-329; C: 430-539 [436-463; 464-498; 498-539]); as to the dialectical form generally, see pp. 24, 30, 466

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 9-395: Die Philosophie des Geistes: I (Subjektiver Geist). 38-302 (A: 43-198 [51-122 [52-74; 75-95; 95-122]; 122-191 [124-160; 160-182; 182-191]; 192-198); B (Phänomenologie des Geistes, Bewusstsein): 199-229 (205-212 [205-208 (sinnliches Bewusstsein); 208-210 (Wahrnehmen); 210-212 (Verstand)]; 213-228 (Selbstbewusstsein) [215-219; 219-226; 226-228]; 228-229 (Vernunft)); C (Psychologie, Geist): 229-302 (240-288 (theoretischer Geist) [246-257 (Anschauung); 257-283 (Vorstellung); 283-288 (Denken)]; 288-300 (praktischer Geist) [290-295; 295-299; 299-300]; 300-302 (freier Geist)); II. (Objektiver Geist). 303-365 (A (Recht): 306-312 (306-307; 308-309; 309-312); B (Moralität): 312-317; C (Sittlichkeit): 317-365 (319-321; 321-330; 330-365 (Staat) [330-346; 346; 346-365 (Weltgeschichte)]); III. (Absoluter Geist). 366-395 (A (Kunst): 367-372; B (Geoffenbarte Religion): 372-378; C (Philosophie): 378-395); as to the dialectical form generally, see pp. 376-377

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 142-540: I. Orientalische Welt: 142-274 (147-174; 174-214; 215-274); II. Griechische Welt: 275-339 (277-295; 295-335 [295-298; 298-306; 306-335]; 335-338); III. 339-412 (344-371; 371-380; 380-412); IV. Germanische Welt: 413-540 (419-440 [419-428; 428-434; 434-440; 434-440]; 460-491 [441-467; 467-477; 477-491]); III. 491-540 [492-508; 508-520; 520-540]); as to the dialectical form generally, see pp. 386, 391-392, 417; the last period, "Germanische Welt," is for Hegel the totality of the three earlier periods; therefore there are for him four periods to world history as a whole)

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 127-385: Die Idee des Kunstschönen, Das Ideal: I. 145-150 (A: 145-150; B: 150-151; C: 150-157); II. 157-202 (A: 157-178 [157-166; 167-174; 174-178]; B: 178-190; C: 190-202 [192-195; 196-199; 199-202]); III. 202-385 (A: 203-229; B: 229-362 [230-233 [230; 231-232; 232-233]; 233-316 [235-257; 257-283; 283-306; 306-316]; 316-362 [319-327; 327-341; 341-362]); C: 362-385 [363-373 [363-366; 366-370; 379-373]; 373-376; 376-385 [376-379; 379-380; 380-385]); pp. 389-546: Entwicklung des Ideals zu den Besonderen Formen des Kunstschönen: I. 393-546 (A: 418-466 [419-430; 430-448; 448-466]; B: 466-485; C: 486-546 [490-507; 507-539; 539-546]); as to the triadic form generally, see p. 101;

Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, (cont.) II. 13-126 (A: 33-74 [36-46; 46-64; 64-74]; B: 74-107 [75-88; 88-92; 92-107]; C: 107-126 [108-109; 109-120; 120-126]); III. 127-241 (A: 142-169 [147-154; 154-159; 159-169]; B: 169-194 [176-182; 182-190; 190-194]; C: 195-241 [198-211; 211-220; 220-241]); pp. 245-462: Das System der Einzelnen Künste: I. 245-350 (A: 272-302 [276-278; 279-288; 288-302]; B: 302-330 [303-306; 306-321; 321-330]; C: 330-350 [330-332; 332-346; 346-350]); II. 351-462 (A: 362-374 [362-366; 366-372; 372-374]; B: 374-429 [377-382; 382-412; 413-429]; C: 429-462 [430-437; 437-445; 446-462]);

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, (cont.) III. 11-574 (A: 16-131 [19-38; 38-107; 107-131]; B: 131-222 [137-159; 159-190; 190-222]; C: 222-574 [237-274; 274-318; 318-574 (here more than elsewhere, it is possible to give only the most general triadic determinations)])

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 91-247: Der Begriff der Religion: I. 92-101; II: 101-202 (105-114; 114-151 (Formen des religiösen Bewusstseins) [117-135 (Form des Gefühls), 135-138 (Anschauung); 139-151 (Vorstellung)]; 151-202 (Notwendigkeit und Vermittlung des religiösen Verhältnisses in der Form des Denkens) [152-156; 156-196; 196-202]); III: 202-247 (A: 203-220; B: 220-236; C: 236-247); pp. 249-442: Die bestimmte Religion: I: 259-442 (A: 259-302 [278-285; 285-301; 301-302]; B: 302-390 [319-331; 331-374; 374-390]; C: 390-442 [395-406; 406-409; 409-442]); as to the triadic form generally, see pp. 38, 64-65

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, (cont.) II: 9-185 (A: 50-96 [51-54; 54-79; 79-96]; B: 96-154 [97-100; 100-125; 125-154]; III: 155-184 [155-163; 163-173; 173-184]); pp. 187-344: Die absolute Religion: I. 218-240 (218-220; 220-221; 221-240); II. 241-299 [242-243; 243-251; 251-299]; III. 299-344 [306-329; 320-329; 329-344]); as to the triadic form generally, see pp. 213-214, 222-223, 240

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 173-560: Griechische Philosophie: I. 194-

inanimate (anorganisch, tot), not yet animated (belebt) by the life of the whole — and yet then to obtain life, or to be simultaneously inanimate and animate, as belonging to the whole.⁹

404 (A: 189-404; B:404-560 [406-441; 441-516; 516-560]); as to the triadic form with respect to the history of philosophy generally, see pp. 42-43, 54, 98

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, (cont.) C: 11-249; II: 249-403 (A: 255-296; B: 297-336; C: 336-358; D: 358-403); III: 403-489 (A: 418-425; B: 425-430; C: 430-489); pp. 493-600: *Philosophie des Mittelalters*: I. 514-524 (517-522; 522-523; 523-524); II. 524-600 (530-552; 553-587; 587-600); as to the triadic form generally, see p. 413

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, (cont.) III. 11-58 (A: 12-17; B: 17-48; C: 49-58); pp. 61-462: *Neuere Philosophie*: I: 74-119; II: 120-313 (A: 122-267 [123-202 (123-157; 157-197; 197-202); 203-233; 233-267]; B: 267-313 [269-281; 281-286; 287-313]); III: 314-462 (A: 315-329 (Jacobi); B: 329-386 (Kant); C: 387-420 (Fichte); D: 420-454 (Schelling); E: 454-462 (Resultat)); as to the triadic form generally, see p. 385

⁹ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B xxiii, xxxviii; A 1-2; B 384, 651

Kritik der praktischen Vernunft: VI, p. 287

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 297-298, 322, 329, 417, 484-487

FICHTE:

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 205, 298

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 434

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 454, 465

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 10, 19, 22, 24, 26, 31, 33, 35, 100, 107, 131, 161

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 187, 256, 278

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 332-335, 385, 395-396, 398, 408, 414

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 541, 546, 553-556, 558, 561, 573, 589, 606-609, 612-617, 620, 635, 639-643, 647-650, 654-657, 686, 688-689

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (1810): II, pp. 697, 699-700, 705, 708-709

Staatslehre (1813): IV, pp. 375, 389-390, 530

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 342-343, 369-370

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 410-411, 418, 431-432, 434-439, 442-446, 454, 471, 473-475, 494, 508, 510, 512, 541

Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 354, 356-357, 368, 375, 390, 418-419, 444-445

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 55-57

Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 329-331, 362, 376

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 34, 45-46, 60, 66, 72, 94-97, 101

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 121, 125, 138-139, 145, 156, 158, 202, 204-205, 212, 226-227, 310, 349-350, 354, 359-360, 367, 369, 372, 392-393, 397

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 410-411, 414-415, 421, 425, 459, 464, 494-495, 513, 537, 548, 569-570

Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 7-8, 41, 48, 66, 78

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 89, 93, 115-117, 132-134, 138-139, 141-143, 157-158, 163, 168-169, 171-175, 187, 202, 207, 220, 251, 259, 280-281, 290-291, 303, 305

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 317, 321, 346, 390-391, 394, 401, 403, 420, 422, 428, 437, 443, 457, 461, 467, 481, 487

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, p. 238

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 367, 386, 388-389, 403

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 13, 20, 47, 51-53

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, p. 13

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 272-273, 279

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 490, 493, 496, 499

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, p. 91

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 362, 364, 370, 390, 404, 415

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, p. 367

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 524-525, 562, 575-576

- 10) Further then, and with respect now more to the method involved in the construction of the whole, the whole or system of knowledge as heretofore defined, i.e., as necessary, inwardly determined, unified, unconditioned, etc., and in particular as logically organized and developed, having life, is, according to Kant, Fichte, Schelling and Hegel founded upon, derived from or constructed according to one principle (Prinzip, Grundsatz).¹⁰

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, p. 52

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 141, 143

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, pp. 7, 10, 15

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 365, 415

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 421-423, 425

Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, pp. 3, 9

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 3, 8-9, 14, 47-48

Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 178, 182

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 212-213, 215-216, 237

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, p. 163

Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834): I/10, p. 212

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 10-11, 21, 76

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, p. 672

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 103, 129

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 21, 25, 35

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 13, 36, 38, 51, 53, 55, 63, 589

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 41, 52, 57, 78

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 549, 563

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 28, 56, 84-85

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 24, 84-85, 310, 318, 371, 389

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 9, 15, 212, 254, 257

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 102, 105

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 28, 64-65

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, p. 205

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 44, 46-47, 71

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 76, 242, 360

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 390, 460

¹⁰ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: A xii, xx; B xxxv, 24, 92, 106, 357-359, 361, 378, 390; A 405; B 547, 550, 645, 673, 675, 708, 711, 713-714, 716, 725-727, 729

Prolegomena: V, pp. 192, 194, 196, 223, 235

Logik: V, pp. 571, 580-581

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 16-17

Kritik der praktischen Vernunft: VI, p. 287

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft: VIII, pp. 11-13

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 186, 191-192, 221-224, 227-228, 237, 242, 252, 258-259, 449, 451-452, 454, 469, 492, 499, 511, 515, 529, 531-534, 542, 591

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 227-228

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 38, 40-41, 43, 47-49, 52-53, 58-59, 61, 79

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 91, 98, 104, 109-110, 123-124, 205-206

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, p. 333

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 445-446

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 13, 77, 152

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 361-363, 367

- 11) This principle is an *idea* (Idee) or *the* idea of systematic wholeness.¹¹

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 411, 570-572, 574, 576, 647, 655
Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 366-368
Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, p. 356
Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, p. 4
Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, p. 102
Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 107, 132-133, 212-213
Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 403-404, 413, 427-428, 431-432, 443
Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 9-10, 37, 40, 45-46, 53-55, 57-58, 62, 66-71, 74, 78
Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 94-95, 104, 128, 132-133, 156-158, 218, 224, 256-257, 259-261, 267-268, 276, 280-281, 285, 306, 310
Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 317-318, 322-323, 359, 361, 363-365, 368, 390, 393-394, 399, 403, 405, 408, 412, 415, 419-420, 441-442, 459, 472, 480, 483, 486-487
SCHELLING:
Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): I/1, pp. 90-101, 106-107, 110
Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 153-155, 162-164, 167, 176-177
Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 375, 383, 386, 395, 400, 409, 421, 448-449
Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 48, 55
System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 330, 346, 354-355, 357, 359-361, 363-364, 369-372, 376-377, 624-625
Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, p. 91
Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 340-341, 370, 398, 404, 406
Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, p. 78
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 145, 509-512, 536, 555, 561
Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 421, 423
Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 4, 47-48
Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 212, 214-229, 236-237
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, p. 189
Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834): I/10, pp. 211, 216
Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, p. 220
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 265-267, 296-299, 321, 323, 327-333, 336, 355, 363-364, 366-371, 376, 386-387, 409-410, 489, 565-567
Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, p. 51, 55-57, 155-163
Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, p. 337
Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 119, 123, 138, 569-570, 672
Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 100-101, 109, 115, 132, 146-147, 157, 160, 180
HEGEL:
Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 36-37
Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 27-28
Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 32, 52, 57
Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 523-524
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 49, 55, 99, 382
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, p. 393
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 24, 26
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, p. 50
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, p. 247
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, p. 390

¹¹ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B 24-28, 41, 81, 89-90, 92, 365, 367-368, 378, 382-384, 395 (Anm.), 435-436, 443-445, 450, 536-538, 541-541, 549-550, 574-575, 595-596, 601, 608-609, 617, 631, 642, 644, 646-648, 651, 653, 665, 669-676, 680, 685-686, 689-691, 693-694, 697-699, 701, 705-714, 722-723, 725-729, 735, 799, 832, 837-841, 843-844, 855, 860-863, 866-867, 870, 875, 877
Prolegomena: V, pp. 198, 200-201, 203, 210, 221-223
Logik: V, pp. 433, 447, 475, 501, 522-523
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 12, 15, 41, 69, 88, 101
Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 115, 157-158, 187-188, 234-235, 249, 265

- 12) The idea of a philosophical system or whole, in turn, and hence the concrete, actual, realized philosophical system or whole as previously determined, is posited

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 173, 179, 182, 184-185, 192, 198, 210, 214, 221-222, 224, 227-228, 237, 247, 253, 269, 357-358, 447-450, 488, 491-493, 503, 519, 522, 526, 536, 542, 574, 577, 580-581, 584

FICHTE:

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 121, 156, 217, 264, 269-270, 278, 284-285

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 477, 485, 515-516

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 65, 148, 234

Staatslehre (1813): IV, p. 530

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 21, 76-78

Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 354, 356-357, 360, 368, 371, 374, 382, 390, 416-419, 443

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 55, 57, 60, 62, 119

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, p. 108

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 406-407, 466, 558-560

Wissenschaftslehre (1813): X, p. 5

Wissenschaftslehre (1804): X, p. 103

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 318, 401, 427, 429, 447

SCHELLING:

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): I/1, pp. 90, 101

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 158, 243

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 368, 396, 431

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 11, 20, 24-25, 43, 47, 54-55

Über Offenbarung und Volksunterricht (1798): I/1, p. 481

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 271-272, 280

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 510, 559, 589, 623-624

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, p. 114

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 339, 347, 353, 367-371, 374-376, 387-389, 392-393, 404-405, 407, 412

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 267, 350

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 359, 361, 365-367, 370, 376, 381-382, 384, 687

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 27, 34, 43-45, 60

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 150-153, 155, 168-170, 175-176, 182-185, 187, 189, 191-193, 197, 200, 206-207, 211-213, 278-279, 373, 527, 534, 536-537, 550, 553, 555-556, 562, 574

Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, p. 365

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 140-142, 147, 149, 151, 154, 158, 161-162, 169, 182

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 339, 414

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 72, 89

Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 178, 180, 188

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 209, 211, 214-215

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 151, 197

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 313, 320, 365-366, 375, 562, 565-567, 570-571

Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850): II/1, pp. 576, 584, 587

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 51, 72-73, 161-162, 171

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 337, 348

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 117, 136

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 108-110, 130-132, 152, 159, 167-168, 184

HEGEL:

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 67-68

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 258, 262, 264-265, 405, 462-465, 469, 494, 496-501, 539, 541, 545, 550, 552, 555, 572-573

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 25, 27, 29-30, 60-61, 79, 84-86, 88

(gesetzt) or realized (verwirklicht) by the faculty of reason (Vernunft).¹²

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 15, 17-18, 24, 59-60, 63, 67, 121-122, 140, 142, 144, 160, 184-185, 207, 210-211, 254, 286, 314, 322, 351, 367-373, 384-385, 388-393

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, p. 18, 32, 37, 538-539

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 14, 22, 26, 42, 205, 228, 240, 301-303, 362-363, 393-394

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 22, 41-42, 53, 64-65, 87-88, 306

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 84, 91, 104, 131, 143-144, 149-150

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 30, 32-34, 52, 61, 131, 151, 183-184

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 159, 204-206, 227-230, 232, 235-236, 240, 339

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 39, 42-43, 46-47, 51-54, 59, 67, 104, 116, 126, 128, 323

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 42, 68, 82, 240-242, 318, 360, 397, 498-501

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 57, 78-79, 390, 440, 454

¹² KANT:

Kritik der reinen Vernunft: A xiv, xx; B xvi-xviii, xx-xxi, xxiii-xxiv, xxxv-xxxviii; A 1; B 6-7, 9, 14, 19-29, 77, 81-82, 84, 88, 169-170, 207, 266, 282-283, 285, 353-355, 356-359, 361-367, 371, 376-385, 387-398, 421, 424-425, 430; A 350-351, 357, 382, 396-398, 403, 405; B 432-436, 443-445, 450, 484, 490, 502-503, 505-507, 514, 525, 528, 535-537, 544-545, 549-550, 555-561, 574-581, 586, 589-593, 595-599, 601, 604-605, 608-609, 611-614, 616-618, 620, 631, 640-642, 644, 647-648, 651-652, 654, 657-658, 662-663, 667-673, 675-676, 679-682, 683-686, 690, 692, 693-694, 697-704, 708-716, 720, 722-723, 725-727, 729-732, 735, 739-741, 743, 750-752, 763-766, 779, 786-790, 799, 822-828, 830-841, 843-848, 854, 856-858, 860-863, 868-870, 873-875, 877-879, 884

Prolegomena: V, pp. 182, 186, 195-204, 209, 212-213, 218-225, 228-230, 234-238, 240-242

Logik: V, pp. 447, 522-523

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 18, 88

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 107-109, 115, 120-121, 139-142, 157-159, 212-215, 249-255, 257, 265-266, 275, 277, 281-282, 287

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 173, 184-185, 187, 198, 211-213, 220-223, 225, 237-238, 242, 246-248, 250-251, 268, 270-272, 274, 314, 318, 329-330, 336, 340-341, 343-347, 357-358, 391, 397, 414, 447-449, 481, 489, 492, 499-504, 511, 513-517, 519-520, 522, 528-529, 534-535, 537, 548, 551, 561-562, 568-570, 572-574, 576, 578, 580-584, 588, 591, 603, 611

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 78, 101

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 101, 106, 156, 216, 233, 240, 244, 263-264, 274, 278, 298

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, p. 331

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 445, 447, 449

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 456, 458, 466-467, 474, 505-506, 515-516

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 10, 16, 72-73, 155, 161-162

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 278, 286-288, 303, 305

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 368, 374-376, 379-380, 406

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, p. 608

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 1-3, 5-7 (Anm.), 7-8, 22, 25-26, 30, 37-38, 40, 53, 58, 66

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 1, 17, 49, 57-60, 71, 92, 110, 130, 151, 178, 208

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 15, 21, 52, 60, 75-78, 109, 121-124, 137, 144 (Anm.), 148

Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798): V, p. 179

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, p. 347-348

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, p. 541

Zurückforderung der Denkfreiheit (1793): VI, pp. 23-24

Bestimmung des Gelehrten (1794): VI, pp. 304-305

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 106-107

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 315, 373

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 502, 515, 561

- 13) Conversely, the particular parts or members of the whole, i.e., particular instances of knowledge that are organized into the system of knowledge, but these in

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 113, 120-121, 128-129, 172-175, 187-188, 195, 198, 202, 205, 207-208, 213, 221-224, 229, 233-235, 237, 239-240, 242-246, 250-251, 253, 260-261, 264, 276-277, 301-314

Wissenschaftslehre (1812): X, p. 481

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 190, 229-230, 241-243

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 375, 402, 410, 431-432, 440-441

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 13, 54-55

Ist eine Philosophie der Geschichte möglich? (1797, 1798): I/1 p. 468

Über Offenbarung und Volksunterricht (1798): I/1, p. 481

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, p. 273

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 341, 344, 485-486, 548, 559, 589, 634

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, pp. 113-116, 118-119

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 342, 347-349, 351, 357, 361, 364, 369-370, 388, 390, 412, 422-423

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 267, 270

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 378-381, 383, 393-395, 418, 459, 466, 576-577

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 19, 21, 42-43, 51

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, p. 103

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 141-143, 145-147, 150-152, 154-155, 161, 159, 172-173, 177, 186, 207-208, 214, 279, 402, 455, 459-460, 481, 494-498, 514-517, 519, 523-525, 527-529, 531, 543-544, 546, 552, 556, 561, 564, 576

Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, pp. 360-361, 377-378

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, pp. 52, 64

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 141, 146-151, 154, 157, 169, 181, 191

Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 219-220, 241

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit: (1809): I/7, pp. 333, 337, 349-350, 354, 412-413, 415

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 455, 471-472

Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 178-182, 189

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 236-237

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 167-168, 172-175, 183, 196-199

Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834): I/10, pp. 216, 219-221

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 264-270, 276-277, 283, 304-305, 320, 323-325, 330-331, 337-338, 355, 359, 375-376, 413, 455-456, 459-461, 483, 492, 526, 532, 560, 562, 565-567

Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850): II/1, pp. 576-577, 584, 588

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 51, 55-58, 60-68, 76, 83, 109, 111, 131, 138-139, 143, 146, 152-153, 161-165, 170-172

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 345, 349

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, p. 115

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 98-103, 107, 109-111, 115, 117, 119, 122, 125-126, 130-131, 149-153, 157, 159-160, 251, 256

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 20-28, 30, 36, 38, 46-47

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 20, 25-26, 54-55, 117; 177-323 (reason generally as moment in the development of consciousness leading to absolute knowledge or philosophy; see in particular, pp. 178-182, 184-187, 192-193, 258, 260, 263, 267), 324, 326, 397-398, 495, 498-499, 543

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 16-17, 28-29, 37-39, 41-42, 44-45, 52, 55, 78, 92, 111

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 261-262, 271, 273, 287-288, 351-353, 446, 462-463, 549, 552, 560, 565

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 14-15, 24-27, 30, 42-43, 42-43, 64, 75, 79, 82-85

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 47, 52, 62, 81, 94-95, 99, 106, 121-122, 126, 137, 142, 168, 176-179, 254, 280, 331-334, 339, 360, 370-371, 378, 384

their particularity, their difference from each other, as not yet belonging to a whole, or as prior to or abstracted from their constituting a whole, a unified multiplicity, as in this sense not identical to or unified with other parts or members of the whole, or as abstract, solely conditioned, outwardly determined, accidental, limited, finite and lacking life — are determined through the functioning of the *understanding* (*Verstand*), and constitute together, but as mere aggregate or patchwork (pp. 663-664), the knowledge of the understanding.¹³

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 23, 81, 106, 469, 539
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 35, 38, 42, 204-205, 211, 213, 227-232, 237, 240-242, 244, 248, 254-255, 284, 286-287, 291, 380, 394
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 20-23, 25, 28-29, 53, 68, 88, 94-95, 405
Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 59, 84, 102, 129, 311
Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, pp. 243-244
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 26-27, 38-41, 59-61, 150, 158, 165, 186-187, 272
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 227, 231, 339
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 12, 20, 43, 50, 95, 100, 130, 325
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 50, 71, 241-242, 397
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 57, 162, 164, 266, 268, 353, 359

¹³ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B xvii, xxiii-xxv, xxvii, 1; A 1; B 6, 26, 29, 33, 74-78, 84, 86-94, 95, 102-111, 124-129, 135-137, 143-144, 146, 153-154, 159-160, 164, 167-169; A 96-98, 115-119, 124-128; B 169-172, 174, 176-187, 197-200, 244-245, 256-257, 262-264, 266, 281-282, 284, 296, 295-297, 305-306; A 250; B 310-312, 314-315, 342-344, 349-353, 355, 357, 359-366, 377-378, 380, 382-384, 387, 392-394, 406-407, 435, 450, 496, 498, 514-517, 526, 536-537, 544-545, 550, 557-559, 570, 572, 574-575, 586, 590, 595, 601, 611, 620, 614-615, 670-673, 675-676, 668, 679-685, 690, 692, 693-694, 699, 702, 708-709, 713, 724, 764-765, 799, 824, 858, 860-861, 863, 873, 878-879
Prolegomena: V, pp. 154, 159, 163-164, 166, 168, 171-172, 175, 179-181, 183-185, 187-189, 191-192, 196-200, 202-203, 222-225, 227, 237

Logik: V, pp. 447, 449-450, 460-461, 501, 511, 522, 524-525, 571

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, p. 88

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 188, 230, 287

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 179-180, 182, 184-186, 197-198, 200-202, 211-212, 221-223, 225, 237-239, 246-248, 250-252, 258-261, 265-266, 268-270, 272, 274, 296-298, 322, 324-325, 328-329, 340, 342, 381-382, 391-392, 417-418, 448-449, 462, 481, 499, 513, 517-520, 522-525, 532, 534, 537

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 20, 25, 47, 51, 53, 57, 70-71

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 233-235, 239-240, 242-244

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 386-387

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 447-448

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 458-459

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797): I, p. 533

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 9-10, 72-73, 84-85, 109, 116, 124, 160

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 257, 304, 310

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 324-325, 331, 394, 407

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 541, 546-548, 552, 554, 557-559, 561-564, 568, 571, 574, 576, 580, 585, 589, 593, 610

Grundlage des Naturrechts (1796): III, p. 25, 37, 58, 65-66

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 3, 5, 12, 17, 20-21, 23, 88-89, 92, 110, 116, 130, 178, 194

Staatslehre (1813): IV, pp. 379-382, 530

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 19, 24

Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798): V, p. 179

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 347, 366

- 14) Significant then, both in characterizing the common systematic conceptions of Kant, Fichte, Schelling and Hegel generally, and then in differentiating their conceptions from each other as well as from Goethe's, is the fact that the operation both

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 440-442, 444, 454-460, 464, 466-473, 507, 538-541, 543, 545, 568

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, p. 107

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 106, 129, 138-139, 143-145, 147-148, 151, 156, 158-159, 204, 229-230, 297-298, 304-306, 307, 309-311, 313-314, 395

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 403-404, 406, 408-411, 417-419, 425, 445, 566-571, 574

Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 3-4, 6-8, 10-12, 14-15, 20-21, 24-33, 37-38, 40-42, 44-49, 51-55, 57-60, 62-6, 65-72, 74-79, 82-85

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 232-233, 235, 245, 251-252, 261

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 322, 324, 337, 356, 386-387, 392, 401, 403-404, 416, 420, 422, 430, 442, 450, 462, 476, 480, 484, 490

SCHELLING:

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): I/1, pp. 99-100

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 153, 180, 184

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 358-359, 368-372, 385-386, 392-394, 410, 419, 421-427

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 41-42

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 278, 285-286

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 346, 351-352, 354, 366-367, 395, 410, 461-462, 466, 472, 482-487, 505-517, 522-524, 526-528, 532-533, 537, 553, 556-557, 559, 573, 610, 630

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 340-345, 347-349, 351, 354-355, 359-360, 364-365, 392, 400, 402, 420-421

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 267-270, 349

Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807): I/7, pp. 299-300

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 393, 395, 414, 466, 576

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 19, 22-23, 42-43

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 74-79, 82-83, 103, 114

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 142, 185-186, 279, 514-518, 520-531, 537, 543, 546, 564

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, p. 52

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 140-141, 146-147, 151, 157-158, 173-174, 188-189, 191

Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, p. 220

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, pp. 16-17

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 413-415

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 421, 425, 433, 455, 467, 470-472

Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, pp. 42-43

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 4-5, 7-8, 31, 41-42, 48

Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 165, 182, 188-189

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 212-214, 233-235, 238, 240-244

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 120, 162, 173-175, 187-189

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 277, 296, 298-299, 320, 326, 358-361, 368, 453, 455-456, 484-485, 507, 519, 521-525, 527, 561

Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850): II/1, p. 581

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 3-5, 8, 27-28, 103, 109-110, 124, 151

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 5, 115, 135-136, 267, 269-271, 290

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 152, 186-188

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 20-31, 35-38, 45

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 20, 25, 29, 35-37, 52, 54, 56-57, 63; 104-136 (understanding as emerging in the development of consciousness to reason, spirit and ultimately absolute know-

of the understanding, in developing the knowledge of the understanding, and of reason, in positing or realizing the ideal of systematic wholeness in terms of the knowledge of the understanding, or of the functioning of the understanding as controlled by reason, is held by all four thinkers to involve an *activity* (Tun, Handeln) of the intellect (Vernunft, Verstand/Vernunft, Geist), and more precisely a *free* (frei) activity, a *spontaneous* (spontan) or *autonomous* (autonom) activity.¹⁴

ledge, philosophy (pp. 575-591); 137-138, 160, 182, 184, 212, 263, 495, 576, 588-589
Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 16-17, 29, 38-40, 45, 54-55, 57
Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 147, 256-262, 270-271, 273, 284-288, 351-353, 436-437, 439, 445-446, 462, 465, 468, 498-499, 540, 552-553, 556, 560-563, 565-566, 571
Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 12, 29, 43, 53-55, 61, 74, 77
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 15-18, 24, 36-37, 48, 52, 55-58, 61-62, 73, 81, 91, 93-96, 98-99, 102-103, 106-107, 109-111, 115, 118, 121, 126-129, 132, 137, 140, 143, 146, 148, 155, 160, 164, 168-174, 176, 178-179, 194, 202-205, 207, 210-211, 219, 234-238, 240-246, 248-252, 254, 258-259, 264-269, 274-276, 280, 282, 284-285, 287-288, 292-294, 297-303, 307-308, 310, 313, 318, 325-326, 328, 333-335, 339, 341-342, 344-345, 352-353, 360, 362, 365-367, 369-371, 374, 377-385, 388, 390, 393
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 20-21, 23-25, 192, 249, 494, 512
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 12, 16, 35, 37, 47, 93, 137-138, 166-167, 210-213, 242-243, 255, 284-287, 291, 379-380, 389, 391
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 21, 23, 42, 64, 88-89, 92, 526
Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 81, 84, 128, 152-153, 311
Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, pp. 242-243, 250
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 17-24, 29, 37, 49, 61, 126, 154-155
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 227-232, 334, 341
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 38, 43-45, 50, 76-77, 81, 90-91, 100-101, 113-114, 131, 323, 325, 327
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 163, 229, 237, 239-241, 297, 318-319, 360, 397, 592
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 56-57, 164, 268, 347-348, 353, 429, 435

¹⁴ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B xxiii, 67-69, 74-75, 81, 93, 102, 103, 129-132, 145, 150, 154, 159-160; A 97, 99, 126, 252; B 428, 430-431, 574-576, 586, 863-864, 866
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 87-88
Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 200, 203
Anthropologie: X, pp. 425, 433

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 63-65, 66-69, 70-72
Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 91, 95-96, 98, 101, 103, 123-124, 127, 134, 137-138, 140-141, 144, 156, 159-160, 178, 184, 206, 221, 231, 233, 241, 256-257, 262-263, 268, 278-279, 298
Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 353-354, 357-358, 363-365, 369-371
Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 423, 429, 433, 440-441, 443, 445, 448-449
Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 454, 457, 459-460, 463-467, 471, 492, 498-499, 506-507, 515
Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 521-523, 528, 531, 533
Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 17, 20, 24-25, 27, 29-30, 32, 34-35, 39, 43, 48, 52-54, 59, 65, 70-72, 81-82, 84, 87, 107-108, 111, 132, 138-140, 142-143, 155, 157-158, 160-162
Die Bestimmung des Menschen (1800): II, p. 184, 217-218, 221, 239-240, 243, 249-251, 253-257, 263, 288
Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 331, 341, 361, 368, 381, 392, 395, 398
Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 550-556, 558-561, 567-573, 576, 585, 593, 631-621, 644, 688-689

- 15) The end purpose (Zweck, Ziel) or highest form (Höchste) of this free activity of the intellect as a whole is the whole or system of knowledge posited by reason

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (1810): II, pp. 697, 699, 702-703
Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 1, 5, 6 (Anm.), 8, 20, 22-25, 30-33, 35, 65
System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 3-4, 8-9, 12, 19, 22, 29, 32, 35-38, 47, 49, 55, 57-59, 61, 67-68, 85, 91, 102-103, 110, 112-113, 125, 130-131, 194
Staatslehre (1813): IV, pp. 372, 375, 382, 384-385, 387, 391
Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 22-23, 132
Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798): V, pp. 180-181
Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 352, 360-361
Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 417-418, 438, 455-456, 473-475, 494, 512, 514
Zurückforderung der Denkfreiheit (1793): VI, pp. 13-14, 19, 23-24
Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 55-56, 60
Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 297, 330, 375-376
Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 9, 14, 37-38, 43, 46, 83
Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 108, 121, 212-213, 219, 222-223, 398, 400
Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 414-415, 418, 425, 437, 448-449, 464, 487, 490-492, 497-498, 500-501, 503, 551-552, 558, 562, 571
Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 25, 46, 70
Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 146, 194, 199, 229, 233, 253, 280-281, 303-304, 307, 309-310
Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 320-321, 342, 366, 377-380, 382-384, 389, 399, 408, 410-415, 417, 419-421, 424, 430-432, 459, 461, 464, 467, 468-470, 472, 475-478, 482-483, 485-487, 489
System der Rechtslehre (1812): X, pp. 495-496
SCHELLING:
Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): I/1, p. 100(Anm.)
Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, p. 167, 172-173, 176-177, 179-182, 205, 235, 238, 242-244
Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 358, 360-361, 366-372, 379, 382-385, 388, 390, 392-393, 396-402, 408-411, 414, 418-419, 422-424, 426-429, 431-432, 443
Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 11-14, 17-18, 47-48
Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 5, 12-13, 19
Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 271, 276, 283, 285
System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 345-351, 357, 365, 369-376, 379-382, 389-391, 395-396, 398, 405, 424-425, 427-428, 430, 432-433, 450, 455-456, 478-480, 482, 484-485, 492, 499, 525-529, 532-541, 545-546, 553, 559, 567-568, 580, 599
Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, pp. 86, 90
Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, p. 113
Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 340, 345
Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 19, 39, 52-53
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 154, 500, 538-542, 550-553, 556, 568-569
Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 336, 338, 350
Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, p. 7
Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, p. 60
Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 5-6, 14
Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 212, 217, 219-231, 234-238, 240, 242-245
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 93, 97-98, 101, 114-115, 183
Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834): I/10, p. 220
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 255, 266, 315-316, 323-324, 330, 365, 369, 409, 453-455, 450, 522-525, 558, 563, 565, 569
Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850): II/1, p. 576
Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 6-7, 21, 35, 51, 68, 74, 93, 103, 113, 124, 127, 132, 147, 149, 153, 165, 173
Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 339-340, 343-344, 349, 352

according to the idea. For, as we have just seen, the end purpose of the part or member of the whole, that is to say, knowledge of the understanding, is achieved only in the whole.¹⁵

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 33-34, 121-123, 125-126, 131
Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 100, 102, 108, 111-112, 115, 141, 145, 147, 150, 153, 157, 161, 165, 167, 175, 184, 199-200, 313-315, 321

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 20, 24, 28, 46
Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 25-26, 28-29, 51-53, 56, 104-105, 582
Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 25, 27-28, 52, 55, 60-61
Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 540, 548
Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 14, 27, 43, 48-51, 57, 59, 64, 66-67, 72, 79, 85-86, 101, 512
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 15, 49, 56, 58-59, 63, 71-72, 84, 98, 108, 137, 210, 305-308, 318, 372, 379-380, 390, 393, 496
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, p. 539
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 26-27, 167, 205, 213, 230-233, 236-237, 239-240, 244, 287-288, 362, 366, 378, 394
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 25, 30-32, 41-42, 68, 103, 306, 520
Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 21, 27, 84, 135, 137-138, 143, 237
Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, pp. 18, 368
Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, pp. 243, 437
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 26, 28, 60, 78-79, 166, 192
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 201-202, 339-340
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 12, 20, 42, 45, 47, 51, 113-114, 116, 129, 186-189
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 76, 82
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, p. 329

¹⁵ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B 6-7, 9, 352-353, 355, 361-363, 365-366, 371-372, 378, 388-389, 491, 557, 592, 596, 648, 669-670, 672, 690, 714, 730, 825-826, 844, 858, 866, 878-879
Prolegomena: V, pp. 223, 229, 234, 238
Logik: V, pp. 447-450
Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 235-236, 249-250
Kritik der Urteilskraft: VIII, p. 238
Anthropologie: X, pp. 505-507

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 73-74
Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, p. 217
Über die Würde des Menschen (1794): I, pp. 412-413
Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 111, 137, 162
Die Bestimmung des Menschen (1800): II, p. 250
Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 362, 395
Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 38, 40
System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 9, 49, 65, 112, 344
Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, p. 335
Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 410-411, 418, 423, 472, 514, 541-543
Bestimmung des Gelehrten (1794): VI, pp. 299, 382
Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 329-330
Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 457, 502
Wissenschaftslehre (1804): X, p. 259
Wissenschaftslehre (1812): X, p. 413

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 158, 198(Anm.), 229
Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 427-428
Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, p. 17

- 16) More particularly, the free activity of the intellect toward the end of the whole or system of knowledge takes the form initially of the *necessity* (Notwendigkeit), *imperative* (Sollen), *requirement* (Forderung) or *responsibility* (Aufgabe) to do so in fact, or of a *striving* (Streben), an *approach* (Annäherung) or *ascent* (Steigung) towards that end;¹⁶ conscious comprehension or knowledge in systematic form of all aspects of the inner life (Gemüt, innere Welt) and outer world (Welt, äussere Welt), i.e., as we shall see (pp. 694-697), of the inner and outer world of sense
- 17)

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 342, 357, 393
Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, p. 87
Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 344, 349, 401
Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 266, 268
Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, p. 364
Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 51, 62
Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 74-75
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 141, 145-147, 481, 527, 562
Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 471, 474
Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, pp. 59-61, 70-71
Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 4, 6-7, 49
Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 210-211, 213-214, 246
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 117, 119, 177, 189
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 265-267, 269, 296, 320, 360, 363, 365, 367, 376, 491, 526-527, 558
Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 6-8, 27-28, 93, 103, 110-111, 131, 149-151
Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 30, 116-117
Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 108-109, 114, 152, 161, 185, 251
HEGEL:
Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 23, 28
Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 496-497
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 38, 55, 90, 104, 304
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 22, 32, 38, 42, 205, 232-233, 240, 242-243, 287, 303, 378
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, p. 101
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 70, 111
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 20, 89, 128

¹⁶ **KANT:**

Kritik der reinen Vernunft: A vii, xii; B xv, xxiii, 7, 21, 354-355, 361, 365-366, 370-371, 375, 380, 384, 389-390, 394, 425-426, 435-436, 445, 449, 490-491, 506-507, 512, 536-538, 540, 548, 557, 575, 593, 596, 617-618, 631-632, 642, 644, 646-647, 651-652, 669, 670, 672, 674-675, 679, 691, 705, 720, 722-723, 728-730, 825, 832-833, 866, 878-879
Prolegomena: V, pp. 185, 198, 204, 224, 226, 228, 239
Logik: V, p. 447
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 93, 101-102
Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 109, 143, 214-215, 236, 257, 265, 277, 281
Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 187, 237-239, 260-261, 357-358, 548, 604, 619
FICHTE:
Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 47-48, 53-54
Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 101, 115, 117, 121, 143-144, 260-265, 269-270, 278, 280, 292, 294, 301
Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, p. 333
Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, p. 516
Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 89, 155-157, 161-162

(Sinnenwelt), that have not been comprehended in the system, that are known are known at best only in the aggregate or patchwork form of the knowledge of the under-

-
- Die Bestimmung des Menschen* (1800): II, pp. 249, 251, 253, 304, 308
Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 324, 382, 395
Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 541, 552, 666, 685
Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (1810): II, pp. 697, 699-700, 702, 705, 707
Grundlage des Naturrechts (1796): III, p. 26
System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 8, 28-30, 30-31, 35, 49-50, 55-56, 58, 65, 131
Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 362-363
Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 411, 436, 445, 450, 458-459, 465, 471-473, 514, 541
Zurückforderung der Denkfreiheit (1793): VI, p. 19
Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 355, 375, 382, 393, 416
Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 314, 375
Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, p. 45
Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 307, 399-400
Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 427-428, 507, 544, 551
Wissenschaftslehre (1813): X, p. 11
Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 111, 128, 136, 157, 171-172, 194, 209, 218-219, 225-226, 229, 233, 259, 283, 311
Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 319, 327, 401, 413, 418, 423, 427, 430, 432-434, 436, 466-467, 470, 475, 486
SCHELLING:
Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 158, 169, 177, 180-181, 206-207, 229-230, 232, 242
Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 380-383, 386, 399, 452
System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 376, 430, 432, 437, 480, 487, 491-492, 494, 518, 524-525, 536, 542, 546, 561, 573-574
Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, pp. 86-87, 97
Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, p. 114
Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 340, 346, 351, 362, 400-401
Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 268, 272, 275
Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 19-20, 26, 44, 47
Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 74-76, 78, 81, 103, 114, 119, 130
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 481, 527, 553, 576
Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, p. 376
Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, pp. 61-62
Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, p. 219
Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 338, 350-351
Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 434, 461, 474
Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, p. 3
Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 5, 7-8, 104
Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 210, 214, 217-219, 224, 228, 231, 235, 237-238, 240, 243-246
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 100, 103, 189
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 265-267, 269, 296, 320, 363-364, 367, 386, 484, 491, 528, 558
Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 6-7, 93, 103, 109-112
Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 116, 121
Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 99, 116, 147, 152, 161, 254, 314-315
HEGEL:
Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, p. 24
Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 23, 26, 185
Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 497-500, 555, 572
Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 27, 79

standing, and that thereby appear (scheinen) incomprehensible (unbegreiflich), incommensurable (inkommensurabel), or unconscious (unbewusst).¹⁷ The free striving

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 38, 55, 62-63, 131-133, 153, 173, 347, 378

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 31-32, 33, 233, 237, 244

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 59, 135, 150

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 165-166, 171, 308

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 250, 309

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, p. 460

¹⁷ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B xx-xxi, xxvi-xxvii, 29, 40, 45, 59-62, 83, 104, 164, 235-236, 283-284, 291-292, 300; A 253; B 311-312, 315, 333-334, 383, 393, 398, 404, 419-420, 426; A 350, 360-361, 380, 383, 393, 398-400; B 498, 504-506, 509, 522, 524, 579, 584-585, 592-594, 641-642, 692, 704-707, 725-726, 786, 790

Prolegomena: V, pp. 152, 159, 164, 178-179, 183, 187, 205, 222-223, 226, 229-230

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 87, 96-100, 102

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 112, 139-140, 162-165, 169-172, 187-189, 218-220, 222-232, 242-244, 267-269, 275

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 207-209, 240, 259, 264-265, 298, 300, 308, 362, 366, 406, 417-418, 447-450, 475, 519, 531-532, 534, 566, 571, 584

FICHTE:

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 143-144, 156, 184, 226, 234, 279-281

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 331, 334, 363, 365, 371

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 463-464, 466

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 9-10, 12-13, 51, 106-108, 111, 124, 134-136, 151

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 225, 246, 249, 255, 257, 297, 301-302, 304, 309

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 17, 19, 25-26, 30-31, 35-36, 48, 58-59, 134-135, 152, 181

Staatslehre (1813): IV, p. 454

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 151-152

Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798): V, pp. 178, 186

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 347, 356, 358, 360, 365, 371

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 410, 422, 442, 471-472, 508-509, 540-542, 549

Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 351-352, 356, 360, 364

Wissenschaftslehre (1813): X, p. 5

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 104-105, 110, 117-119, 128-130, 135, 146, 149-150, 152, 156, 163, 173-175, 177, 183-184, 195, 206, 229, 242, 294-295, 301, 304-305

Wissenschaftslehre (1812): X, p. 336

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 156, 168, 176, 181, 234-235

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 400, 414

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 355-356, 363, 379, 401, 410, 482-484, 499-500, 523-524, 528-529, 533, 535-537, 594, 596-597, 600, 602-603, 607, 612-613, 616-619, 625

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, pp. 88, 97

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 370, 402, 406-408

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 275, 348-349

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 381, 576-577

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 74, 130

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 152-154, 191, 200-201, 557-559, 562

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, p. 360

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 433-435

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 7, 9

Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 163-164, 188

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 216-219, 222, 226-228, 237-241

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 93-95, 98, 180-184, 188-189

Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, p. 250

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 364, 368, 375, 520, 526

Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850): II/1, p. 584

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 7, 59, 70, 83, 92, 95, 101-102, 127, 133, 143, 148-153, 164-165, 170-172

- 18) or approach of the intellect towards the idea of the system posited by reason, in other words, takes the form of a reduction and eventual elimination of the intellect's bondage or passivity, its lack of activity or freedom with respect to, the world of sense, or reason's bondage, passivity, lack of activity or freedom with respect to the understanding — all aspects of the inner life and the outer world, or of the knowledge of the understanding, being thereby purged of their solely accidental (zufällig) or conditioned (bedingt) nature, or their appearance of being immediate (unmittelbar), given (gegeben) data or facts, not yet justified (gerechtfertigt) by the system as enjoying its mediation (Vermittlung) or unconditioned necessity (unbedingte Notwendigkeit).¹⁸

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 342, 345, 347, 349
Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 116, 151, 153, 157-161, 166-167, 250, 252-254, 256-258, 311

HEGEL:

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 27-28, 30

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, p. 77

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 16-17, 63, 81, 118, 128, 318, 379

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 33, 232-233, 243-244

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, p. 178

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, p. 309

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 39, 41-42, 88-89, 97-98, 100, 129

¹⁸ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: A vii-viii, xx, xxxii-xxxiii; B ix-x, 20-21, 23, 29-30, 33, 40-42, 48, 93-95, 103, 105-106, 122-124, 125-126, 178, 194-195, 252, 272-273, 276-277, 285, 363, 379-380, 382-389, 386, 393, 424-426; A 354-355, 392-393; B 521, 581, 609-610, 642, 671-676, 697, 771-773, 790-791, 804, 831, 835, 854-857

Prolegomena: V, pp. 140, 159-160, 163-164, 193, 197, 200

Logik: V, pp. 496-499, 501-502

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 96-99

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 107-108, 141-142, 155-156, 161, 171, 175, 199, 215, 218, 232, 235, 255, 257, 264, 276-278, 282, 300

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 180-181, 186, 383, 398, 448-449, 461, 511, 599, 607

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 43, 48-49

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 92, 95-96, 101, 121, 143-144, 181-185, 219-222, 252-253, 279-282

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 331-334, 371, 377

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 458-460, 463-464, 465-466, 492

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 9-10, 16, 30-32, 50-51, 89, 107-108, 140, 148-151, 162

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 184, 195-196, 216, 220, 225, 232, 236, 242-244, 249, 251, 257, 263, 286, 302, 304, 309

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 332-335, 345, 357, 362, 366, 374, 379, 394-395, 404

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 556, 593, 604, 606-607, 631, 648, 650, 675, 685

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 4-8, 10, 13-14, 17, 19, 21, 24-26, 37-38, 46-48, 50, 53-54, 65, 70, 77, 86-87, 100-101, 134, 140, 181-182, 185, 191, 193, 220-221

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 41, 81-85, 117-118, 132, 153-155, 160, 167

Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798): V, pp. 178, 181-182, 185-187

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 347, 352, 355-356, 358, 360, 362, 364-365, 369-371

- 19) But the question then for all four thinkers we are considering is whether the idea of the system can in fact be achieved, whether the system as heretofore defined

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 418, 422-423, 438, 440, 442, 445, 448-451, 454, 458, 471-472, 475, 508-509, 526, 544, 549, 568

Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 356, 364-365, 393, 418

Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 9-11, 37-38, 51

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 107, 112, 128-129, 136, 149, 156-157, 171, 173-175, 177, 194-196, 207, 209, 211, 213, 222, 233-234, 244-245, 249-271, 276-277, 280-281, 289, 293-294, 301, 305-306, 310

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 319, 335, 337, 340-342, 343-344, 346, 397, 400, 405, 408, 411, 422-424, 426, 428, 430-434, 436, 448, 461, 463, 466, 468-470, 474-476, 483

System der Rechtslehre (1812): X, pp. 495-496

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 153-154, 156, 168, 173, 176-178

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 395-396, 401, 420, 427-428, 436

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 344, 346, 353, 355, 364-365, 371, 376, 388, 393, 397-398, 401, 409, 427-429, 450, 480, 482-486, 499-500, 504-505, 507, 523-524, 528-532, 537-538, 549, 551, 558-561, 593, 600-601, 610, 625-628, 632

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, pp. 121, 141

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 340-341, 346-348, 352, 355, 362, 364, 366, 368-369, 371, 392, 402, 406-408

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, p. 368

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 373-375, 383, 386

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 23, 25-27, 29-31, 36, 38, 40-41, 52, 56, 58, 63

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 74, 82, 100-101, 112-113

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 137, 145, 150-155, 163, 169, 173-175, 177, 184, 189, 194-195, 202, 208, 211, 630, 536-638, 561

Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, pp. 376-377

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, pp. 52-53

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 146, 150, 159, 163

Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, p. 241

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, p. 9

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 336, 415

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 423-424

Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 184-185

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 4-5, 7, 50

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 216-220, 228-229, 233-267, 242

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 172-174, 176, 180-185, 188-189

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 297, 301, 304, 320, 355-357, 364-365, 376

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 62-69, 74-77, 113, 158, 160, 165, 171

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 340, 342, 346

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 35, 54-55, 59, 68-69, 100, 104-105, 107, 112-113, 116, 118, 138, 145-148, 156-157, 161, 185-186, 188, 192, 250-253, 264, 286, 309

HEGEL:

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 39, 180, 361, 391-392, 398-400, 501, 551, 555, 574, 585

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 31, 70-72, 104

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 196, 255, 269-271, 461, 512, 553, 555, 561-562, 564-565, 567-568, 571

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 14, 32, 60-62, 70, 84-85

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 35-36, 52, 56-58, 62-63, 87-89, 105, 132-133, 152-160, 163-167, 177, 179, 268, 313, 323, 333, 378, 383, 390-392

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 9-10, 24-25, 35, 170, 204, 232-233, 240, 243-244, 255, 284, 355, 366-367, 378, 391, 393

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 28, 104

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 40-41, 43, 81-82, 111

can be realized, or only continuously approached (*angenähert*), thus whether the imperative (*Sollen*) or striving (*Streben*) of the intellect can be satisfied or remains perennial, whether the intellect can ever be wholly free or remains always partially passive, confronted always with apparently incommensurable, or not yet comprehended, and possibly incomprehensible, data. When the former are the case, or to the extent they are the case, i.e., when the idea of reason can be realized, there is an asserted primacy (*Primat*) of *theoretical reason* (*theoretische Vernunft*) over reason as merely *practical* (*praktische Vernunft*); and when, conversely, that striving is perennial, the idea only approachable, the primacy of practical reason over theoretical reason is asserted (though to be sure these determinations are reflected in, and perhaps ultimately derive from, the developed content of the system (primacy of ethical activity over knowledge, feeling or belief over understanding, etc.)).¹⁹

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 51, 55-57, 63-64, 78-79, 116-117, 121, 155-162, 188-189, 270-271

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, p. 433

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 33, 55, 130-131

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 190-191, 268, 328-329, 459

¹⁹ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B ix-x, xxi-xxv, xxx, 28-29, 385, 401, 406-407, 421, 424-425, 431; A 365-366, 383-384; B 494, 496-499, 502, 561-562, 575-578, 597, 617, 661-662, 668, 713, 771-773, 804-805, 823-836, 843-847, 851-854, 856, 869-870

Prolegomena: V, pp. 238-240

Logik: V, pp. 496, 499, 501, 518, 523

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 16, 32-33, 37-38, 40-41, 92, 95-96, 98-100

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 107-108, 110, 139-140, 142, 173, 215, 232-233, 249-252, 264

Über den Gebrauch teleologischen Prinzipien in der Philosophie: VIII, pp. 139-140, 166-168

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 173-177, 178, 203, 221, 237, 240, 242-244, 246-249, 266, 270-272, 343, 357, 451, 461, 488, 520-521, 531-532, 569-570, 572, 577-578, 580-586, 588, 597, 599-604, 606-607, 616, 619

FICHTE:

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 92, 101, 104, 121-122; 123-328, in particular: 156, 177-178, 217, 222, 247-248, 263-264, 270, 277-278, 282, 285, 294

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 331, 333, 366

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 456, 466, 516

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 47, 73, 89, 109, 153-155, 157, 162

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 192-193, 249, 253-255, 257, 263, 302, 310

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 641, 643, 649-650, 652-653

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 20-22, 24-25, 27, 40, 47

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 2, 8-10, 25-26, 36-38, 49-50, 53-54, 56-58, 68-69, 72-75, 79, 92-93, 165-166, 170-172, 218, 236, 274, 290

Staatslehre (1813): IV, pp. 382-383, 390, 394

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 31, 38-39, 41-42, 48-49, 54, 56-57, 75-77, 107, 112, 118, 120-121, 123-125, 138, 141, 148, 169

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 345, 351-352, 357, 359-360, 367

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 410-412, 418, 448, 473-475

But in what way precisely does the knowledge of the understanding, i.e., the knowledge that is organized as a whole through the functioning of reason according to the idea of the system, arise? And can this knowledge, prior to or abstracted from the system, i.e., as conditioned, accidental, limited, finite, abstract, lacking life, be termed real knowledge? An answer to these questions requires a more detailed conception of the functioning of both understanding and reason, as it is commonly found in the thinking of Kant, Fichte, Schelling and Hegel, a consideration of the role of the two other primary mental faculties in their thought, that of sensation and the imagination, and of three states of consciousness that are held to be conditions (Bedingungen) of all conscious awareness generally, and of all conscious knowledge and the system of such knowledge in particular. This, in turn, will make possible a more detailed conception of the manner in which the intellect or the knowing sub-

Bestimmung des Gelehrten (1794): VI, pp. 296, 299-300, 310, 315

Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 415-416

Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 297, 331

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, p. 314

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 416, 470

SCHELLING:

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): I/1, p. 100 (Anm.)

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 154, 157, 159, 176-177, 201, 205, 215-216, 229-230, 232-233, 237-238, 241-243

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 375, 383, 395, 397, 399-400, 409, 414-416, 418, 427-429, 431-432, 439-440, 448

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, p. 52

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 332-333, 346, 348, 376, 378-379, 386-387, 399, 524-525, 527, 532, 534-537, 552, 558, 563-570, 590, 611

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, pp. 86, 88-92

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 421-422

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 380-381

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 540-541, 555-556, 569, 573

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 333, 352, 359, 383-384, 392, 394

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, p. 102

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 96-97, 114-115

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 301, 532, 534, 558, 565-566, 569

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 488-489

HEGEL:

Phänomenologie des Geistes: 3, p. 279

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 468-469, 487-549

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 46-49, 352

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 170, 373-388

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 16-19, 22

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 167, 236-237, 239, 288-293, 296-304, 354

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 51, 59, 84, 129, 153-154

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, p. 225

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, p. 454

ject, i.e., understanding and reason, or the understanding as lead by reason, is in bondage or merely passive prior to its free activity, or of the nature of the obstacles the intellect must strive against.

- 20) As to the first of the questions, i.e., how the knowledge of the understanding arises, and reduced to its most essential terms for our present purposes, the four thinkers we are considering generally hold that the knowledge later to be organized into the whole or system of knowledge arises in experience (*Erfahrung*) of the real, empirical, sensual (*sinnliche*) or spatio-temporal (*raum-zeitliche*) world, the world of phenomena or appearances (*Welt der Erscheinungen*), i.e., of the *outer* real, empirical or spatio-temporal world (*äussere Welt, Natur*), as well as of the *inner* world (*Gemüt, innere Welt*) of the knowing subject, through the joint functioning of the *senses* (*Sinnlichkeit, Sinnen*), i.e., the five outer senses and an inner sense (*innere Sinn*) — and the *understanding*. In this process, the senses provide the immediate data or raw material (*Stoff*), an unorganized multiplicity of impressions and perceptions, and conduct themselves passively (*leidend*) in relation to the real or empirical world, the world of sense. The understanding then organizes or forms this data or raw material, as bearing on a particular object (*Objekt, Gegenstand*) or particular objects, into a unity (*Einheit*), synthesizes it in the form of a given perception (*Anschauung*), image (*Bild*), representation (*Vorstellung*) or notion (*Begriff*) — and accomplishes thereby in its free activity a correspondence (*Übereinstimmung*), a unity or synthesis, between intellect or knowing subject and known object. The data of sensation, moreover, or the functioning of the senses generally, has in the resultant knowledge of the understanding its end purpose (*Zweck, Ziel*) realized or achieved (so that in this respect too the end purpose of the functioning of the intellect as a whole, the system of knowledge, can be realized or at least approached).²⁰

²⁰ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B xvi-xviii, xxv-xxvi, xl-xli, 1-2, 5, 12, 29, 33-35, 37, 41, 49-52, 56-57, 59-60, 66-68, 72-84, 87-88, 92-93, 102-104, 118, 125, 129, 131, 135, 137-139, 143-160, 162, 164-168; A 95-101, 105-111, 115-120, 123, 126-128; B 175-187, 194-197, 202-203, 207-211, 218-219, 221-225, 232-234, 242-246, 256-258, 262-263, 265-266, 268-269, 272-273, 275-279, 279-289, 295-299, 303-305; A 250-252; B 309, 314-315, 342-344, 350, 355, 362-363, 367, 376-377, 399-401, 406-

- 21) In its unification or synthesis of the material of sense the understanding is furthermore assisted by the fourth principle mental faculty — the imagination, or more

407, 412, 429-430; A 348-349, 367-368, 371-376, 399, 401-403; B 496-499, 517-519, 521-522, 527, 536, 554, 570-571, 595, 609, 628-629, 664, 670, 692-693, 730, 747-750

Prolegomena: V, pp. 151-152, 154, 162-172, 174-176, 181, 186-189, 191, 194, 199

Logik: V, pp. 457-458, 460-461

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 86-88

Kritik der praktischen Vernunft: VI, p. 269

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 200-202, 205, 219, 222, 245-247, 252-253, 257-260, 262-263, 270, 296, 321-324, 340-344, 382, 469, 474, 481, 500, 518-519, 524-525, 537, 619

Anthropologie: X, pp. 424-425, 433-434, 445-451, 456-457, 466-467, 505

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 20, 25, 51, 57, 67, 70-71, 76-77

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 135, 225-230, 233-241, 243-244, 253, 264, 266-267, 287-291, 294-302, 306-307, 315, 318-325, 328

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 339, 342-343, 345-346, 367, 374, 377, 382, 386-387, 392, 400, 404-405

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 423-426, 443, 446-448

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 458-459, 464, 474-475, 492

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797): I, p. 533

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 7, 112, 118, 122, 132, 139, 148-151, 153-155, 158, 161, 202-204, 208, 211-212, 214, 216, 218, 226, 228-230, 232-233, 234-236, 238-239, 242-245

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 220-222, 225, 227, 246, 253-254, 308

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 331, 333-334, 345, 355, 394-395, 402, 408

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 541-548, 552-560, 563, 565-569, 589-591, 612

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (1810): II, pp. 702-703

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 25, 57-58, 65, 70-71

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 5-8, 12, 86-87, 90-92, 110, 215

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 17-20, 23-24, 77, 85

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, p. 360

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 434-436, 444, 459-460, 466-468

Zurückforderung der Denkfreiheit (1793): VI, p. 19

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 17-19, 77-78, 86, 91-96

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 106, 113, 129, 142-144, 163-167, 204, 230-231, 234, 240-243, 245, 253-254, 258-264, 269, 277, 280-281, 286-287, 296-300, 304-306, 310-311, 313, 325, 328-330, 334, 336, 338-340, 344-347, 352-354, 365, 377, 394-395

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 417-420, 425, 431-432, 445, 447-448, 458, 461-463, 465, 470, 487-488, 490-491, 496, 498, 513, 516, 519, 540, 548

Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 50, 62-63, 72, 74, 76-78, 82

Wissenschaftslehre (1804): X, p. 131

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 353-357, 366-367, 397, 399-401, 405, 421, 423-425, 427, 430, 432, 434, 437-439, 441-442, 454-455, 457-458, 461-464, 466, 474-476, 478-480, 482, 484-486, 489-490

SCHELLING:

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): I/1, pp. 99-100

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 355-359, 368-372, 376, 379-386, 392-393, 412, 422-423, 427

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 278, 285-286

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 332-333, 346-347, 350-351, 366-367, 369, 403-414, 416-417, 423, 425-428, 435, 459-463, 466-469, 508-517, 520, 522-523, 528, 530, 536, 554

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, p. 101

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 340, 371, 404

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 515-516

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 74-79, 82-83

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 142, 154, 229, cf. 432-461 (concerning sensation in living things generally), 478-479, 499-500, 515, 519, 530-531, 537

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 146-147

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, pp. 15-16

precisely, the *productive imagination* (produktive Einbildungskraft). Whereas the imagination generally is the faculty by which impressions or sensation connected with a previously experienced object or objects are reproduced to the inner sense without an immediately corresponding outer impression or sensation and in the unorganized, ununified or unsynthesized form in which they originally occurred, productive imagination presents those impressions or sensations to the inner sense, again without an immediately corresponding outer impression or sensation, but in the form of a unity, i.e., as concrete, particular object, as already unified or synthesized multiplicity of impressions or sensations. The productive imagination mediates in this way between sensation and the understanding, enabling the latter to function in terms of the former, and thus is an indispensable factor in the intellect's functioning as a whole, both with respect to the knowledge of the understanding and to its end purpose, the whole or system of knowledge. The productive imagination, moreover, functions spontaneously, autonomously, with respect to the sensual, real or empirical world, and thus is considered free. On the other hand, however, unlike understanding and reason, it acts unconsciously (unbewusst), does not entail in itself conscious awareness, and thus is not considered part of the in-

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 188-189

Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834): I/10, pp. 219-220

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 263, 266, 298-299, 331, 517, 520, 522, 527

Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850): II/1, pp. 576, 581

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 58-59, 109-110, 112, 171-172

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 98-99, 145, 147-148, 251

HEGEL:

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 38, 82-138, 160, 184-187, 258, 396, 409, 576, 584-586, 590

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 38-39, 173, 276

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 156-161, 255, 258-260, 262-264, 286, 523, 527, 553

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 47, 49-52, 56-58, 62, 70, 72-74, 77-78, 82-87, 108-111, 115, 119-120, 122, 127, 131-132, 166, 169, 174, 182, 235, 323-325, 379, 384, 390, 393

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 15-16, 18-19, 21, 28

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 16, 21-23, 101, 103-104, 166-167, 205-211, 245-259, 261-264, 283-285, 287, 363

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, p. 22

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, p. 437

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 96, 110, 126, 128-134, 139-141, 144, 150, 154-155, 159, 167-169, 174-176, 178, 187, 195, 270-271

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 227-231

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 64, 146, 318-319

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 78-79, 214-215, 268, 273-274, 349, 429

tellekt (albeit an indispensable condition of the intellect's free conscious activity).²¹

Now since the end purpose of the free activity of the intellect generally and of the understanding and its knowledge gained in joint action with the senses through the mediation of the productive imagination, in particular, is the whole or system of

²¹ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B 103-105, 141, 151-158; A 94-95, 99-102, 115-125, 129, 130; B 176-187, 194-197, 232, 235, 246, 257, 383; A 373-374; B 598-599, 798

Prolegomena: V, pp. 185-186

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 197-198, 200-202, 211, 264-266, 279, 296-298, 308, 311, 314, 322, 324-325, 328-333, 335-336, 340-347, 357-358, 381-382, 392, 413-415, 417-418, 447-449, 453-454, 462-463

Anthropologie: X, pp. 445, 466-467, 472, 544-545

FICHTE:

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 134, 160, 204, 206, 208, 215-217, 225-228, 230, 233-235, 239-241, 243, 284, 315

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 335, 351, 386-387, 395, 400, 404

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 422-423, 443

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, p. 263

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 554-556, 565-569, 571, 573, 578-579, 588-591, 614

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 29, 58

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 68, 86, 194

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 105, 127

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, p. 437

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, p. 43

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 139, 188

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 448, 454, 467, 484, 488-499, 519, 541, 548, 551-552, 554-556

Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 9, 16, 74, 80

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 336, 461-464, 468-470, 472-473, 476, 478, 480

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 194-195, 197, 202-203, 228

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 355, 357-359, 393-394, 401-402, 431

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 20, 47

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 14-15, 20

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 351, 400, 530, 558-559, 626

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, p. 115

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 416, 423

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, p. 267

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 386, 393-395, 399, 407, 422

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 142, 232-233, 479-480, 522, 529, 541, 543-544

Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, pp. 366, 378

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 146-147, 169, 171

Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 230-231, 241

Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, p. 7

HEGEL:

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, p. 15, 17

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 245, 257-258, 262-269, 284

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 363-365, 370, 418, 434-446

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, p. 437

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 331, 336-337

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, p. 118

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, p. 103

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 347-348, 434

knowledge posited by reason according to the idea, that end is consequently held by all four thinkers we are considering to be reflected in three states of consciousness that are *simultaneously* conditions (Bedingungen) and determinants of the knowledge of the understanding, and conditions and determinants of the eventual systematic whole, or three states of consciousness corresponding to the proper functioning (i.e., with respect to their end purpose) of sensation, understanding and reason, as themselves acts (Taten, Handlungen) of the intellect or knowing subject. Or, in other words, these states of consciousness condition (bedingen), make possible and determine the functioning of sensation, but with a view to its end (the knowledge of the understanding); condition, make possible and determine the functioning of the understanding, but with a view also to its end (the knowledge of reason); condition, make possible and determine the functioning of reason, and with a view to its end (the realized whole or system of knowledge, in particular, as involving a correspondence of form and content (see below, pp. 711-715)) — thereby conditioning, making possible and determining the interrelated function of the intellect as a whole.

- 22) With regard to the senses, for Kant, Fichte, Schelling and Hegel this is the state of *pure perception* (reines Anschauen), a perception of the general (allgemein) form of all possible sensations, or of the form in terms of which alone particular objects of the inner and outer worlds are first sensed or perceived, then represented and known in the knowledge of the understanding — namely, space (Raum) and time (Zeit). Pure perception refers to the sensual world and thus is sensory, but at the same time, in representing the general form of all sensation, in *abstracting* from the particular content of particular sensations, or in this sense in *freeing* the intellect from them, it is simultaneously intellectual or *pure* (rein). It is at once the condition that the inner and outer sphere will form a whole (Ganzes), the spatio-temporal (or real, empirical, sensual, phenomenal) *world* (Welt), and that the free knowing activity of the intellect, as a whole, will form a whole, the system of knowledge; at once the condition that a multiplicity of determinations bearing on a particular object (Gegenstand, Objekt) or objects will form a unity (Einheit), and that the knowing subject will experience

particular objects as such, and of the knowledge of the understanding pertaining to them.²²

²² KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B xxv, 34-36, 39-72, 102-104, 124-125, 137-138, 150-151, 160-162, 164-166, 168-169; A 94-95, 107, 110-111, 115-116; B 177, 182-184, 188, 196, 206, 298, 308, 357; A 373; B 518-519, 522, 527, 746, 748

Prolegomena: V, pp. 156-157, 183, 191, 193-194

Logik: V, pp. 457-458

Anthropologie: X, pp. 428-429

FICHTE:

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, p. 186 (Anm.)

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 400, 404-405, 408-411

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 92, 95, 98, 102, 119-120, 122, 126-127, 137, 151, 154

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 229-230, 232-233, 235

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 544, 554, 572-573

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (1810): II, pp. 702, 707

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 58-59, 65

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 22, 24, 44

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, p. 132

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, p. 460

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 84-85, 88-89

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 238, 242, 251-253, 264, 280, 334, 336, 338-340, 344, 347-348, 365

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 464-465

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 153, 194, 228

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 355-356, 359, 381, 384-385, 396

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 466-468, 470, 472-474, 476-477, 485, 486-487, 504, 512-513, 516-517, 519-523, 526

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 346, 348-349, 369 (Anm.), 422

Philosophie und Religion (1804): I/6, p. 45

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 219-224, 230, 232-233, 238-241, 247, 249, 270-272, 433, 478-479, 521

Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, pp. 363-365, 368

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 170-171, 178

Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 221-222, 230, 237-240

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 430-431

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 74-87

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 428-430, 433-434, 438, 493, 495-497

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 56-57

HEGEL:

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 44, 47, 584, 587

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 139, 215, 216-227, 271-276, 416

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 514, 535, 573

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, p. 151

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 32, 41-43, 47-49, 51-52, 54, 64, 78, 171

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 104, 183, 249-250, 252-253, 256, 259, 262

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 96, 103, 399

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 262-263

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 215, 244, 455

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, p. 51

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 274-275, 336-340, 349, 454, 481

Pure perception, however, is not thought to entail perception and knowledge of concrete particular objects as such or of the inner and outer worlds generally (indeed, it abstracts from the content of particular sensations or the concreteness of the inner and outer worlds generally in reaching the general form of all sensation). The sensual sphere, or each particular object or objects of the sensual sphere, remains to it an undifferentiated multiplicity, albeit one whose general form (space and time) is determined, and thus the *possibility* of its unity in knowledge or of its wholeness established. Perception and eventual knowledge of particular objects as such, of each as a unity or synthesis of a multiplicity of particular determinations, and thus concrete knowledge of the inner and outer worlds generally, depends as we saw on the functioning of the understanding.

- 23) On the one hand, however, the understanding, in determining the concrete particular objects of the spatio-temporal world, in achieving the correspondence (*Übereinstimmung*) of intellect or knowing subject to known object of the inner and outer worlds, cannot operate in terms of one form alone. There must be a multiplicity of general forms of thought corresponding to the multiplicity of objects it will actually grasp, a conceptual means of differentiating objects from each other and thus of establishing each as concrete, particular unity of a multiplicity of concrete, particular determinations (and thus then of the concreteness of the inner and outer worlds generally). These general forms of the understanding's activity are for the thinkers we are considering the *categories* (*Kategorien*), the forms of all conscious thought. In addition to unity, multiplicity and wholeness (or identity, difference and relation — and as logical categories, universal, particular and individual), these forms of thought include for Kant, Fichte, Schelling and Hegel necessity and accident, condition (*Bedingung*) and what is conditioned (*das Bedingte*), or cause (*Ursache*) and effect (*Wirkung*) — the detailed further determination of the categories in their respective systems being irrelevant to our present purposes (what is of significance for us is the role of the categories generally in determining the knowledge of the understanding in relation to the knowledge of the system (and of their relation

there-by to each other), and thus those categories as bearing on the form and content of the system).

On the other hand, all of the various categories or forms of thought must fall under or reflect, as fundamental categories, unity and multiplicity or difference, for the multiplicity of inner and outer sense to be unified or synthesized in the form of a particular perception, image, representation or notion of a particular object or of particular objects (relation, for example, or cause and effect, being particular forms in which unity of conscious thought is realized with respect to particular sense data bearing on a particular object or objects), a unity or synthesis that in turn reflects unity or synthesis of knowing subject and known object, a correspondence (*Übereinstimmung*) between them in the form of knowledge. The categories themselves, in other words, constitute a unified multiplicity under the general categories of unity and multiplicity or difference.²³

²³ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B 77-78, 81, 84, 89-91, 94-95, 102-127, 128-131, 143-169; A 110-130; B 175-188, 200-203, 207-208, 219; A 177; B 224-225, 232-234, 256-258, 262-264, 265-266, 269, 279-283, 286-288, 295-296, 298-299, 303-306; A 255; B 308-309, 314-315, 342-343, 350, 352, 366, 378, 383, 401, 406-407; A 348-349, 357, 360, 399, 401-403; B 499, 535, 570, 593, 595, 690, 724, 824
Prolegomena: V, pp. 163-164, 166-173, 175-176, 180-181, 184, 192-196, 198-199, 201-202, 225

Logik: V, pp. 460-461

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 183, 185, 187, 269

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 173, 250, 261, 382, 616, 618-619

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 68, 74, 79

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 91-246; in particular, pp. 99, 104-105, 109-115, 118, 122-123, 131, 142, 190-191, 201, 204, 239, 241, 244

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 384-387

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, p. 441

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 71, 82, 108-109, 112, 118

Sonnenklarer Bericht (1801): II, p. 331

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 23, 119, 140-141

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 78-79, 83-84

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 142-143, 177-178, 328-331, 332-333, 347-348, 356-359, 365, 385, 392-395

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 515, 573

Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 67-68, 79

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 391-393

SCHELLING:

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): I/1, pp. 105-109

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 154, 190, 206, 213 (Anm.), 220-229

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 419-427

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 15, 28-29, 41

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 455-456, 468-469, 471-478, 495-496, 504, 513-514, 516-517, 519-523, 526-531

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, p. 340 ff.

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 23-24

- 24) Now the state of consciousness out of which or in terms of which the unity of the multiplicity of categories, or unity and multiplicity as fundamental categories, and thus the knowledge of the understanding, as the end (Zweck, Ziel) of the functioning of both sensation and the understanding, as unity of the multiplicity of inner sense with respect to unity of the multiplicity of outer sense (i.e., as bearing on a particular object or particular objects), further, the unity of the intellect or knowing subject and known object in given perceptions, images, representations or notions, are all thought to follow — is generally termed by Kant, Fichte, Schelling and Hegel *pure self-consciousness* (reines Selbstbewusstsein) or simply self-consciousness (in Kant's thought variously also: unity of the ego (Einheit des Ich), pure ego (reines Ich), transcendental or pure apperception (transzendente, reine Apperzeption), transcendental unity of self-consciousness or synthetic unity of apperception). This state of consciousness is *pure* (rein), as was that of pure perception, in so far as it abstracts from (or reflects abstraction of the intellect from) the particular content of particular sensations, both inner sensations (i.e., for example, as pertaining to the empirical, real or sensual inner life of the knowing individual) and outer ones, hence also from the particular content of particular instances of knowledge, represents as

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 186, 517-518, 520-529

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 62-63

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 346, 518, 520-521

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, p. 56

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, p. 115

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 128-129

HEGEL:

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 104-136, 181-184, 226, 228, 258, 260, 273, 324

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 27-30, 38-40, 45, 60-61; 65-457, in particular: 92, 140-173, 262-264, 267-276, 288-289, 291, 386, 392-393

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 13-573, in particular: 36-43, 46-59, 64-69, 73-78, 82-83, 100, 113-123, 126-127, 135-136, 154, 162, 164-172, 179-194, 200-201, 208-215, 218-225, 227-228, 231-232, 237-240, 246, 251, 256-257, 260-264, 270-271, 273-288, 291-293, 295-299, 320, 326-327, 345, 351-353, 400-402, 405-413, 436-441, 444-449, 454-457, 460-469, 472-473, 476, 487-541

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 16-18, 24, 44, 52-53, 87, 117-120, 126, 146, 148; 179-393, in particular: 181-182, 184-185, 187, 198-203, 236-247, 258-259, 267-269, 274-276, 279-280, 282, 284-285, 287-288, 292-294, 297-303, 307-308, 310, 370-371

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 20-21, 192

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 137-138, 206, 208-211, 285, 380

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 88, 523-524

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, pp. 242, 250

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 239-242

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 344-345, 347-349, 353, 359

such a free act of the intellect with respect to the empirical, real or sensual inner and outer worlds. At the same time, pure self-consciousness is the condition (Bedingung) of the knowledge of the understanding in its relation to the sensual world, as its general form, as asserting the unity of the knowing subject and known sensual object, or as pertaining not only to the categories, but to the perceptions of space and time yielded by pure perception, and in this way formally uniting consciously the functioning of sensation and understanding (just as pure perception does so unconsciously). Pure self-consciousness is thus thought to be the fundamental act (Tat, Handlung) of the intellect out of which particular acts involved in particular instances of knowledge, as well as the general act of pure perception, are all thought to follow or derive. Pure self-consciousness embraces, moreover, the functioning of reason as well (so that in this respect too the unity or wholeness of the functioning of the intellect, culminating in the whole or system of knowledge, is assured): for the categories of the understanding, derived from pure self-consciousness under the general categories of unity and multiplicity (or identity and difference) are the categories in terms of which reason operates in its organization and development of the whole or system of knowledge.²⁴

²⁴ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: A xvi; B xl (Anm.), 68-69, 78, 129-146, 150-165, 168-169; A 92-95, 103-127, 129-130; B 185, 194-195, 197, 220, 256, 263-264, 275-278, 294; A 249-253; B 335-336, 342-345, 399-401, 404-409, 412-413, 419, 421-422, 423 (Anm.), 426-432; A 348-366, 381-382, 370-371, 379-383, 386-387, 396-405; B 510-511, 574-575, 596, 712, 751

Prolegomena: V, pp. 163, 166, 170-172, 187-188, 191, 193, 205-206

Logik: V, p. 531

Kritik der praktischen Vernunft: VI, p. 183

Anthropologie: X, pp. 425-426, 429-430

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 32, 71-72

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 91-328; in particular: 91-92, 97-101, 103-104, 109-110, 118-119, 126, 133-134, 137-138, 140-141, 144, 156, 159-160, 163, 200-201, 205-206, 229-237, 244, 246-247, 256, 262-264, 267-270, 278-280, 286-287, 292, 294-295, 301

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 332-334, 341-344, 349-350, 370-371, 377, 381-382, 387, 410

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 423, 426-429, 434-436, 440-441, 445-446, 448

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 454, 456-458, 460, 463-466, 474-477, 504-507

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 521-523, 527-530, 533

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 15, 20, 36, 47, 59, 66, 75, 81-82, 138-139, 142-143, 147

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 184, 187, 202, 208, 211-212, 215-217, 220-221, 225-228, 234-236, 238-239, 242-245, 249-251, 263

- 25) It is then precisely here, in this state of consciousness embracing finally both the functioning of the understanding and of reason, that these two mental faculties can be

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 349, 354-355, 357-359, 361-368, 374-376, 379, 382, 384, 390, 402, 407
Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 394-395, 398, 545-548, 556, 560-561, 564, 570, 574-575, 604, 606, 612, 622, 628-629, 646-647, 654, 677
Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (1810): II, pp. 703, 706
Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 2, 5, 6 (Anm.), 8, 11, 18, 20-24, 27, 30-33, 35, 38, 40, 53, 72-73
System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 1, 3-5, 12, 14-15, 17, 20-23, 28-29, 38, 42, 44-47, 49, 77, 88-90, 93, 108, 130, 137-140, 256
Staatslehre (1813): IV, pp. 372, 376, 431
Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 23-24, 61, 132, 136
Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798): V, p. 181
Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 366-367
Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 410, 432, 434-436, 440, 442, 444-445, 448, 455, 457, 459-460, 475, 493-494, 512, 539
Bestimmung des Gelehrten (1794): VI, p. 296
Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 9, 16, 37, 44, 74-82, 85-86, 89, 91-100
Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 106, 121, 177-179, 188-189, 192, 194, 212-214, 218-219, 226, 228-229, 232-235, 244-247, 269-271, 277, 280-281, 294, 296, 305, 313-314, 328-330, 336, 340, 344, 347, 351-354, 365, 368, 395-397, 400
Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 414, 425-429, 431-432, 435, 437-443, 446, 450-453, 458-459, 463-465, 470-471, 473, 476-477, 480-485, 487, 490-492, 496-498, 500-501, 510, 512, 516-521, 533-539, 541-545, 548, 555-558, 562-563, 570-573
Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 3, 15, 41-43, 47-49, 59-60, 62-63, 66, 68, 71-76, 83-86
Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 95-96, 101, 121, 148, 185, 192-195, 207-208, 220, 233, 259-260, 276-277, 303, 311-312, 314
Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 320-321, 327, 342, 344, 357, 387, 390-393, 397-398, 401, 406-409, 412, 414, 416, 418, 420, 422, 424-428, 437, 440-442, 446-450, 454-458, 460-463, 465-467, 470-472, 474-475, 478-479, 481-490
SCHELLING:
Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): I/1, pp. 96-101, 106-111
Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 153-154, 162-165, 167-170, 172-174, 176-184, 186, 190, 192-195, 198-208, 213-230, 232-242
Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 358, 361, 366-369, 380, 382-383, 385-386, 390, 393, 395-396, 401, 410-411, 414, 420-430, 436, 448-449
Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, p. 36
Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 19-20
Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 273, 285
System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 331-332, 339-342, 344-352, 355-357, 364-377, 379-399, 402-427, 430-440, 450-467, 469-472, 474, 476, 478-492, 494-500, 504-511, 514-516, 524-547, 550-557, 560-561, 568-570, 573-574, 610-613, 615, 619, 628-634
Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, pp. 86-88, 90-91, 101
Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 354-355, 359-360, 377, 410
Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 42-43, 50
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 499, 509-512, 517, 519, 520
Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, p. 53
Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 166-169, 183
Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 214-217, 219-220, 226-235, 238-240, 244
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 93-95, 97-98, 100, 102-104, 117, 120-121, 123, 185
Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 114, 124-126, 138, 142, 185-199, 202, 204, 207, 215-216, 223, 250-251
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 255-256, 369-370, 465-466, 489, 527, 566, 569

can be adequately differentiated from each other, and simultaneously, the knowledge of the understanding differentiated from the whole or system of knowledge. For though reason deals with the categories of the understanding, as deriving from or following pure self-consciousness, it adds or posits its own categories in positing the whole of knowledge, and modifies or adapts the categories of the understanding to its sphere. First of all, with regard to the central categories of unity and multiplicity (or identity and difference), in forming or organizing undifferentiated sensation as pertaining to a particular object or to particular objects, the understanding does not conceive that object or those objects as a concrete *whole* (*Ganzheit*), a real unified multiplicity, i.e., the unity of the object or objects is not conceived as proceeding from an inner principle or purpose (*Zweck*, *Ziel*), the multiplicity of the object or objects as not proceeding from that unity — as reason does, for instance, in its organization and development of the system. Or in other words, the unity, but also the wholeness

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 5-6, 51, 55, 113-114

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 8, 10, 73-74, 92, 118-123, 125-131, 140, 156, 263-266, 269, 271-277, 281, 286, 288, 293, 297-298, 300, 316-318, 321, 324-326, 347, 367, 369-371, 373-374, 382-385, 388, 411, 414, 435-436, 438-439, 441-442, 460, 524-525, 569, 586-587, 590, 615-617, 624-631, 634-635, 641-644, 646

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 111-112, 122, 188, 202-205, 208-211, 218, 250-252, 264, 313-315

HEGEL:

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 20, 23, 25, 29-31, 37-38, 72-81; 82-177 (consciousness and self-consciousness in the development of the individual leading to reason, spirit and finally the absolute knowledge of philosophy (pp. 575-591); see in particular, pp. 133-142, 144, 150, 160, 177), 181-187, 225-226, 228, 258-260, 263-264, 267-268, 270-273, 282, 292-293, 304, 311, 320-321, 323, 325-327, 391-398, 406, 410, 422-423, 432-433, 438-440, 442-443, 494-499, 501-502, 513-514, 543, 546, 548-552, 554, 557, 571-590

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 17, 27, 36-37, 43, 49, 60-61, 76-77, 173, 178

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 253-257, 260-261, 279, 407-409, 487-491, 494-496, 505, 545, 555

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 26, 55-56, 58, 64, 66, 72, 75-76, 82-83, 85, 122

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 17, 23-25, 42, 44-45, 47, 49, 50, 56, 72, 74-75, 82-83, 89-90, 107-108, 117-119, 121, 153, 164, 169, 174, 203-204, 238, 307

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 49, 113, 538-539

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 10, 21, 27, 30-31, 38, 40-41, 121-126, 166, 197-207, 212-215, 219-220, 226-231, 264, 303, 362-363, 374, 378

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 30, 32, 68-69, 73, 76-77, 103

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 21, 27-28, 84, 112, 130, 148

Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, p. 152

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, p. 437

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 26, 30, 34, 41, 50-53, 68-72, 77-79, 88, 101, 107, 110-111, 150-151, 179-181, 183-187, 190

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 23-24, 309

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 51, 54, 83, 89, 91, 94-95, 98, 116, 205

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 407, 415, 444, 496

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 266, 273-274, 336-337, 344, 347-350, 385-386, 390, 427-428, 458, 460

of the object the understanding grasps, when it attempts to grasp the object as a whole, are only abstract, the multiplicity it deals with a mere aggregate (*Anhäufung*), as was said to be the case with regard to the knowledge of the understanding generally (pp. 681-683), and the various categories, though all deriving from pure self-consciousness or included under the central categories of unity and multiplicity, are not applied essentially simultaneously, or as a unified multiplicity or whole, in the understanding's knowledge of particular objects. This *separation* (*Trennung*) of the categories from each other, as opposed to their simultaneous or synthetic application by reason in the whole or system of knowledge, characterizes then the knowledge of the understanding generally. For example, the understanding cannot grasp a given object as simultaneously cause and effect, as cause of itself or end in itself (*Selbstzweck*), and thus cannot grasp living things (*das Lebendige*) or man as moral being and free. The same is true for all of the categories of the understanding, as enumerated in the respective systems of Kant, Fichte, Schelling and Hegel, in their employment by the understanding alone (as opposed to their application under the guidance of reason). It follows quite consequently for us, given the above determinations of the form of the whole or system of knowledge posited by reason, that the understanding is additionally considered by all four thinkers to lack categories of *unconditionality* (*Unbedingtheit*) and *unrestrictedness* (*Unbeschränktheit*, *Unbegrenztheit*), as well as those of life (*das Lebendige*), inward determination or self-causation, freedom, and so forth. Moreover, though the understanding has the category of infinitude (*Unendlichkeit*), it in fact operates only in terms of the category of finitude (*Endlichkeit*). For lacking the categories of unconditionality, unrestrictedness, inward determination, life and so on, its infinitude is not that of a separate category stemming from its interrelation with the other categories and thus following from self-consciousness, but rather merely derived from other categories as that of an *unending progression* without definite range or extension, an unending aggregation of particulars (for example, relative to given objects, an unending division of parts into smaller and smaller parts, etc.). Similarly, though the understanding operates in terms of both the categories of necessity and accident, its necessity is not the inwardly determined

necessity posited by reason, according to one underlying principle (the idea), but outward necessity derived from the categories of cause and effect, or condition and what is conditioned (and these then in separation from each other), mechanical determination, and this again in an unending progression. Conversely, its accident pertains only to the particularity or multiplicity of sensation and experience in so far as it is not comprehended or known, as immediate datum or given (whereas for reason, as was seen, the accidental particular member of the system, as deriving from one principle, has its necessary place within the whole, or is simultaneously necessary (as related to and constituting the whole) and accidental (as nevertheless being a distinct, differing part or member of the whole). All of this in turn corresponds to the fact that the knowledge of the understanding has the undifferentiated multiplicity of sensation as its material or content, as mere immediate given or datum: though the understanding frees itself from its passive determination by the sensual or empirical world, it does so only relatively, or always short of its end. The understanding and its knowledge remain dependent on or conditioned by the sensual world, cannot achieve real freedom with respect to it, are confronted always with an incommensurable or unconscious remainder (Rest) that it can not comprehend or has not yet comprehended, or in a state of perennial striving towards the ideal of reason. Or again: the understanding does not organize and develop the multiplicity of its knowledge out of the unity of one underlying principle, an idea, and so does not achieve concrete unified multiplicity, wholeness.²⁵

²⁵ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B xxvii, 3-5; A 1-2; B 6-7, 9, 21, 43-44, 66-67, 74-75, 81, 83-85, 87, 109-110, 135, 138-139, 145-167, 182-186, 224-226, 234-235, 242-243, 247, 256-257, 259-260, 262-263, 266-267, 279, 281-283, 285, 297, 303-304; A 249-251, 253; B 307-310, 313, 342-345, 352, 355-368, 378-380, 383-385, 390-396; A 403-406; B 435-437, 443, 450, 496-498, 517-518, 527, 549-550, 560, 570-572, 574-575, 586, 590-592, 610-611, 653, 663-665, 670-673, 676, 679-685, 690-694, 702-705, 708-710, 714-715, 721, 729-730, 765-766, 779, 798-799, 824

Prolegomena: V, pp. 185, 195-199, 202-205, 216-220, 222-223, 226, 228-229, 236-237, 239-240

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 35-36, 93, 95-96

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 108-109, 139-140, 162-165, 169-172, 187-189, 219-220, 222-232, 242-244, 249, 267-269, 275

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 180-182, 194-196, 212-213, 215, 219-220, 222-223, 254, 258-260, 269-270, 330, 405, 448-449, 451, 470-471, 480-481, 488-489, 494, 497, 500-503, 511-517, 519-520, 522-535, 537, 542, 550, 558, 561, 573-574, 577, 582, 584-586, 595, 607, 611-612, 616

FICHTE:

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 423-426, 436-437, 439, 442-443

- 26) On the other hand, the functioning of the understanding, its categories and its use of the categories, or the knowledge of the understanding resulting therefrom, remains a necessary moment for all of the thinkers we are considering in the organization and development of the system of knowledge realized by reason. Or just as the

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 7-9, 56-57, 60, 67, 86-87, 97, 99-100, 104, 118, 160
Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 220-221, 250
Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 335, 379, 394-395, 402, 406-407
Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, p. 541
System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 12, 46-47, 59, 61, 112, 116, 120
Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 77, 89, 108-109, 132
Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 444, 457-459, 465-466, 473, 540-542
Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 366-367
Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaften (1813): IX, pp. 6, 9, 17-19, 37-38, 45, 57, 61-62, 66-67, 72, 78, 89-90, 99-100
Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 127, 129, 132-133, 136, 139, 143-135, 204-205, 209, 244-245, 253, 261-262, 264-265, 270-271, 280-281, 286, 292, 296-297, 299-300, 307-308, 311-315, 325, 328-330, 340, 349-352, 363, 372, 392-400
Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 404, 417-420, 425, 437-438, 445, 447-448, 457-458, 462, 470, 482-485, 487, 490, 510-511, 515, 527, 540, 546, 548-549, 551, 554, 565, 570-571
Wissenschaftslehre (1813): X, p. 50
Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 101, 110-112, 131, 142-143, 177, 207-208, 211, 213, 232-233, 235, 239, 245-246, 261, 283, 289-290, 310-311
Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 333, 340-342, 355-356, 397, 400, 432-434, 436, 454-455, 461, 473-475

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 220-222, 228-229, 235-242
Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 384-385, 387
Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 41-42
Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 274-275, 283-286
System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 351-352, 374-375, 388-389, 396-397, 403-405, 413, 471-472, 474-476, 480-481, 484-490, 514, 516, 523-527, 561, 577
Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, pp. 114-115, 117, 130-131
Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 342-349, 351, 362, 383, 386-388, 397-398, 400, 402, 420-422
Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 267-270
Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807): I/7, p. 300
Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 19, 22-26, 47, 52
Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 74-81, 86, 87, 100, 114
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 142, 144-145, 149, 151-152, 160, 170, 182, 185-186, 194-196, 198-199, 232-233, 279, 461, 478-479, 497, 514-518, 520, 522-533, 536-537, 540-541, 552-554, 562
Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, pp. 59, 63-64
Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 146, 157-158, 167-170, 173, 182, 191
Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 201, 219-222, 224-226, 228, 230-231, 241-242
Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, pp. 10, 12, 16
Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 333, 349, 356
Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 6-7, 78-80
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 188-189, 198-199
Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 63-64, 109
Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, p. 345

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 26-28, 30, 35-38, 46
Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 54, 57-58, 61, 106-107, 117, 182, 200-212, 420-421, 426, 496, 584-586

understanding, through the mediation of productive imagination, concerns itself with the data of sensation, so reason concerns itself with the knowledge of the understanding, functions itself, following pure self-consciousness, in terms of the categories as first separated from each other by the understanding (however then that knowledge or that use of the categories is encompassed in the final whole or system of knowledge, whether as itself ultimate given or datum (hence primacy of the understanding or of practical reason in an unending or perennial striving to realize the idea of the system), or as itself fully encompassed by or derived from or according to the idea of systematic wholeness (hence realized or actual primacy of reason, or of theoretical reason) — a major point of differentiation with regard to the thinking of Kant, Fichte, Schelling and Hegel, as will be seen). For were the categories not first separated in the understanding's functioning, or did the understanding not first establish a multiplicity of concrete knowledge referring to the sensual, empirical or spatio-temporal world, the unity or the wholeness of reason, the multiplicity it deals with, its categories of unconditionality, unrestrictedness, life, freedom, infinitude, ne-

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 16, 27, 30, 39-41, 52, 55, 57, 61; 65-457, in particular: 92, 140-173, 262-264, 267-276, 288-289, 291, 386, 392-393

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 13-573, in particular: 36-43, 46-59, 64-69, 73-78, 82-83, 100, 113-123, 126-127, 135-136, 156-162, 164-172, 179-194, 200-201, 218-225, 227-228, 231-232, 237-240, 246, 251, 256-257, 260-264, 270-271, 273-288, 291-293, 295-299, 320, 326-327, 345, 351-353, 400-402, 405-413, 416, 424, 436-441, 444-449, 454-457, 460-469, 472-473, 476, 487-541, 552-553, 556, 560-563, 565-566, 571

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 32, 74-75, 77

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 18, 24, 49, 51-53, 61-62, 73, 85-87, 91, 93-96, 98-99, 102-103, 106, 110-111, 121, 126, 129, 132, 141-144, 146-148, 155, 160, 164, 169, 171-173, 177-393 (see in particular pp. 181-182, 184, 187, 194, 199-201, 207, 211, 236-238, 240-241, 244-246, 248-252, 254, 258-259, 266-269, 274-276, 282, 284-285, 287-288, 292-294, 297-303, 305, 307-308, 310, 313, 333-335, 339, 341-342, 344-345, 352-353, 360, 362, 365-367, 370-373, 377-385, 388, 390-393)

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 19-21, 23-27, 65, 81, 106, 192, 249, 290, 330, 449-450, 469, 494, 512

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 12, 16, 35, 37, 47, 137-138, 166-167, 206-207, 209, 211, 241-242, 253, 286, 379-380, 389-391

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 88, 523-524, 526

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 128, 137-138, 152-154, 311

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, pp. 242-244, 250

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 22-25, 38, 61-63, 98-100, 107, 121, 141, 144-145, 150-155, 157-159, 167-171, 174-181, 183-186, 188-189-191, 193-197, 271-272, 307, 309-312, 318, 398-399

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 22-24, 26-27, 33-34, 201-202, 227-232, 333-334

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 43, 76, 81, 90-91, 101, 325, 327, 353

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 42, 44, 64-65, 71, 76, 146-147, 163, 239-242, 318-319, 360, 397, 592

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 56-57, 78-79, 162, 164-165, 217, 250, 266, 273-274, 328-329, 353, 359, 429, 435

cessity, etc., would all be themselves abstract, lacking concreteness — and so indistinguishable from the categories and knowledge of the understanding. Or reason would function only as the understanding — but, lacking its concreteness, its reference to the sensual world, would produce only figments of the mind (*Hirngespinnste*). The understanding thus plays a necessary role in the organization and development of the system or whole of knowledge, but only as controlled (*beherrscht, geführt*) by reason.²⁶

²⁶ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B ix, xvi-xviii, xx, xxv-xxvi, 9-10, 33, 59, 77, 83-88, 148-149, 165-167; A 95; B 170-171, 185-187, 194-197, 206-207, 223, 266-267, 269, 272-275, 279-283, 288-294, 297-303, 308, 310, 313, 315, 342, 352-355, 359, 361-363, 366-367, 380, 382, 385, 387, 392, 435-437, 514-518, 549-550, 570-572, 590-591, 609, 628, 665-667, 670-672, 675, 693, 702, 704, 707, 717-722, 726-728, 730, 739, 743, 747, 751, 753-754, 763, 766, 779, 790, 798-801, 810, 821, 877

Prolegomena: V, pp. 155-156, 161-162, 180-183, 185-186, 198, 203, 306-308, 222, 224-225, 228, 232, 235, 237, 242

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, p. 100

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 109, 162-164, 189-191, 207, 219, 232-233, 242-243, 268, 270-271, 275, 301

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 186, 212-213, 219-220, 222-223, 246, 253, 260, 366, 492, 495, 498-499, 503, 511, 514-517, 522, 528-530, 534-537, 561-562, 585-586, 588, 598, 605, 611, 613-614, 616, 618

FICHTE:

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 79, 112, 159, 161

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 324-325, 332-333, 394, 408

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, p. 541

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 5-7, 92, 215

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 76-77

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 341-343, 345, 347, 360

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 434-436, 473, 540-542, 568

Bestimmung des Gelehrten (1794): VI, p. 313

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 6, 17-19, 57

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 142, 277-278

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, p. 570

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 93, 101, 261

SCHELLING:

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, p. 376

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, p. 48

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, p. 278

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 332-333, 352, 407-408, 427, 455, 528-531

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, p. 97

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 341, 344, 349, 362, 392, 400

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, p. 356

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, pp. 16-17

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 425, 435, 472

Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, p. 6

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 7, 49

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 198-199, 210, 216

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 298-299, 315, 522, 527

Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850): II/1, p. 576

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 58-62, 64-66, 69-70, 101-102, 109-110, 112-114, 127-129, 130-131, 152-153, 171

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 4-5, 138

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 107, 110, 143, 145, 147-148, 251, 253

- 27) In this context, the second of the questions raised above (p. 693, and earlier, p. 664), i.e., whether the knowledge of the understanding in itself entails real knowledge, a correspondence (Übereinstimmung) of intellect or knowing subject and known object of the empirical, sensual or spatio-temporal world in the form of an image, representation or notion, can now be answered. All four thinkers under analysis here agree that such knowledge is indeed possible. For though the intellect in the form of the understanding abstracted from reason is, in its employment of the categories following pure consciousness with respect to the inner and outer sensual sphere, limited (beschränkt), conditioned (bedingt), finite (endlich) — that sensual, empirical or spatio-temporal sphere is itself considered limited, conditioned, finite, and thus fully graspable by the understanding's employment of its categories (for example, through the separated categories of cause and effect, mechanistic determinism), thereby allowing a correspondence in knowledge between knowing subject and known object in this sphere. To be sure, there are then the apparent phenomena of living things and human freedom, for example, but these and related phenomena belong for Kant, Fichte, Schelling and Hegel to another sphere, an ideal world graspable only by reason — and are considered, consequently

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 81, 119

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 20, 22-28, 30-31, 35-36

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 20, 25, 28-29, 46, 61, 575-576, 584-586, 588-590

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 29, 38-39, 54; 65-457

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 246, 262-263, 271, 279, 287-288, 295, 298, 351-353, 400-402, 406, 416, 424, 426, 440-441, 446-447, 460-461, 462-573 (in particular, pp. 493-496, 500, 508, 511, 526-527, 529, 541)

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 32, 51, 83

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 41, 47, 49, 51-52, 55-58, 62, 74, 78, 86, 95, 99, 106, 108, 122, 132-133, 153, 169, 171, 179, 305-307, 310, 333, 353, 367, 370-373, 378, 388, 390-393

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 15, 20-21, 25, 81

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 47, 166-167, 256, 286, 379

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 28, 88, 92-93, 209

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 59, 138

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, pp. 243-244

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 28, 49, 61, 63, 98-99, 141, 145, 150-153, 158-159, 181, 183-185, 188, 190-191, 195, 272, 308, 310-312, 318

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 26-27, 34, 227-232, 339-341

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 76, 81, 92, 113-114, 130, 201-202, 228-231

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 44, 64-65, 71, 76, 147, 239-242, 318, 360, 397, 592

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 78-79, 165, 213-215

enough, incomprehensible or incommensurable to the understanding. But where, though, the idea of the system is not held to be realizable or the striving to do so perennial, where there is a primacy of practical reason over theoretical reason — and this means, as we shall see, where that ideal sphere is not considered fully knowable even to reason, but rather is more a matter of faith (Glauben), immediate certainty (Gewissheit) or conviction (Überzeugung) — the knowledge of the understanding will tend to encompass the only humanly possible real knowledge.²⁷

²⁷ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B xl-xli, 1, 44-45, 50-54, 56, 59-60, 66, 69-70, 72, 143-152, 161-166, 196, 202-203, 207-208, 219, 224-225, 232-234, 256-258, 262-264, 272-287, 295, 297, 349-351, 367, 496-498, 517-522, 536, 629, 670, 800

Prolegomena: V, pp. 156, 160-164, 172, 178-179, 186-189

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 499-500

FICHTE:

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 233-234, 253

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 9-10, 134-135

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 234-235

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 332-333, 345, 396-398

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, p. 24

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 343, 345

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, p. 538

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 145, 148, 258-263, 308, 310

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 511-512

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 210, 241 (Anm.)

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 32-35

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 420-421

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, p. 269

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 74, 78-81, 109, 114

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 195-196

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, pp. 16-17

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 522-523

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, p. 149

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, p. 30

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 54-55

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 29, 38-39, 152-153, 173, 276

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 79-80, 259, 327, 353, 448-449, 457, 463-465, 467, 493, 515

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, p. 43

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 50-51, 86-87, 96, 108, 110, 127, 146, 166-167, 172-173, 211-212, 246-247, 333, 352-353, 367, 383

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, p. 27

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 166-167, 253

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, pp. 242-243

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 22-23, 29, 53, 177, 272, 310-312

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 21, 41

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 76, 90-91

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 44, 64, 240-241

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 347-348

- 28) Before considering that ideal sphere in detail, and so to speak as transition to it on the level of human consciousness, the third characteristic general form of conscious awareness can now be dealt with. When self-consciousness is achieved in concrete individual cases according to the idea of wholeness posited by reason, or in other words, when the intellect frees itself from and outer sensual determination and is once again in this sense *pure* (rein), but brings forth its knowledge wholly out of itself in accordance with one principle, the idea of wholeness, eliminating any uncomprehended remainder or mere given or datum; when hereby the understanding's categories are no longer employed separately, but simultaneously, and in conjunction with the categories of concrete wholeness, the necessity of reason, unconditionality, unrestrictedness, reason's infinitude, etc. — but at the same time, when the *object* of knowledge, i.e., a particular individual object or a multiplicity of such objects, is conceived as itself in accord with an idea of wholeness, itself a whole or unified multiplicity, itself unlimited, unconditioned, infinite, reasonably necessary, and related or relatable to a larger whole corresponding to the whole of the system, an ideal sphere or world; and where thus a correspondence (Übereinstimmung) in knowledge of intellect or knowing subject to known object according to the idea of wholeness is in concrete cases is achieved, and the intellect or knowing subject is conscious of bringing about this correspondence in its free activity and of realizing therein its end purpose — there arises for Kant, Fichte, Schelling and Hegel the theoretical possibility at least of a state of consciousness termed *intellectual perception* (intellektuelle Anschauung; intellectus archetypus, intuitiver Verstand (Kant)). The general form then in which the intellect expresses its knowledge following intellectual perception is then, at least hypothetically, nothing other than the whole or system, as previously defined. It is intellectual perception, consequently, that is thought to condition, make possible and determine the whole or system generally, and to accompany or justify each moment of the organization and development of the whole in particular.²⁸

²⁸ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B 72, 135, 138-139, 145, 148, 283; A 249-253; B 307-309, 311-312, 335-337, 343-344, 381-382, 510-511, 595-596, 722

Prolegomena: V, pp. 230-231

But is intellectual perception a reality for the thinkers we are considering, or is a mere hypothetical idea? Where or to the extent the idea of the system is not considered realizable, intellectual perception remains an ideal, or a state of consciousness relative to individual aspects of knowledge with regard to an only *possible* system, or of knowledge as not organizable into a system, or not *yet* organized into a system. When, on the other hand, the systematic idea is realized or held realizable, intellectual perception, as the consciousness of concrete cases according to the idea of wholeness, or of these as relatable — but not yet related — to the final system of knowledge, that knowledge and this principle itself will tend to be considered *abstract*, and the notion of intellectual perception, as then a mere *historical* starting point in the movement of German idealism (i.e., as expressed in Kant's philosophy), will tend to be eclipsed by another mental state — the spirit (Geist).

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 225, 253

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 253, 502, 510, 523-528, 534, 558, 561-562, 566-569, 575, 583, 609, 619

FICHTE:

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 463-467 (Fichte's first explicit reference to intellectual perception; cf. the Self (Ich) in the earlier works: 33, p. 134), 471-472, 504-507, 515-516

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 528-531, 533

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 6-7, 9-10, 12, 15-17, 19-22, 24, 27, 29-30, 32, 34-39, 41-42, 47-49, 51-54, 59, 61, 63, 65-66, 72, 74-75, 77, 79-80, 82, 84, 87, 90, 95, 106-107, 112, 115-117, 121-122, 124, 126-127, 139-140, 142-143, 148, 151, 154-155, 157, 161

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 228-230, 242-243, 261, 286

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 374-376, 379-381, 384, 390-393, 404

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 576, 654-655

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (1810): II, pp. 699-700, 703-704, 706, 708

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 19-21, 28-32, 37-38, 44, 46-47, 49, 58, 78, 86-87, 91, 133, 137, 140

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, p. 510

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 130, 132

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 18-19, 30-31, 34, 37-38, 45, 54-57, 60, 63-67, 74-75, 79, 82, 99-100

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 136-137, 139, 151, 163-167, 171-175, 177-179, 188-189, 192, 194, 226, 228, 234-235, 244-247, 276-277, 280-281, 286, 305, 310-311, 325, 328-330, 352-353, 367-368, 395

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 209, 212, 412, 426, 431-458, 457-458, 462-463, 465-467, 470-471, 474-476, 478, 480-485, 487-488, 490, 497, 500, 504-506, 510-511, 513-515, 519-521, 524, 526, 528, 533-535, 540, 542, 544-546, 548, 554, 556-559, 562-563

Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 3, 5, 19, 24, 44, 59-60, 62, 83-85

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 95-96, 101, 233, 277, 294, 301-302

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 403-411, 415-418, 420-421, 424-427, 436-437, 438-439, 441-443, 446, 448-449, 454-458, 460, 462, 467-468, 471, 473-474, 476, 478-479, 481-483, 487, 490-491

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 181-183, 202, 204, 206-208, 216

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 380, 383, 385-386, 388, 390, 401-402, 420

Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/3, p. 48

THE PROPER CONTENT OF THE SYSTEM; THE WORLD OF IDEAS

Intellectual perception thus entails or tends to entail consciousness of an ideal sphere in accordance with the idea posited by reason and corresponding to the formal and methodological determinations of the whole or system of knowledge, a determinate or proper content (Inhalt) of the system, in other words, corresponding to its form and method — a correspondence which is then expressed by, or rather, forms the essential nature of, the system.

Even without the asserted state of intellectual perception, moreover, such a correspondence would seem to necessarily obtain for the systems of Kant, Fichte, Schel-

-
- Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799): I/3, pp. 14, 20
Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 285-286
System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 332, 351, 369-370, 374, 376, 423-424, 426-427, 430-435, 437-440, 454-462, 479, 489, 493-494, 496, 498, 500, 504-507, 516-517, 522-523, 525-526, 534-537, 552, 563, 566-568, 570, 580, 588, 596-599, 605-606, 610-613, 615, 624-633
Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, pp. 87-88, 90-91, 97
Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 347-349, 353-355, 359-377, 404, 408-409, 417
Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 269, 345, 347
Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, p. 395
Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 23, 26, 29, 31, 68
Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, p. 103
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 150-155, 163, 198, 499-500, 515, 561, 564, 574
Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, pp. 62-64
Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 146, 159
Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, pp. 42-43, 70, 76
Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 6-8, 30, 32
Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, p. 229
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 147-151, 186, 188
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, p. 316
Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 354-355
HEGEL:
Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 41-43
Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 23-24, 61, 80, 587, 324, 326, 440, 554, 589
Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 43, 65-66, 76-79
Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 264, 266, 286
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 150-152, 164, 371
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 17-18
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 202-203, 213, 228, 244, 254-255, 286, 376, 378
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 32, 40, 41-42, 72-73
Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 84, 112
Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, pp. 148-149
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 271, 379
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 33, 96, 126
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 41, 407
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 432-436, 440, 454, 458-459, 427-428, 432, 434, 438-440, 454, 459

ling and Hegel, if the form and method of their systems, as previously determined, is to itself entail real knowledge, a correspondence in *that* form of knowing subject to known object. Otherwise the knowledge of reason would itself amount to nothing other than an accidental compilation (Anhäufung, Aggregat, Zusammenstellung) of the knowledge of the understanding, not itself necessary in the acquisition and expression of knowledge, and the functioning of reason would be reduced in fact to the fabrication of “figments of the mind” (Hirngespinnste (p. 710)), the end purpose (Zweck, Ziel) of the intellect, as characterized by the whole of the preceding analysis and as assertedly made possible through the state of intellectual perception in particular, a mere chimera. Or else the system of knowledge would be at most useful (nützlich) in providing an overview of the knowledge of the understanding, and as suggesting perhaps possibilities for further observation and thought (while not entailing knowledge nevertheless in and of itself).

- 29) In any case, for Kant, Fichte, Schelling and Hegel the ideal sphere following from or arising in terms of intellectual perception as the determinate or proper content of the whole or system of philosophy is the *world of ideas* (Ideenwelt, Welt der Ideen), the *ideal world* (ideelle Welt). Unlike the world of sense (Sinnenwelt), the real (reelle), empirical or spatio-temporal world (raum-zeitliche Welt), the phenomenal world of appearance (Welt der Erscheinung/Schein), the world of ideas as *true reality* (wahre Wirklichkeit), *true being* (wahres Sein), this *intellectual* or *supersensible world* (intellektuelle, übersinnliche Welt), is unconditioned, unlimited, infinite or eternal (ewig), and has life (Leben) as a whole. A unified multiplicity of member ideas, or a unified multiplicity of member worlds or wholes, the ideal world, as a whole, or the relation of these and only these member ideas and worlds to each other in the unity of the whole, is *reasonable* (vernünftig), inwardly or necessarily determined as founded upon or developed in terms of one principle, the now universal idea (Idee), God, or Absolute Being.²⁹

²⁹ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B xvi, xix-xx, xxv, xxvii-xxviii, xxx; A xii, xviii; B 6-7, 71-72, 159, 163-165, 168-169; A 113-114, 119, 125-127; B 182-184, 197-198, 202-204, 206-214, 218-220, 223-226, 232-235, 241, 244, 247, 254, 255, 259-260, 262-263, 265, 279-282, 300, 303-305; A 249-253;

In the following, this world of ideas will be shown as it is made concrete or further determined in common fashion in the systems of Kant, Fichte, Schelling and Hegel, before turning then to a differentiation of their systems, not only with respect to the ideal world, as the proper content of their systems, and, as in each case corresponding thereto, the detailed formal and methodological determinations of their systems — but the ideal world's relation to the *real world*, the world of sense or

B 307-316, 342-345, 361-377, 383-385, 390-391, 393-398, 425-426, 430-432; A 357, 370-372, 381, 393, 396-397; B 432-436, 438-450, 454-457, 461-467, 472-477, 480-483, 490-491, 496-499, 506-507, 509-512, 514-519, 521-522, 524-525, 531-535, 536-538, 542-544, 545-598, 601-606, 616-620, 627-658, 662-666, 668-676, 678-682, 688-692, 696-716, 722-731, 768-770, 799-801, 807-808, 825-834, 836-848, 854-856, 868-870, 873-875

Prolegomena: V, pp. 152, 157, 159, 161-162, 172, 175-176, 179, 181, 183-185, 187-189, 191, 197-204, 209-212, 214, 216-224, 228-230, 234-239

Logik: V, pp. 522-523

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 11-15, 19, 25, 34-36, 38, 41, 47, 61, 64, 66-67, 69-73, 83-84, 87-92, 95-96, 100

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 107-111, 155-157, 158-160, 162-163, 169-173, 182-183, 185-189, 204-205, 210-212, 219, 223, 226-234, 242-244, 249, 252, 254-257, 264-269, 271, 273-274, 276-277, 279-282, 300

Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie: VIII, pp. 139, 167-168, 199-201

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 179-180, 185-187, 192-196, 198, 205-209, 211-214, 224-227, 237, 240, 242-249, 252-254, 256-261, 263-274, 294, 301, 314-315, 317-318, 321, 323, 330-331, 335-336, 338, 341-343, 357-358, 362-363, 389, 397-398, 407, 413-415, 417-418, 421-422, 447-454, 457-459, 461, 469-471, 475, 480, 482-485, 489-496, 498-504, 511-516, 519-537, 542, 545-548, 550-558, 560-562, 566, 569-570, 573-578, 580-586, 595, 597, 599-602, 604-608, 611, 614, 616-619

Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee; IX, pp. 114-115, 119

FICHTE:

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 178, 227, 254, 260, 268-270, 277, 279-281, 286, 294, 302-303, 326-327

Über die Würde des Menschen (1794): I, pp. 413, 416

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 437, 439, 445

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 456-457, 467-468, 494, 495 (Anm.), 498-499

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 9-10, 13-17, 19, 22, 24, 26-27, 29, 32, 34-35, 38-39, 42, 47-49, 51-54, 59, 61, 63, 65-66, 71, 73-75, 77, 79-80, 84-87, 89, 97, 99-102, 104, 106-109, 111, 112-114, 118, 120-121, 124, 126-127, 129-131, 134-136, 138-143, 146-158, 161-162

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 194, 234-235, 239-240, 246, 251, 253, 261-263, 265-267, 281-285, 288-289, 291-292, 295, 297-304, 306-310, 312, 316-319

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 327, 344-345, 402

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 541, 550-551, 555-556, 606-608, 616-621, 623, 628-629, 631-632, 636-638, 642-644, 649, 652-660, 665, 672, 676-677, 683-687

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (1810): II, pp. 696-697, 699-708

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 1, 4, 8-9, 23-25, 27-29, 35-36, 38-40, 57-60, 68-69, 72-73, 116

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 10-12, 30-32, 35, 38, 46, 50-54, 58, 67-68, 72-75, 82-83, 89, 91, 101, 116, 133-134, 148, 151, 169, 172, 210, 235-237, 242, 254, 256, 275-277, 299

Staatslehre (1813): IV, pp. 370-373, 375-381, 384-391, 409-410, 413-418, 431, 441, 447-448, 450, 459, 465-466, 470-472, 479, 485-488, 490, 521-522, 524, 531, 534-535, 541-542, 554-555, 568-569, 582-589

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 24, 29-38, 40-42, 50-57, 59-63, 76-77, 80-82, 85, 88-89, 93, 107-109, 115-117, 132, 137, 148, 167

Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798): V, pp. 179-181, 184-188

Appellation an das Publicum (1799): V, pp. 204-212

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 343, 355-356, 359-361, 365-366, 368-369, 371

Aus einem Privatschreiben (1800): V, pp. 382, 392, 394

appearance. For though all four thinkers hold that the world of ideas is in itself concrete, i.e., consists of a unified determinate multiplicity of differing, but nevertheless related member ideas and worlds, as all following from or founded upon the one universal divine principle; and though further all four find, at least implicitly, on the one hand, an ontological order or progression, a hierarchy or development of the mem-

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 402-406, 410-412, 418, 436, 438-440, 442-475, 498-502, 507-512, 514, 516, 518-519, 524-527, 530-536, 538-546, 549

Zurückforderung der Denkfreiheit (1793): VI, pp. 11, 14

Beiträge (1793): VI, pp. 89, 244-246

Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 351-352, 360-364, 366-374, 384-386, 390-391, 394, 415, 418, 423, 425, 438

Über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit (1812): VI, pp. 452-453

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 7, 25, 37, 41, 53, 55-58, 62-63, 69, 130-132, 142, 233, 241, 251

Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 275, 297-298, 304-306, 329, 370-372, 375-376, 381, 400

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 4, 11, 14-21, 30-31, 37-38, 42, 45-46, 60, 72, 77-78, 82, 96-102

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 151, 162-167, 171-173, 176-177, 188, 193-194, 199-205, 207, 212-214, 226-227, 258-263, 286, 290-291, 293, 307, 309-315, 325-327, 338, 356-360, 362, 364-365, 392-400

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 408-411, 414, 416-433, 435, 437-442, 443-449, 452-457, 462-464, 466-467, 469-471, 474-478, 481-484, 487-488, 490, 492, 496-498, 500, 502-507, 510-521, 524, 528, 530-531, 533-539, 541-548, 551-552, 554-555, 557-574

Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 3, 7, 13-16, 19-21, 24-32, 40-47, 52-55, 57, 66, 81-85

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 94-96, 101, 104-105, 110-111, 118-119, 131-134, 136, 138-139, 141-143, 146-152, 156, 158, 162-163, 167-169, 173-174, 176, 192, 195, 197-198, 206-209, 212-213, 218-226, 232-234, 240, 245-246, 256-257, 261-264, 270, 277, 289-291, 294-295, 303-314

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 321-322, 324, 333-344, 346, 355-357, 359, 361-365, 371, 377-380, 382-384, 387-393, 397-400, 402, 405-406, 408-419, 423-436, 438-441, 446, 449, 461-469, 472-473, 476-479, 483-486, 488-491

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 167, 176, 201-202, 209-210, 212-216, 221-223, 226-229, 232, 243

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 358, 368-369, 372, 386-387, 395-396, 398, 400-401, 406-408, 424, 427-429, 431, 440, 452

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 14, 17, 24-25, 28-33, 36, 38, 44-47, 54-55

Ist eine Philosophie der Geschichte möglich? (1797, 1798): I/1 p. 472

Über Offenbarung und Volksunterricht (1798): I/1, p. 481

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 11-14

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 271-273, 283-286

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 331, 339-342, 346-350, 352-353, 374, 379, 393-394, 403, 406-408, 420-428, 432-453, 455, 458-463, 466-469, 471-473, 476, 478-482, 484-486, 488, 490, 492, 495-497, 507, 528, 537, 540-547, 550-556, 559, 563, 566-571, 580-583, 589, 596-606, 615, 618, 627-629, 632-633

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, pp. 87, 89, 91

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, pp. 114-123, 125-143

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 340-382, 385-398, 402-423

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 267, 269-272, 275, 345, 350

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 366-369, 373-394, 399-401, 405-406, 413-417, 422, 431, 444, 451-454, 458-459, 466, 480-484, 487, 501, 503-507, 557, 569, 577, 618, 621, 629-631

Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur : I/7, pp. 300-302

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 21-27, 29-36, 38-44, 46-50, 52-53, 56-58, 62-67

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 85-87, 97-98, 100-104, 114, 130

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 140-143, 147-161, 163, 168-212, 215-217, 227-229, 231-233, 236, 238-241, 247, 249, 270-272, 274, 278-289, 281, 372-374, 377-383, 391, 460, 463,

ber worlds amongst each other, encompassing more general (allgemeine) ideas or worlds and more particular (besondere) ones, and constituting the formal structure, as it were, of the life of the world of ideas, while corresponding to the logical order and development of the system and its life; and on the other hand, though they hold — again, at least implicitly — that this ontological order or progression or the life of the whole reaches its end (Zweck, Ziel, telos) in the universal, divine principle's

474, 476-479, 481, 492-498, 500-502, 504-505, 514, 521, 523-524, 527-528, 530-534, 536, 539-553, 555-558, 561-562, 566-569, 574-575

Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, pp. 359-372, 374, 376-378

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, pp. 52-61, 63-64

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 140, 147-154, 156-159, 161-171, 173-176, 179-180, 182-184 (including notes), 187, 189-192

Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 198-208, 211-214, 221-226, 228-232, 239-241, 243

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 338-339, 346-347, 350-351, 353-365, 373-381, 387-392, 394-397, 339, 401-409, 411

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 421, 423-430, 432-442, 453-454, 458-459, 463, 475-484

Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, pp. 5-6, 31-32, 37, 39-40, 52-53, 62, 69, 71-72, 74-75, 77, 84-85, 93-94, 97-102, 107-108, 110

Entwurf zur Fortsetzung des Gesprächs "Clara." Der Frühling: WA, pp. 272-275

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 4, 6, 8-9, 13, 14-32, 29, 34-41, 43, 45, 49-56, 58-68, 72-75, 77-78, 80, 82-87, 92, 99-102, 105-107

Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 164-171, 175, 178, 180-181, 183-188

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 217, 221, 224-225, 228-230, 233, 242-243, 246

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 20-23, 84-86, 97, 103-104, 107-108, 112-119, 121, 123-124, 126, 142-143, 151-153, 155, 158, 173-177, 180-182, 197

Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834): I/10, p. 216

Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 66-67, 76-77, 85, 91-93, 104-105, 108, 126-131, 136-139, 142-145, 155, 160, 162, 164-166, 170-171, 177-178, 185-186, 188-190, 198, 208-210, 215, 216, 220, 222-224, 227-228, 241, 250-251

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 255-256, 265, 273-274, 283-284, 295-297, 303-305, 311-320, 334, 346, 360-362, 364-368, 370-375, 386-393, 395-400, 407-408, 411-423, 426, 428-429, 431-432, 452, 460, 464-465, 467-468, 481-484, 487-489, 493-494, 497-500, 502, 508, 516-517, 525-526, 528, 532, 558-561, 564-567, 570-571

Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850): II/1, pp. 575-576, 586-588, 590

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 6, 57, 62, 64-66, 68-73, 75-77, 80-81, 91, 93, 95, 100-101, 103-107, 114, 121, 125, 127-128, 130-132, 141, 147-150, 154, 156-172, 174

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 337-344, 347-356

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 5, 8, 24-25, 27-35, 40-47, 49-52, 54, 56-71, 76, 80-82, 84-100, 103-126, 130-131, 141, 266-267, 297, 377, 392-393, 435-436, 438-440, 480, 502, 524-526, 580, 600, 605, 642, 644-646, 670

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 99-110, 113-117, 119, 122-127, 130-133, 135, 142-143, 146-148, 151-189, 191-192, 194-202, 204-207, 209-211, 218-219, 250-257, 260, 263-264, 266, 275, 288-289, 291-293, 300, 302, 305-307, 312-315, 322-325

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 20-22, 24-28, 30-31, 45-46

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 23-24, 28-29, 31, 54, 80-81, 116-136, 227, 279, 394-397, 440-441, 493, 494-495, 497, 545, 547, 561, 589-591

consciousness or knowledge of itself, as creating or bringing about the life of the world of ideas, corresponding to the intellectual perception out of which the whole or system of philosophy arises; and though finally all four philosophers hold out the possibility at least that *if* the idea of the system could be realized, intellectual perception and the divine principle's consciousness or knowledge would become identical, i.e., that the realized whole or system would represent the realized end purpose of the world of ideas — determination of the concreteness of the ideal world, differentiation of the member ideas or worlds from each other, establishment of their ontological order or progression, thus determination of the sense in which the divine principle becomes conscious of or knows itself and whether this divine self-consciousness is indeed identical to intellectual perception, and whether the end purpose of the world of ideas can be considered realized in the whole or system of knowledge, all depend on the ideal world's relation to the real world.

The differentiation of the commonly held proper content of the system in the thinking of Kant, Fichte, Schelling and Hegel will thus necessarily be primarily con-

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 44, 54-55, 57, 61, 125-127, 172-173, 178, 184, 218-221, 224-225, 238-240, 251, 257-260, 262-265, 286, 297

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 79-80, 154, 156-162, 186-191, 200-202, 208-215, 279, 402-405, 407-413, 447-448, 462-573 (in particular, pp. 462-469, 548-552, 555, 570, 572-573)

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 27-30, 46, 56, 60-61, 79, 81-82, 417-418, 512

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 41, 47-49, 51-52, 56-57, 63-64, 67, 70, 78-79, 81-82, 84-85, 92, 104-106, 119-120, 123, 131-132, 134-135, 142, 151, 153, 160, 163, 170-171, 174-175, 180-183, 185-187, 231, 233-234, 238, 246, 262-264, 275-276, 280, 286, 288, 308, 310, 318-319, 331-332, 339, 346, 348-353, 359-360, 362, 365-369, 372-373, 378, 386-387, 388-389

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 17, 19, 23-28, 30, 36, 51, 337, 538-539

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 9, 18-19, 22, 26, 29-30, 32-37, 166-167, 187, 189, 233, 240, 253, 288, 291-292, 302-303, 354-355, 359, 366, 372-374, 376-377, 389, 393-394

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 19-21, 25, 27-28, 32-33, 41, 53, 57, 70, 73, 96-97, 240, 242, 304-306, 392, 397, 402-403, 457, 502, 524, 540

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 21-23, 39, 42-43, 48-50, 59, 84, 91, 100, 127-129, 135-139, 143-145, 149-151, 196-201, 230-231, 233-234, 317-319, 410

Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, pp. 15, 19, 23-24, 130, 148-149, 257-258, 364

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, pp. 572-573

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 11-13, 28, 30, 32, 34-35, 40-41, 50-53, 59, 67, 71-72, 74, 78-80, 87-88, 92-94, 96-114, 134, 161-162, 165-166, 185, 187-192, 195, 198-200, 271-272

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 16-21, 23-24, 27-33, 36, 39-40, 159, 204-207, 213-214, 235-236, 243-250, 274, 309, 341-342

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 12, 20, 22, 46-47, 52, 71, 82-83, 91, 93, 96-97, 116, 126, 128, 276-277

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 34-35, 39-41, 44, 50, 63, 75-76, 82-83, 110-111, 127-128, 242, 244, 407, 409-410, 413-414, 416, 444, 494-496, 498, 500

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 78, 165-166, 329, 352-353, 454-455, 457-458, 460-462

cerned with that relation: for in that relation the ideal world becomes concrete, and there the common determinations of the proper content of their systems are concretely worked out and developed. This, moreover, would be expected to follow, both from the above determination of the knowledge of reason, the whole or system of knowledge, as dealing with the knowledge of the understanding, organizing and developing it as a whole (pp. 681-683, 710-712), and thus as dealing with the real, empirical or sensual world (pp. 687-690, 694); and from the above *formal* determination of the system, in which each part or member is considered *simultaneously* conditioned and unconditioned, limited and unlimited, and so forth. For if the ideal world is the sphere of unconditionality, unrestrictedness, etc., if intellectual perception in fact entails or makes possible the complete correspondence of form, method and content according to the idea, and if in any case the whole or system of knowledge is in some sense also concerned with the knowledge of the understanding, as deriving from and pertaining to the real or sensible world, as the sphere of conditionality, limitation, etc. — then the ideal and real worlds must somehow be related in the system. In the following analysis, however, I will first simply leave all these questions unanswered and present simply a topology, as it were, of the common further determinations of the ideal world in the thought of Kant, Fichte, Schelling and Hegel — during the course of which analysis, however, the question of the relation of the two worlds will become more and more pressing, and thus leading us to a differentiation of their conceptions of the ideal world, and of their systems generally.

- 30) First of all, then, there is for all four philosophers the outer world or *nature* (Natur) *as a whole*, as founded upon one absolute principle, God, and as reflecting an idea and being itself reasonable, as having life as a whole and being the unconditioned, unlimited, necessary, infinite or eternal unified totality of a plurality of conditioned, limited, accidental or finite parts or members. In the latter respect, i.e., prior to or in abstraction from their inclusion in the whole of nature, the things of the natural sphere constitute the empirical or real world, the world of sense, strictly considered (in contrast to the more metaphysical sense of the terms above), and are

grasped by the joint operation of the senses and the understanding in the knowledge of the understanding, according to its use of the categories — in particular, necessity as the mechanistic determination of cause and effect. Only the system of reason founded upon the idea of systematic wholeness can grasp the outer world or nature as a whole founded upon its idea, or as being reasonable — and in particular, according to reason's use of the category of necessity.³⁰

³⁰ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B xxxiii, 159, 163-165; A 114, 125-127; B 197-198, 263, 265 (Anm.), 280-281, 374-375, 391-392, 398; A 396-397; B 433, 438-448, 454-489, 493-494, 496-471, 509-512, 525, 527, 532-537, 545-592, 648-658, 678-682, 688-689, 696, 723-730, 868-670

Prolegomena: V, pp. 159-164, 172-173, 177-179, 186-189, 191, 229

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft: VIII, pp. 11-22, 25, 34, 48-51, 59-62, 65-66, 73, 75, 82, 84-88, 91-92, 95-96, 106-109, 118-127, 135

Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie: VIII, pp. 139, 145-148, 156, 163-168

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 178, 180-182, 185-198, 210-215, 219, 222, 224-227, 230-232, 244-245, 250, 253, 257-262, 268-274, 455-457, 469-471, 477, 482-498, 500-504, 510-517, 521-522, 524, 526-528, 530, 532-534, 536-537, 542, 545-548, 551, 557-562, 566-568, 570, 573-574, 582

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 64-66

Über die Würde des Menschen (1794): I, p. 413

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, p. 439

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 84-87, 97, 114, 130, 134-136, 139-144, 146, 157

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 173-174, 177-178, 180-182, 184-185, 258, 268, 317

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 618-620, 631, 635, 644, 663, 665, 669, 676, 680, 687

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 208-209

System der Sittenlehre (1798): IV, p. 12, 35, 40-42, 109-117, 119-121, 134, 214-215, 299

Staatslehre (1813): IV, pp. 384-385, 389-391, 417, 441-442, 462-464, 479, 487-488, 585, 588

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 40, 50, 108

Appellation an das Publicum (1799): V, pp. 204-205

Bestimmung des Gelehrten (1794): VI, pp. 313-314, 316

Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 363-364, 368-370

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 107, 163-164

Reden an die deutsche Nation (1808): VII, p. 376

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 11, 22

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 116-117, 359-362, 394-395

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 419, 444, 478, 459-467, 470-472, 475-476, 502, 511-516, 524-525, 528

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 312-313

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 398-400

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, p. 212(Anm.)

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 361, 367, 386-388, 398, 408

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 9-56; in particular, pp. 11, 24-25, 28-35, 38-48, 54-56

Ist eine Philosophie der Geschichte möglich? (1797, 1798): I/1 pp. 468-471

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 5-20

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 271-280, 283-288, 290-292, 296-307, 309-317, 320-326

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 331-333, 339-349, 356, 373, 427-428, 450-453, 471, 478, 480, 490-497, 525, 529, 566-567, 582-584, 586, 606-610, 612, 628, 632-633

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, pp. 86-92, 97, 100-103

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, p. 128

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 360, 411, 416-417

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 271, 273, 275

- 31) Next, within the world of nature or nature conceived according to the idea, there appears, as its end or purpose (Zweck, Ziel, telos), the *world of living things* (Welt

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 357, 362-363, 366-368, 377-379, 383-387, 410-412, 422, 428, 430, 444, 449-450, 452-454, 457, 506, 631
Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807): I/7, pp. 299-301, 304-305, 310-311
Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 62, 65-66
Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 85-86
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 174-178, 199-200, 202-211, 214-221, 224, 227-229, 231-233, 236, 238-244, 247, 249-250, 255-256, 259-261, 264-272, 274-275, 278-285, 288, 299-300, 304-306, 308, 310-312, 315, 321-322, 324, 336-338, 340-341, 345, 350, 352, 354-355, 364, 368-374, 379-385, 388, 392-394, 402, 463, 467-468, 470, 474-487, 492-498, 500, 502, 506, 508
Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, pp. 360, 364-376, 378
Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, pp. 53, 59, 62, 64
Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 141-142, 166-170, 175-181, 183
Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 199, 202-203, 205-206, 208, 211, 213-215, 217-218, 231-232, 235-237, 239, 243-244
Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 333, 347, 350-351, 356-358, 362-364, 366, 375-378, 395-396, 402, 410-411
Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, p. 7
Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 437, 439-442, 446-455, 458-461, 463, 482-483
Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, pp. 5-6, 54-56, 72, 74-75
Entwurf zur Fortsetzung des Gesprächs "Clara." Der Frühling: WA, pp. 273-275
Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 8, 17, 38-39, 42, 44, 53, 62-63, 65-67, 100
Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 170-171, 178
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 97, 104-107, 109-112, 121, 152-153, 176-177, 189
Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834): I/10, p. 213
Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 76-77, 210, 212, 215-216, 220-221, 223-224, 229
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 333-334, 400, 412, 415, 422, 426, 431-434, 436, 438, 442-446, 448, 450-451, 499, 522
Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 5-7, 61, 70, 112, 131, 133, 135, 139
Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 5, 43-44, 104, 115, 118, 127, 129, 141, 258, 266-267, 270-271, 368, 423, 427, 437, 460, 571, 576, 581-582, 645-646, 653
Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 106, 112, 118, 130, 133, 186, 198, 211, 255, 286, 313
HEGEL:
Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 187-226 (observation (Betrachtung) of nature generally and of living things (das Lebendige) as moments in the development of consciousness to reason, spirit and ultimately the absolute knowledge of philosophy (pp. 575-591); see in particular pp. 190, 192, 198, 226), 258, 590
Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 184, 265, 282-283, 470-471, 525, 549, 573
Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 15, 512
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 15, 41, 62-64, 77, 81-82, 84-85, 106, 120, 144, 175, 180, 204, 206, 211-212, 225, 246, 275-276, 285-286, 302, 353, 375-376, 387
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 9-539, in particular: 23-29, 32, 34-37, 39, 41-44, 50, 62-63, 82-85, 109-111, 133-136, 156-158, 197-199, 290, 333-334, 336-340, 344-345, 360, 430, 435-436, 464, 516-517, 538-539
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 18-21, 23-24, 30-33, 43, 47, 362, 393-394
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 21, 24, 28, 32, 74-75, 97, 242
Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 48-49, 100, 128-129, 137-138
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 34, 93, 108-111, 166, 200, 270-271, 342
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 204, 214, 248-250
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 45, 129
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, p. 496
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 220, 454-455

/Reich des Lebendigen, Organischen), reflecting an idea of living things (Idee des Lebendigen, Organischen). Each living thing is itself a whole, a unified multiplicity, inwardly determined, cause of itself (Selbstzweck), has in this regard a measure of autonomy relative to the world about it, constitutes in this sense an unconditioned, unlimited, necessary or infinite unity of a multiplicity of conditioned, limited, accidental, finite and merely mechanistically or outwardly determined parts or members. The world of living things is then contrasted, as a whole, with the inorganic realm, as the sphere from which it arises and upon which it depends for its existence, in strict mechanical or outwardly determined necessity — but at the same time, in conformity with its inner determination or autonomy, its idea. The organic world generally, moreover, and each particular living thing, is graspable only by reason, by the free activity of the intellect according to the idea, and thus in the whole or system of knowledge. Conversely, the inorganic realm, as well as the parts of members of particular living things, in abstraction from their wholeness, their idea, their life, belongs to the sphere of the understanding, along with the senses.³¹

³¹ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: 317-318, 425, 554-555, 574

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft: VIII, pp. 107-109

Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie: VIII, pp. 163-164, 166

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 484-489, 511-514, 532, 545-551

FICHTE:

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, p. 185

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 78-82, 208-209, 305-306

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 114-117, 119-124, 128-129, 134

Bestimmung des Gelehrten (1794): VI, pp. 304-305

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, p. 464

SCHELLING:

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 40-44, 46-48, 52-53

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 6-10

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 273, 304-310, 321-326

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 341, 471, 490-500, 608-609, 612-613, 621-622

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, pp. 100-103

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 422-423

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 271, 273

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, p. 103

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 378, 382-385, 393, 410-411, 419-420, 459, 514-515, 569, 577

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 85-87

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 174, 234, 247, 249, 372, 376-384, 386, 388, 391-394, 396-399-400, 402, 404-419, 422, 426-435, 437, 441-443, 445-447, 451-453, 455-458, 460-461, 463-470, 484-487, 502-507, 513-514, 571

Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, pp. 367, 372-375, 378

- 32) Further then: the end (Zweck, Ziel, telos) of the world of living things and thus the ultimate end of nature as a whole and the world of ideas generally, their summit (Gipfel) or their highest moment (Höchste), is man as rational (vernünftig) being.³²

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 178, 180
Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 217-218, 235-238, 244
Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 346, 363-364, 376-377
Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 422, 452-453, 455
Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, p. 56
Entwurf zur Fortsetzung des Gesprächs "Clara." Der Frühling: WA, p. 273
Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 56, 84
Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 179, 181
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 110-112
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 334, 399-400, 407-408, 411-412, 415-416, 426, 431, 435-436, 446-455, 494, 518-519
Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 61, 270-271, 368, 423, 426-427, 653
Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 106, 133

HEGEL:

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 142, 196, 198-203, 205, 210-212, 215-216, 221-226, 258
Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 45, 392-393
Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 227-228, 257, 279, 297, 468-487, 573
Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, p. 30
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 134-135, 140, 144, 193, 225, 246, 258, 268, 302, 309, 353, 373-377, 388
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 28-29, 36, 333-334; 337-539, in particular: 337-345, 360, 367-368, 371-374, 429-432, 435-436, 464-465, 498-502, 504, 516-517, 519, 535-539
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 19-21, 212
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 21, 75
Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 48-49, 134, 138, 160-166, 177-178
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 79, 165-166
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 34-35, 39, 248

³² KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B 425, 596, 710-712
Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 179, 263
Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 271, 350, 464, 548, 550-551, 553, 558-559, 567-568
Idee zu einer allgemeinen Geschichte: IX, pp. 43, 49
Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte: IX, pp. 90-91
Anthropologie: X, p. 673

FICHTE:

Über die Würde des Menschen (1794): I, pp. 412-413
Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 137-138
Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 180-181, 185, 198, 268
Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 38, 40, 79-82, 93
System der Sittenlehre (1798): IV, p. 113
Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, p. 61
Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 410-411
Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 362, 368, 370
Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, p. 362
Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 444, 462-467, 471-472, 476-477, 496-497, 502, 513, 521, 524-525, 572

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, p. 157
Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, p. 387

- 33) Hence there consequently arises, *on the one hand*, the idea of man's unconditioned or unlimited rational or intelligible nature, his free intellectual activity — as opposed to his conditioned or limited real, empirical or sensual nature, his bondage to the world of sense though the absence of that activity; the idea, in other words, of the human soul (Seele) or inner life (Gemüt) as unconditioned, unlimited, necessary infinite or eternal unity of a multiplicity of conditioned, limited, accidental or finite members or moments — i.e., the idea of the differing mental faculties and the categories of the understanding as unified multiplicities, each reaching their end purpose in terms of the end purpose of the whole, the experience and knowledge of the understanding as attaining its end in the knowledge of reason, as made possible and determined consciously by the interrelated phenomena of pure perception, pure self-consciousness and intellectual perception — in contrast to all these moments as sep-

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 341, 495
Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807): I/7, pp. 305, 311-312
Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, p. 635
Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 42-43, 58, 63
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 281, 433-434, 445, 469-470, 478, 486-494, 497, 506, 546-548
Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, p. 375
Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 167-168, 187
Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 364, 368, 372, 374, 377-378, 411
Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 435, 453, 456-458, 459-460, 463, 479, 483-484
Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, pp. 31-32, 34-36, 59-60, 86, 108-110
Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, p. 41
Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, p. 245
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 112, 185-186
Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 76-77
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 400, 413, 436, 448-449, 484, 491, 494, 496-497, 500, 507-508, 529
Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, p. 5
Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 31, 118-119, 125-127, 129, 141, 144-145, 272, 317, 368, 426, 651, 653
Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 107, 112, 131, 133, 186, 188, 197-199, 201, 209
 HEGEL:
Wissenschaft der Logik: I/5, p. 20
Wissenschaft der Logik: II/6, p. 487
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 70, 90, 131, 203-204, 238, 374, 377
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 23, 25, 28, 36, 504, 537-539
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 25, 192-193, 301
Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 49-50, 177-178
Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, pp. 15, 21, 23
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 109-111
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 248-250
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 13, 87-88

arated (getrennt) from each other, failing to reach their end in the end of the whole, and in particular then, the soul or inner life as evidencing irrational (unvernünftig) or unconscious impulses, desires, inclinations and so forth determined by the outer sensual world and made possible by the passivity or inactivity of the intellect as a whole or according to its idea); the idea, in short, of man's ideal existence (Dasein, Existenz), in so far as his ideal, rational nature is realized in the actual existence of an individual, as opposed to his sensual, empirical or real existence, in so far as that ideal is not — or not yet — so realized;³³ and *on the other hand*, and as the end purpose of his rational or intelligible nature, the idea of the system of philosophy, its organization and development, as previously set forth.

³³ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B xxvii-xxviii, xxxii-xxxiii, 169-174, 341-432, 375, 391-392, 398-409, 419-420, 424-431; A 349-366, 381, 394, 400-401, 403-404; B 432-433, 472, 474, 507 (Anm.), 560-586, 596-597, 671, 677, 700-701, 710-711, 718, 799-800, 812-813, 826-827, 874, 876-877

Prolegomena: V, pp. 200-201, 204-210, 239-240

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 179, 201, 210-212, 281-289, 298

Metaphysik der Sitten: VII, pp. 580-581

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft: VIII, pp. 11, 108

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 179, 182-187, 197-202, 204-205, 210-211, 222, 224-227, 237-238, 243, 257-259, 261-264, 270-274, 315, 343-346, 357-358, 413, 417, 420-421, 447-449, 451, 461-462, 469, 522-528, 552-555, 589-590, 604-605

Idee zu einer allgemeinen Geschichte: IX, pp. 35-36

Anthropologie: X, pp. 319, 407, 424-426, 428-434, 458, 461, 466-467, 472, 475-476, 485-486, 497-498, 505-509, 515, 526, 537, 543-545, 547-550, 563-567, 569-570, 573, 575-576, 579-580, 583, 625, 678

Über Pädagogik: X, p. 731

FICHTE:

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 116-117, 133-134, 215-217, 222, 225-248, 266, 287-291, 294-301, 305-307, 315-328

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 333, 339, 342-343, 345-350, 352-354, 357-358, 362-365, 367-372, 374-377, 379-387, 390-392, 395, 400-401, 404-405, 407-411

Über die Würde des Menschen (1794): I, p. 412

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 423, 426-428, 433, 439-441, 445-446

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 456-457, 459, 504-505, 516

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 7, 10, 24, 48, 112, 115-120, 129-132, 136, 137-144, 159

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 180-184, 186-190, 192, 194, 196-197, 211, 226-230, 234, 249-251, 253, 255-256, 260, 282, 288, 309-310, 315, 394

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 544-548, 550-552, 554-556, 560-564, 566, 568, 571-579, 583-601, 606-614, 620-623, 628-629, 631-632, 635-644, 648, 650-651, 654-656, 660, 671, 677, 681-687, 689

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (1810): II, pp. 700-709

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 2-4, 8-9, 17-30, 32-33, 35, 40, 47, 49, 58-73, 77-78, 211-212, 316

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 11, 19-24, 28-32, 37-38, 40-53, 60, 71-74, 84-85, 88, 92-93, 105-117, 119, 121-131, 133-134, 140-151, 167, 169, 175, 179, 198-200, 202, 204, 210, 214-215, 231, 253-256

Staatslehre (1813): IV, pp. 523, 568-569, 586, 588

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 16-34, 43, 60-63, 79-80, 85-90, 104, 136

Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798): V, pp. 181-182, 184

- 34) In particular then, since the end of man's rational nature is the free activity or striving resulting in realization of the idea of the whole or system of knowledge, or

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 345, 352, 355-356, 359, 367-369
Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 412-413, 447-448, 464-473, 498-503, 514-519, 523, 530-536, 538-539
Beiträge (1793): VI, pp. 58-59, 87-89, 170-171
Bestimmung des Gelehrten (1794): VI, pp. 294-300, 304-306, 308, 313-314, 325-326
Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 368, 372-375, 383-385
Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 55-56
Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 338-339, 347, 350-355, 360, 362-366, 372-374, 378, 381-391, 399
Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 301-304, 401
Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 6, 72
Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 356-364
Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 461-467, 470-478, 480-485, 488-499, 503, 510-513, 518-519, 524-525, 528, 533-535, 542-544, 560, 562-563
Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 158, 312-313
Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 416-417, 426-429, 486-487
SCHELLING:
Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 157, 167, 172-174, 176, 180-181, 183-184, 192, 198-206, 210, 213-216, 232-242
Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 360, 375-376, 382-386, 389-390, 392, 395-396, 400-401, 410-414, 431-432, 435-436, 440-442
Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 12-13, 17-18, 36-39, 47-48, 51, 53, 55-56
Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 272-273
System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 331-332, 339, 348-349, 352, 374-375, 388-392, 395, 398-399, 403-427, 432-437, 450-472, 476, 478-490, 495, 497-498, 505-506, 508-511, 516-517, 520, 522-524, 526, 528-530, 532-549, 552-582, 610, 616, 630, 632-634
Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 354-357, 359-360, 370-371, 387-388
Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 270-271
Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 385, 395, 459-460, 479, 515, 618
Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, p. 349
Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807): I/7, pp. 311-313, 315-316
Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 23, 26, 40-44, 46-53, 60-63, 67-68
Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 102-103
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 194, cf. 432-461 (concerning sensation in living things generally), 470, 486-487, 497, 499, 509-510, 513-515, 517, 530-532, 534-542, 550, 552-553, 556, 561-562, 565-567, 569-570
Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 147, 173
Aphorismen über die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 235-238
Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, p. 16
Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 424, 430, 433, 435, 456-461, 465-471, 473, 484
Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, pp. 8-9, 36-38, 43-53, 67-69, 71-72, 74-75, 86, 108-109
Entwurf zur Fortsetzung des Gesprächs "Clara." Der Frühling: WA, pp. 273-274
Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 4-5, 14-16, 57, 101-102
Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, p. 165
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 114-115
Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, p. 187
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 407-408, 453-455, 462-465, 468-469, 481-484, 487-489, 491, 500, 502, 507-508, 516-522, 525, 527-528, 532-534, 556-557, 566, 569
Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 28, 55-57
Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 37, 118-119, 123-125, 141, 374, 572
Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 149, 170, 186, 197-204, 207-208, 305-307
HEGEL:
Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 11-591 (the development (Bildung, Entwicklung) of the indi-

the correspondence following intellectual perception of man's self-consciousness according to the idea and of the world about him as according to the idea expressed in the whole or system; and since the end of the world of ideas generally and of nature and the world of living things in particular is man as rational being — it follows that the end of the world of ideas is the whole or system of philosophy. In this sense it is generally held that the universal or divine principle underlying the world of ideas has (or could have, if the idea of the system could be realized) an intellectual perception of itself, or knows itself, as creating or bringing about the world of ideas with the whole or system of knowledge as its end, *in* the realized system.³⁴

vidual from consciousness to self-consciousness, understanding, reason, spirit and finally absolute knowledge, the standpoint of philosophy (pp. 575-591); in this context, see in particular, pp. 36, 230-237, 240-242, 245, 259, 265, 270-277 (the sphere of pleasure, feeling, in the development of consciousness), 279, 282, 286, 289-293, 297-298, 301-304, 309-311, 364-365, 494, 496

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 20, 132

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 147, 541-548

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 46-80, 91, 92-102, 122, 203-206, 243, 245, 261-265, 265, 297, 350

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 25, 42, 44, 54-55, 81-84, 90-91, 99-100, 102, 131, 177, 185, 203-204, 268, 275, 285-286, 290-292, 377

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 538-539

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 9-10, 12-17, 21, 23-26; 38-302, in particular, pp. 38, 40-44, 47-52, 57, 63, 70-77, 93, 95, 97-101, 103-104, 110, 117-124, 126-127, 143-144, 160, 166-167, 170, 182-193, 197-205, 208-213, 216, 219-220, 226-233, 239, 241-243, 245-247, 257-258, 262-263, 277-278, 284-302, 362

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 20, 31, 36-42, 50, 55-56, 58-59, 67, 77-78, 82, 95, 243, 266, 295, 305-306, 423, 504-505, 521, 524

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 50-53, 57-59, 73, 80-82, 112, 134-136, 197-201, 235-241, 284-285, 306, 311, 316-319, 330-331, 367

Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, pp. 19-21, 148-149, 160, 257-258, 368

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 11, 14, 34, 68-70, 77, 79, 83, 95-96, 110-111, 126, 128-134, 139-141, 144-145, 150-151, 162, 165, 168-169, 174-176, 234, 263-265, 308-309

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 198, 219, 248-257, 260-263, 272, 275, 303, 307

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 13, 39-40, 42, 87-88, 122

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 47-48, 50, 53, 57, 415, 496, 525-526

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, p. 367

³⁴ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B xxxii-xxxiii, 706-707

Prolegomena: V, p. 228

Kritik der praktischen Vernunft: VI, p. 262

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 523-528, 557-559, 565-571

FICHTE:

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 61, 77

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 185-187

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 418, 436, 443, 472

Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 392-394, 415

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 121, 177-178, 192-194, 245, 286, 312, 325

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 408-411, 420-421, 423, 437, 445, 447, 449-450, 453, 504-507, 510, 519, 528, 530-531, 534, 539, 541, 547-548, 562, 565-568, 570, 572

But now whereas the end (Zweck, Ziel, telos) of man's rational nature or existence, or of his nature or existence according to the idea, is for Kant, Fichte, Schelling and Hegel the free intellectual activity culminating in the system of knowledge and the unity or correspondence thereby between knowing subject and known object (world of ideas), all four thinkers recognize other forms of rational (vernünftig) activ-

Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 52, 69, 71-72
Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 110, 208, 234, 290, 310
Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 377-379
System der Rechtslehre (1812): X, p. 500

SCHELLING:

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 387-389
Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, p. 56
System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 341, 597-598
Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, p. 411
Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 31-32, 34, 49
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 141-142, 147, 151, 168-173, 176, 207, 371, 384, 406, 456-457, 493-494, 506-508
Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, pp. 122, 128, 141
Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, p. 404
Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, p. 348
Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, p. 381
Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 33-34
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 137, 140, 147, 150, 198, 201-202, 493-494
Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, p. 362
Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, pp. 52-54, 57, 59
Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 141, 149-150, 153
Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 433-435
Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, pp. 70-71, 76
Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 61, 63
Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 226-227
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 121, 185-186
Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 142, 187
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, p. 511
Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850): II/1, p. 587
Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 5-6, 91
Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, p. 352
Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 116, 126
Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 105, 107, 133, 176, 183, 188-189

HEGEL:

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 33, 327, 397, 440, 493-495, 503, 550-554, 559-560, 575, 572, 579, 582
Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 550-551, 573
Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 403, 415, 440, 504
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 10, 29, 31, 362, 372-374, 394
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 22, 31-33, 40, 73, 96
Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 28, 49, 100, 102, 112, 123, 130
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 34, 38, 40, 50, 52-53, 59-60, 65, 71-72, 79-80, 87, 102, 197-198, 243
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, p. 205
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 42, 52, 54, 65, 75, 93-94
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 409, 498
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 457-458, 460-462

ity according to ideas or other ideas, and hence additional specifications of the world of ideas in these regards, i.e., further member worlds of the world of ideas, these member ideas and member worlds being then taken up and considered in the system of knowledge. Generally speaking, these additional ideas and worlds concern man's free, rational (*vernünftig*) activity under the aspect of the relation between a plurality of rational beings in their concrete existence (*Dasein*, *Existenz*), as simultaneously belonging to the ideal world and the real world, and furthermore as specified in particular forms of activity according to their concrete, real or empirical material (*Stoff*, *Materie*) or nature. Also entailing self-consciousness, and an awareness of or belief (*Glauben*) in, if not knowledge of, the world of ideas, these actions, and the knowledge they may entail, as well as the member worlds of the world of ideas they constitute, are nevertheless considered limited or conditioned relative to philosophical activity and philosophical knowledge, when the idea of the system is held to be realizable, or if theoretical reason has primacy over practical reason (cf. p. 692). But if the idea of the system is not realizable, man's intellectual striving or his approach to the idea perennial, or if practical reason has primacy over theoretical reason, then these other forms of activity will not be held inferior to, or limited or conditioned with respect to, philosophy, in any practical or objective sense — despite the fact that the idea of the system, but as mere ideal, remains the end of man's rational nature.

- 35) First of all, there is then the fact of man's activity (*Tun*, *Handeln*) generally in the real or empirical world, as reflection of his particular, real or empirical individual nature and existence and the particular real or empirical material of his actions — as such, as conditioned, limited, accidental, outwardly determined; but simultaneously, this activity as reflection of man's rational (*vernünftig*) or intelligible nature, of the universal idea of action as *moral* idea — and as such, unconditioned, unlimited, necessarily or inwardly determined, and proceeding *despite* the real or empirical material of the action. More particularly, man acts in accord with the moral idea by at first opposing and overcoming the conditioned or limited particularity of his empirical individuality and existence as well as the concrete conditioned or limited matter of his actions, must first strive to realize the moral idea before he can do so in fact, and

so consciously embraces the moral idea as unconditioned or unlimited law (Gesetz) or duty (Pflicht), with actual fulfillment of this imperative initially only as the end (Zweck, Ziel) of his empirical individuality, existence and activity. Even when conceiving the moral law as imperative or duty, however, man is free — for he himself consciously gives himself this law, lays that duty upon himself, determines autonomously the moral idea to be the essential nature of his existence and activity.

The totality then of moral actions and individuals in their moral existence constitutes for the philosophers we are considering an unconditioned, unlimited and eternal (ewig, unendlich) *moral world* (moralische/sittliche Welt), the *world of ends* (Welt, Reich der Zwecke) or *world of freedom* (Welt/Reich der Freiheit) founded upon the universal moral idea. The moral individual has knowledge or at least the conviction or belief that his actions and existence participate in or help to constitute this moral world, are in harmony with those of other moral individuals, and that they represent thereby the unification of ideal and real worlds, the universal moral idea constituting its form (Form), the real or empirical nature of his and their works and existences, its content or matter (Stoff, Materie). With respect to his concrete empirical or real individuality and existence, and the empirical or real nature of his action, moreover, man is finite (endlich) or mortal (sterblich); but in relation to the moral world, or in so far as his existence and activity is in accord with the moral ideal and belong to the moral world, he himself and his action are infinite or immortal (unsterblich).³⁵

³⁵ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B xxv, xxvii-xxx, xxxii-xxxiii, 7, 29, 79, 371-372, 374-376, 424-426, 430-432, 452-453, 490-491, 494, 496, 508, 560-586, 597-598, 660-662, 664, 807-808, 827-831, 834-848, 856-857, 858-859, 868-870, 876-877

Prolegomena: V, pp. 239-241

Logik: V, pp. 496, 498-499, 502, 518, 523

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 13-15, 18-30, 33, 36, 39-41, 45-46, 49, 51, 56-57, 59-61, 63, 65-76, 80-83, 88-102

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 107-108, 110, 113-114, 120, 128-129, 132-136, 138-140, 142, 144, 149, 152-153, 155-158, 170-180, 182-183, 186-189, 191-192, 196-197, 202, 204-206, 209-210, 217-221, 224-225, 228-229, 232-235, 237-239, 243-244, 252-254, 256-257, 261-262, 264-266, 282-283

Metaphysik der Sitten: VII, pp. 318-322, 324, 326. 329-333, 338, 344-345, 348-350, 503-614, 627-630

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft: VII, pp. 649-652, 665-675, 693-703, 751-753, 755-759, 806-807

Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie: VIII, pp. 167-168

- 36) All of the thinkers we are considering determine next the relation of a plurality of actually existing and active individuals in the real, empirical or sensible world as

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 173-175, 226, 242-244, 246-248, 274, 285-286, 301, 354, 356-358, 361-362, 364-366, 387, 395, 398-399, 449, 452, 461-462, 465, 520-521, 554-559, 568-571, 573-578, 580, 604-605, 607, 610-611, 614, 616, 619
Idee zu einer allgemeinen Geschichte: IX, pp. 33, 38-39, 44-45
Zum ewigen Frieden: IX, pp. 239-251
Anthropologie: X, pp. 569-570, 583, 677-678
Über Pädagogik: X, pp. 702, 707, 713

FICHTE:

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 279, 295, 327
Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 466, 472, 509-510
Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 65, 135-136, 138, 143-144, 148-149, 152-157
Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 188-190, 192, 196, 250-251, 253-255, 258-265, 268, 276-289, 292-296, 298-303, 305-310, 312-315, 318-319
Sonnenklarer Bericht (1801): II, p. 390
Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 600-601, 606-609, 612-614, 628, 632-641, 644, 647, 650-651, 656-657, 659-660, 663-680, 683, 687
Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (1810): II, pp. 703-704, 708-709
Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 10-11, 30, 36, 39-40, 49, 54-55, 74, 77, 80, 82, 88, 92, 129-130, 140, 142, 148-149, 199, 203, 265, 304, 358-361
System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 9-16, 24, 28-29, 37, 47-57, 59-60, 64-75, 78-79, 82-85, 89, 91, 93-94, 96-98, 101, 105, 108-109, 131, 137-139, 142, 148-173, 175, 178-182, 184-185, 191-193, 198-200, 202, 204-204, 208-212, 216-218, 221-225, 229, 231, 233-238, 249, 252-258, 261-262, 268-269, 271, 274-277, 299-300, 313-315, 317, 322, 348-350, 362, 364-365
Staatslehre (1813): IV, pp. 386-394, 409, 411, 414, 416-419, 431-434, 436-442, 444, 447-448, 462-467, 469-470, 472-473, 485-488, 490, 521-525, 529, 541, 554-555, 561, 579-589
Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 21, 24-44, 47-57, 59-63, 79-82, 84-94, 98, 101-108, 112-125, 130-131, 133, 148-149, 158, 171-172
Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798): V, pp. 181-188
Appellation an das Publicum (1799): V, pp. 204-212
Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 337, 354, 357-366, 370-371
Aus einem Privatschreiben (1800): V, pp. 387, 392, 394
Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 411-412, 467-474, 518, 523-524, 529-536, 538-539, 544-545
Zurückforderung der Denkfreiheit (1793): VI, pp. 11-12, 14, 23-24
Beiträge (1793): VI, pp. 58-60, 82, 86-89, 131, 133, 170-171
Bestimmung des Gelehrten (1794): VI, pp. 297-300, 302, 304-311, 332-333
Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 367-369, 383-386, 415-416
Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 166-170, 215-218, 220-221, 225, 231-233, 236-237
Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 296-299, 301, 304, 370-372, 378
Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 188, 307, 314
Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 414-415, 444, 464, 478, 483-484, 512, 515, 559-561, 570

Wissenschaftslehre (1813): X, p. 57

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 312-313

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 398, 408, 466, 470, 487, 489-491

System der Rechtslehre (1812): X, pp. 496-498, 501-502, 516-518, 541, 610, 621, 623-624

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 157, 196-201, 209 (Anm.), 233, 237-241, 243
Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 398, 414-416, 420, 429-432, 436-441

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 52-53

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 430, 532-537, 541-584, 592, 595-603, 605-606, 608, 612-613, 616-617

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, p. 92

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, p. 271

Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807): I/7, pp. 315-316

falling under the idea of the *state* (Staat) or *nation* (Nation, Volk), the state constituting the most concrete form of a given national culture. A given state or nation is ideally a whole, an unconditioned, unlimited, inwardly determined multiplicity of its particular conditioned, limited or outwardly determined members (individuals in their concrete social, economic and political existence, and the institutions pertaining to these, as subsidiary wholes within the larger state or nation), and provides its members, in so far as they serve (dienen) it, help to construct and preserve it (which service for them is reasonable (vernünftig), as is the constitution of the state or nation itself), a higher necessity than that of the real or empirical mechanical determination of their existence. This necessity, the necessity of the state, or the existence of the state itself in its relation to the world of ideas, has as its end (Zweck, Ziel, telos), on the one hand, the state's providing the condition (Bedingung) of the exercise of indi-

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 382-383, 385-386, 396-397, 412, 430, 443, 452-454, 466

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 43, 53-56, 63-65, 68-70

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 186-187, 541-542, 544-563, 565, 568-569, 573, 576

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, pp. 10-11, 16

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 353-355, 365-366, 370-375, 386-394, 396-397, 399-405, 408-409, 413

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 424, 430, 436, 459, 461, 471-484

Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, pp. 5, 38-39, 77, 82-86

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 40, 64-65, 85, 90, 92-99, 101

Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 163-164, 171, 174-176, 178-181

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 115-118

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 462-463, 532-537, 541, 554-556 (see in particular notes 1-3, p. 554)

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 27, 67-68, 113, 134

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 53, 183, 488-489

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 135, 198, 301, 313

HEGEL:

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 283-291, 327, 362; 441-494 (in particular, pp. 441-443, 445-447, 481-482, 491-492), 495-496, 578, 580-581

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 108, 541-548

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 13-15, 19, 26-27, 29-30, 43, 46, 58-59, 67, 72, 78, 80-84, 87-88, 90-91, 181, 184, 198-199; 203-291, in particular: 203-207, 210-211, 213-215, 229, 243, 245, 250-254, 260-265, 267, 286-287; 297, 359

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 42-43, 77, 87, 92, 275, 286, 290, 386-387

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 26, 32-35, 170-171, 187, 294, 305-306, 312-317

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 49-51, 53-54, 56-57, 68-69, 81, 90-91, 95, 101, 309, 457, 535

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 78-82, 129

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 74-75, 100, 133, 219, 271

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 251-257

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 445, 473-475

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 114, 284, 288-289, 295, 323

vidual moral and intellectual freedom, as ethical realm or world (*sittliche Welt*), and in the sphere of right (*Recht*), as the system of negative preconditions of the former; and on the other hand, in the idea of world history.³⁶

³⁶ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B 373-375

Metaphysik der Sitten: VII, pp. 353-479; in particular, pp. 429-434, 437, 475-476, 478-479, 497-499

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft: VII, pp. 752-753, 757-758, 807

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 554-555

Idee zu einer allgemeinen Geschichte: IX, pp. 37-41, 46

Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte: IX, pp. 96-98

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein ...: IX, pp. 143-157, 159-160, 162-164

Zum ewigen Frieden: IX, pp. 203 (Anm.), 204, 223-224, 243-251

Anthropologie: X, pp. 658, 660, 673, 678, 685-687

FICHTE:

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 273, 274-276

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 408-409

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 1-385; in particular, pp. 8-11, 13-16, 17-20, 30, 36, 38-44, 47-56-59, 62, 66, 68-69, 72, 74, 77, 80, 82, 85, 87-92, 94-96, 101-109, 112-113, 116-118, 120, 124, 129-131, 139-142, 148-149, 151-153, 158-160, 162-163, 166-167, 169, 171-172, 177, 184-186, 196-197, 199, 202-209, 212-217, 265, 286-288, 304, 316-317, 358-361, 363, 369-372, 379-380, 382, 384

Der geschlossene Handelsstaat (1800): III, pp. 393, 397-403, 420, 440-441, 449-450, 453, 459-470, 475-476, 480-482

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 1-365; in particular: 9-16, 50-60, 64, 78, 101, 108-109, 148-149, 153-156, 237-240, 242, 245, 250-258, 268-269, 271, 274-277, 299-301, 325-327, 343-345, 348-350, 353-358, 360-362, 364-365

Staatslehre (1813): IV, pp. 369-600; in particular: 392-393, 396, 411-412, 418-420, 423, 432-434, 436-442, 444, 450-451, 454, 456, 469-470, 473, 483, 493-496, 500-501, 508, 521, 526-529, 582, 592-595, 600

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 467-468, 526-529

Zurückforderung der Denkfreiheit (1793): VI, pp. 11-13

Beiträge (1793): VI, pp. 63, 81-82, 86, 92, 101-102, 108-109, 118, 131-139, 147, 159-160, 170-172, 175-177, 188, 262-267, 271-274

Bestimmung des Gelehrten (1794): VI, pp. 302, 306-307, 310-312, 314-316, 319-322, 324-327

Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 352, 354, 369-370, 374-375, 415-416, 420-421, 423, 425-426

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 6-7, 20, 59, 109, 128, 143-147, 150-155, 161-170, 187-190, 193, 195-196, 215-218, 220-221, 225, 236-237

Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 280, 353-354, 380-384, 386, 391-392, 401

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 307, 313-314, 355

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 502, 560

Wissenschaftslehre (1813): X, p. 57

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 312-313

System der Rechtslehre (1812): X, pp. 495-652; in particular, pp. 496-504, 506-507, 510-518, 524-525, 540, 542, 606-612, 621, 623-624, 638-640, 644-645, 649

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, p. 233(Anm.)

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 583-587, 593-594, 596

Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807): I/7, pp. 326-327

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 360, 414, 438, 444, 448

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 65, 70

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 572-573, 575-576

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 140-142, 184

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, pp. 3-17

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 460-465, 481

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, p. 116

- 37) For a given particular state or nation is itself limited or conditioned in its real or empirical existence, that is to say, may more or less correspond to the idea of the state or nation, may more or less foster the moral and intellectual activity of its members, and exists in any case unconditioned or limited relations to other conditioned or limited states or nations. Hence there arises for Kant, Fichte, Schelling and Hegel the idea of *history* (Geschichte), of a reasonable plan or providence (Vorsehung) for human history founded upon the absolute idea, God, in which the various states or nations are encompassed in time as a whole, as community (Bund, Gemeinschaft) or harmony of states or nations, as unified multiplicity of particular conditioned or limited members, each state or nation being a necessary moment in the realization of the idea of history — an ideal which, with greater or less explicitness in the systems of the thinkers we are considering, can be characterized as the concrete reali-

Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 62-66, 92-93-96, 100-101, 103-105, 109, 111-112, 119, 125, 128-129, 131-132, 155-156, 159, 174, 178, 181, 211, 233, 239

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 501, 533, 535-540, 542-543, 546-548, 550-556

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 27, 113

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 3, 188, 282, 378, 411, 522

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): p. 212

HEGEL:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 20-24, 33

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 264-268, 279, 321-323; 325-359, 361, 370-371, 374, 378, 392, 512-514, 525, 529-530

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 465, 464, 508

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 13-15, 19, 26-27, 29-30, 34-36, 42-43, 46, 58-59, 61, 72, 80-84, 87-88, 90-91; 92-512, in particular: 181, 254, 286-287, 292-298, 301, 305-306, 338-339, 359-360, 397-399, 403-407, 409-413, 415, 417-425, 428-430, 434, 440, 472-473, 477, 490, 492-493, 497-500, 503, 505-507, 512

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 15, 43, 78, 86, 92, 171, 175, 177, 207, 312-313, 356

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 24, 32-35, 51, 57, 63, 170-171, 227, 288-289, 294, 298, 302, 304-312; 317-346, in particular, 330-331, 336-337; 347, 350, 352-356, 358-359, 361, 363-365, 368

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 19, 31-32, 38-40, 44-45, 49-50, 53-60, 62, 64-68, 70-73, 82-84, 87, 90-91, 93, 96, 99-104, 134-135, 139, 201, 203-204, 306, 308-309, 405, 415, 417, 457-458, 497, 524, 527, 535, 540

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 30, 50, 73, 105, 134, 136-137, 233, 235-241

Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, pp. 232-233, 234

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 11-12, 17, 67, 74-75, 81-82, 103-105, 112-113, 160, 214, 234, 236-237, 240-241

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 10-11, 126, 194-195, 332-333

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 12, 52, 64-65, 69-70, 72-77, 82, 88, 90, 98, 118, 122, 130, 271, 445, 473-475, 510

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 35-36, 107-108, 112-115, 128, 225, 288-289, 294-295, 501, 596

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 268, 460

zation of the ideal world, the supersensible, eternal moral world or world of freedom, in the real, sensible or empirical world, first as *developing* whole of all nations and peoples according to the end of history, but eventually and ideally as *actually existing* whole of nations and peoples. In the latter respect, i.e., in so far as the end purpose of history is realized, the division or separation between ideal and real worlds generally is finally and permanently abrogated. For the end of the life of the world of ideas generally is man's self-conscious rational activity according to the idea, and the idea of history, through the mediation of states and nations, embraces *all* of mankind. In this connection, however, we shall find once again a divergence amidst the thinkers we are considering as to whether the idea of history is held to be an ideal that is only approachable or approached, or an idea that is realizable or realized, in the real or empirical histories of nations and peoples, thus also as to whether history as proceeding according to the idea or reflecting this developing or actual wholeness between nations and peoples is more a matter or belief (*Glauben*) or of knowledge (*Wissen*), whether the state of permanent union of ideal and real worlds, represented at least implicitly in the ultimate end of history, is explicitly expressed and systematically developed. But in any case the idea of history involves for all four philosophers at least the ideal of eventual tolerance or peace (*Frieden*) between nations and peoples, in which conditioned, limited or accidental aspects of their existence are conceived as moderated enough so as to result in the absence of war, suffering, injustice and so forth — and as such alone, the relation of nations and peoples, as a whole, and as concrete, temporal realization or reflection of the eternal world of ideas, a condition that is then worthy of being fostered and pursued, at least as ideal end, in the concrete, actual existence and activity of all of mankind in accord with this idea.³⁷

³⁷ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B 835, 845-846, 863, 880-881

Metaphysik der Sitten: VII, pp. 475-476, 478-479

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft: VII, pp. 659-660, 764, 771, 777-778, 785-789, 792

Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie: VIII, pp. 145-156

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 554-558

Idee zu einer allgemeinen Geschichte: IX, pp. 33-61

Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte: IX, pp. 92-102

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein ...: IX, pp. 166-172

Now in the moral sphere, or the sphere of the state or nation and of history, we have seen that man's activity proceeds according to an idea and that there is thereby a harmony with or participation in a higher ideal whole or world (the moral world,

Zum ewigen Frieden: IX, pp. 203-227, 239-245
Anthropologie: X, pp. 673-674, 676, 683, 687-688, 690
Über Pädagogik: X, p. 702

FICHTE:

Über die Würde des Menschen (1794): I, pp. 414-416
Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, p. 154
Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 269-280, 284-287, 306-307, 312-313
Sonnenklarer Bericht (1801): II, p. 409
Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 666-667
Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 379-380, 382, 384
Der geschlossene Handelsstaat (1800): III, pp. 449-450, 453, 459
System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 189-190, 291, 346, 357, 360, 362, 364-365
Staatslehre (1813): IV, pp. 394, 396, 412, 416-420, 423, 444, 456, 459, 462-464, 466-467, 469-470, 472-473, 485-490, 492-496, 508, 521-522, 524, 526-529, 534-535, 541-543, 550, 566, 570-571, 579-583, 585, 587, 590, 592-595, 599-600
Rede an seine Zuhörer (1813): IV, p. 604
Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 464-473, 507, 518, 536
Beiträge (1793): VI, pp. 39, 58, 63, 78, 89, 91-92, 101-102
Bestimmung des Gelehrten (1794): VI, pp. 310-311, 315, 322, 326-328
Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 406, 438, 446
Über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit (1812): VI, pp. 452-453
Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 6-13, 17-18, 20-23, 26-28, 30-31, 34-35, 37, 41, 65-66, 109, 128-142, 161-163, 167, 186-187, 190-191, 193, 195-196, 198-200, 213-214, 220, 226-227, 236-237
Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 306, 354, 373-375, 378-379, 393
Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 502-503, 560-561
System der Rechtslehre (1812): X, pp. 644-645, 649

SCHELLING:

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 158-159
Ist eine Philosophie der Geschichte möglich? (1797, 1798): I/1 pp. 467, 469-473
Über Offenbarung und Volksunterricht (1798): I/1, p. 481
System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 333, 584, 586-606, 628
Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, p. 411
Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 366-369, 414-417, 424-430, 434-436, 438, 440, 442-445, 448-449, 454, 457, 466, 646
Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 56-58, 60, 63, 69
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 468, 563-565, 567-568, 572
Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, pp. 5-8, 10, 13-15
Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 337-380, 403-405, 412-413, 415-416
Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 433, 462, 464-465, 480-482
Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 5-6, 10, 87-92, 102-103
Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 175, 178-179, 181, 186
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 114, 116-117, 122, 153
Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 92-93, 95, 109, 119, 124-125, 128-129, 131-133, 136-139, 144-145, 149, 155-156, 159-160, 174-178, 181-182, 184-186, 188-195, 197-198, 211, 216, 227, 229-237, 239-241, 243, 248
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 400, 500-503, 507-508, 510, 533, 539, 544-546, 551-552, 568
Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 6-7, 10, 112, 131, 133, 135, 139
Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 182, 188, 230-231, 233, 281-284, 287, 378, 435, 522
Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 98, 134, 183, 196, 199, 205, 207-208, 211, 214-217, 255, 259, 277, 285, 287-289, 293, 300-301, 306, 309, 313-323

HEGEL:

the state or nation as a whole, the plan of history) — not, however, that a given moral act, an act serving the state or nation, or an act conforming to the idea of history as a whole, is *itself* a whole, or proceeds *in* its concreteness according to an idea. On the other hand, one form of activity has already been seen to result in the production of a whole or to proceed concretely according to an idea — namely, the philosophical activity of constructing the whole or system of knowledge. Consequently the question arises: do any other forms of activity proceed according to ideas, and result in concrete wholeness, in the thought of Kant, Fichte, Schelling and Hegel?

- 38) And in fact: all four thinkers recognize that at least *artistic activity* proceeds in accord with an artistic idea (Idee der Kunst) posited by reason, ends in the realization of a concrete whole, an unconditioned, unlimited unified multiplicity of a plurality of conditioned or limited parts or members, a work that is simultaneously necessary and accidental, infinite and finite, ideal and real, particular or concrete and yet a reflection of the ideal world generally and entailing knowledge, or at least consciousness of, the ideal world generally.³⁸ The four philosophers differ, however, not only as to further determination of the work of art and nature of artistic activity, but as to

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 32-33, 73, 225, 290-291, 586, 590-591

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 28, 34-36, 88, 91, 243, 405-406, 419; 503-512, in particular: 503-509, 512

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 15, 62, 288, 290

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 10-11, 23-24, 27, 29, 31, 330, 347, 351-354, 364-365, 370

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 11-540, in particular: 19-23, 25-26, 28-29, 31-40, 42, 44-46, 49-50, 52-54, 56-57, 73-78, 81-84, 86-87, 90-91, 94, 96-106, 133-147, 203-204, 215-216, 240-243, 245, 266, 269-274, 277-278, 284-285, 287-288, 291-295, 298-302, 304-308, 315, 323, 326-327, 329, 339-340, 342-343, 384-391, 396-400, 402-405, 413-417, 422-424, 428, 453-460, 467-472, 479, 486-488, 491-494, 496, 502, 504, 508-509, 520-521, 523, 526-531, 535-540

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 22-23, 124

Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, p. 152

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, p. 573

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 80, 214, 235

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 194-195, 307-309, 342

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 38, 52, 69, 116-117

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 34, 406-408, 497-498, 500, 526, 529-530, 535-536, 587-600

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 455, 456, 460

³⁸ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B 654

Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie: VIII, pp. 166-167

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 213, 217-218, 223, 225-226, 231-232, 263-267, 269, 274, 279-281,

but as to whether, and then as to the extent, other kinds of activity, along with philosophy and art, similarly reflect, or proceed according to, ideas, and result in concrete, realized wholeness and knowledge or consciousness of the world of ideas generally.

288-289, 293-294, 296-299, 301-303, 306-322, 324-325, 328-331, 337-350, 353, 356-358, 360-362, 366, 372, 374, 377, 380-381, 384-385, 387-389, 391-393, 395-399, 401-407, 410-411, 413-423, 429-434, 445, 447-448, 450, 457-458, 461-462, 484-485, 595

Idee zu einer allgemeinen Geschichte: IX, pp. 40, 44

Anthropologie: X, pp. 476, 480-481, 543-545, 563-570, 573-574, 678

FICHTE:

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 357-360, 390

Grundlage des Naturrechts (1796): III, p. 78

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 223-224, 344, 353-355

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 470, 526-529

Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 354, 370-371, 374-375, 380, 443

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 30, 58-59, 65, 94-95, 110, 164

Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 329-330, 333-334

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 499-500

SCHELLING:

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 46-47

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, p. 284

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 349, 351, 430, 471, 509, 554, 596, 609-630, 634

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, pp. 86, 89, 92

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, p. 423

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 267, 271, 273, 275, 345, 347-352

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 355-736; in particular, pp. 357, 359-364, 366-372, 380-389, 391-392, 394-401, 405-407, 411, 418-420, 422, 424-425, 429, 439-445, 449, 451-463, 468-470, 474-475, 477-488, 491, 501, 503-506, 512, 517, 519, 526-527, 529, 534, 539-541, 547-549, 557, 565-573, 575, 580-581, 587, 590, 599, 602, 608-609, 617-619, 621, 626-627, 629-635, 637, 639-640, 645-650, 659-660, 687-693, 711-712

Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807): I/7, pp. 300-305, 310-312, 315-317, 326

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 43, 57-58, 65, 67

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 455, 569-576

Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (1806): I/2, p. 367

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 140-143, 184

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, pp. 9, 15

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 471, 473, 480

Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, pp. 9, 97, 108

Entwurf zur Fortsetzung des Gesprächs "Clara." Der Frühling: WA, p. 274

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 56, 179-182

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, p. 118

Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 240-243

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, p. 556

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 11-12, 27, 139

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 3, 293, 589-590, 647, 652-654, 669

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 134-136, 256

HEGEL:

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 512-515, 525, 529-545, 548 (concerning religions of art, i.e., for Hegel principally Greek religion and art, in the development of consciousness)

Wissenschaft der Logik: II/6, p. 549

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, p. 503

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 92, 140, 171, 265-266

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 505, 512

- 39) *Religion* (die Religion), then, as founded upon an idea of religion, embraces for all four thinkers in its content, as does philosophy, all of the preceding member ideas of the world of ideas in their relation to the real, empirical or sensible world — the ideal world generally, nature, man as the summit of nature, morality and ethics, state or nation, world history, and the sphere of art, as all founded upon or deriving from the universal idea, God, or the absolute (das Absolute, Höchste). More precisely, all four hold that religious thought, while predominantly expressed like art in the form of sensible representation (sinnliche Vorstellung), images of the imagination (Bilder der Einbildungskraft), categories of the understanding (Kategorien des Verstands), or while being thus relatively impure (unrein) in its form, limited or conditioned, relative to the reasonable, purer form of the system of philosophy (cf. pp. 700, 704, 715), nevertheless entails belief (Glauben), conviction (Überzeugung) or certainty (Gewissheit), if not knowledge (Wissen), of the universal idea or God as underlying the world of ideas in its relation to the real or empirical world, and in particular, the moral world and moral activity in accordance with the moral idea, and the life of all nations or peoples under the idea of history — i.e., hold that religious thought is reasonable (vernünftig), if not in form, then in content. The idea of religion is held to be specified in concrete, particular, real or empirically-conditioned or limited historical religions, reflecting on the one side the conditioned or limited nature of particular nations or peoples, and on the other side, the conditioned or limited form of religious expression generally, and in particular instances — but at the same time, in their content, or as unconditioned or unlimited, the life of the world of

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 32, 34, 255-256, 267, 367-372, 378

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 64-66, 68-69, 73, 83, 93-94

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 13-546; in particular, 13-14, 18, 20-29, 35-40, 42-53, 55-56, 58-63, 69-78, 82-83, 89, 100-116, 118-124, 127-128, 130-132, 139-143, 145-146, 151-152, 154-157, 207-208, 211, 215-216, 225, 229-231, 233, 243, 281, 290, 302, 306, 311, 314, 341-343, 353, 356, 360-367, 369-370, 372-373, 380, 383, 385, 389-394, 399, 401, 406, 410-411-412, 466-468, 486-488, 539-540

Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, pp. 13-462, in particular: 13-16, 18-20, 24, 31-32, 127-133, 138-142, 231-235, 237-239, 245-247, 249-251, 254-265, 270-271, 351-357, 360-361

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, pp. 11-574, in particular: 11-18, 131-152, 156-157, 222-229, 232-234, 236, 240-241, 243-244, 250, 252-256, 270-273, 572-573

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 11, 135-138, 141

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 74-75, 82, 88-90

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 130-131

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 434, 454

ideas and of these concrete, particular or historical religions in their relation, i.e., as governed in the process of history by the idea of history. And it is then the Christian religion that is held to approach the idea of religion most adequately, or even to realize the idea in its concrete, real or empirical form.

Religion, therefore, and in particular the history or religion according to the idea, or the totality of concrete, historical religions as constituting a whole (*Ganzes*), whose end purpose is realized or at least approached in the Christian religion, occupies a necessary place in the systems of Kant, Fichte, Schelling and Hegel — whereby the further determination of the nature of religion, especially in its relation to morality, human history generally, and to philosophy itself, provide major criteria of the differentiation of their systems from each other. Generally speaking, and in anticipation of that differentiation, it can be asserted here that when the idea of the system is held to be realizable, or theoretical reason to have primacy over practical reason, then philosophical knowledge is held to have the primacy over religious belief; when, on the other hand, the idea of the system is not considered realizable, but only approachable, or where practical reason has primacy over theoretical reason, then religious belief has primacy over philosophical knowledge. But in either case, for all four thinkers again the form in which religious belief or knowledge is expressed does not reflect the same purity of thought that philosophy does, i.e., the same freedom from the empirical, real or sensible world, the same unity of the inner life under reason, but rather a mixture of sensible representation, images of the imagination, categories of the understanding, along with (but not unified in terms of) the categories of reason, and thus a content that is not completely logically organized and developed, inwardly determined, *formally* necessary according to its idea. When, however, the idea of the system is only an approachable (but unrealizable) ideal, this deficiency of the religious form relative to the philosophical form becomes moot. And it is moreover precisely because of this absence of complete rational formal organization and development according to the idea of reason, its lesser purity with respect to philosophy, that religion is held implicitly or explicitly by all four thinkers, and most explicitly in the thinking of late Fichte and Schelling, to embrace more

concretely the empirical, real or sensible existence of nations and peoples, thus to mediate more directly between the sphere of human limitation or conditionality and the world of ideas, and thereby to foster more decisively individual morality, the welfare of peoples and nations, and the idea of history.³⁹

³⁹ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: B 375, 494, 496, 659-661, 664, 666, 668-669, 845-846

Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 256-262

Metaphysik der Sitten: VII, pp. 579-580, 627-629

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft: VII, pp. 649-652, 659-660, 703-704, 705 (Anm.), 712, 715-716, 718-720, 729-731, 739-744, 751-757, 759, 762-771, 773-774, 777-778, 781-783, 785-788, 792-809, 812-815, 819-822, 826-828, 832-836, 838-839, 841 (Anm.), 842-844, 846-847, 851-852, 856, 858 (Anm.), 865-868, 870

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 352, 599-600, 603-606, 614-616, 619-621

Idee zu einer allgemeinen Geschichte: IX, p. 39

Das Ende aller Dinge: IX, pp. 187-190

Der Streit der Fakultäten: IX, pp. 270-272, 300-301, 303-328, 330-338

Anthropologie: X, p. 498

Über Pädagogik: X, pp. 755-756

FICHTE:

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 253-255

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, p. 686

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 205, 236-237, 241-245, 250-253, 256, 344, 348-350

Staatslehre (1813): IV, pp. 416, 522, 524-537, 540-546, 550-555, 560-561, 566, 568-573, 577, 579-582, 584, 586-589, 592-595, 599-600

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 38-39, 43, 48-49, 52-57, 59, 62-64, 74-76, 78, 80-82, 84-88, 93-94, 98, 101-109, 112-125, 130-133, 135-141, 148, 150-151, 153-156, 158, 160-161, 166, 171-172

Appellation an das Publicum (1799): V, pp. 208-212, 224

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 337, 345, 347-349, 351, 355, 359, 362-366, 370-371

Aus einem Privatschreiben (1800): V, pp. 386-387, 394

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 412, 418-419, 424, 428-429, 449, 469-491, 518, 523-525, 534-536, 545-549, 567-574

Beiträge (1793): VI, pp. 245-257, 269-267, 271, 273-274

Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 369-370

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 53-54, 60-61, 98-105, 166-167, 186-191, 198-200, 213-214, 221, 226-228, 231-232, 235-237, 240-244, 251

Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 298-299, 330, 378-379

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, p. 398

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 502, 520-521

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 291, 312-313

SCHELLING:

Ist eine Philosophie der Geschichte möglich? (1797, 1798): I/1 p. 472

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, p. 601

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 271, 347, 352

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 415, 424-427, 430-440, 442-443, 448-450, 454-456, 483

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 53, 57, 63-70

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 558-559, 561, 568, 573, 575-576

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 140-142, 144, 184

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, p. 9

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 380, 392, 403, 413

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 423, 429, 442, 463-465, 473-474, 482-484

Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, pp. 8, 109-110

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 68-72, 92

Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 185-188

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 118, 178-181, 186

- 40) Finally, one other common determination of the world of ideas in the systems of Kant, Fichte, Schelling and Hegel remains to be considered. Though not set forth as reflecting an idea in itself, but related at least to the life of the world of ideas as heretofore determined, following, for example, from the striving (Streben) to act in accord with ideas (philosophical, moral, political, historical, artistic, etc.) in the sphere of human existence and activity, and from the concrete realized spheres of human existence where ideas are realized (the moral world, the ideal wholeness of the

Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 5-7, 23, 48, 53-55, 62-63, 66-67, 76-77, 85, 91-93, 104-105, 108-109, 111-112, 119-128, 130-133, 136-145, 155-156, 159-160, 162, 164-166, 170-179, 181-182, 184-196, 198-199, 204-205, 207-218, 220-224, 227, 229, 233, 237, 240-251

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 255-256, 258-261, 266-267, 467, 501, 510, 554, 556-557, 568-569

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 27-28, 46, 107-108, 133-143, 154-155, 174

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 3-4, 7-9, 19-23, 26, 40, 45-47, 60-61, 65-71, 73-74, 76-77-78-80, 93-100, 103-104, 106-107, 118-119, 123, 126-131, 136-138, 140, 142-147, 152-158, 162-168, 170-174, 176-183, 185-194, 208, 210, 212, 218-219, 221, 223-224, 228-231, 233, 237, 241, 252-253, 258-260, 262-269, 271-277, 279-281, 286-294, 297-298, 300, 306-307, 309, 311, 313-322, 324-326, 332-333, 340-341, 343-345, 347-348, 350, 352, 363-378, 380, 382-385, 387, 398, 390-394, 396-398, 411, 413-419, 421, 423-427, 431, 433-436, 438-442, 444-446, 448-452, 456-461, 465, 480, 482-499, 501-510, 514-519, 521-526, 531, 539, 558-559, 561-562, 564-565, 569-572, 575-584, 586-588, 590-592, 595-596, 600, 604-605, 607-608, 615-620, 623-631, 634-639, 641-653, 661-671

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 98, 134-136, 148, 174, 191-192, 194-197, 203-212, 214-218, 221, 223, 225, 236-237, 245, 248, 250-256, 258-260, 263-270, 273-277, 279, 284-297, 299-303, 305-309, 312-325

HEGEL:

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 392-400, 482; 495-574, in particular, 496-499, 501-502, 543, 545, 550-552, 554-557, 560-562, 565, 571-572, 574-575, 579-580, 582-583, 585-586

Wissenschaft der Logik: I/5, p. 172

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 464, 503, 549

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 14, 69, 22-23, 415-425, 428-430, 512

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 15, 17, 23-24, 35-36, 41-43, 57, 70, 87, 92, 104-105, 123, 151-152, 171, 175, 177, 233-234, 290-291, 312, 351

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 24-25

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 10, 29, 31-32, 34, 187, 289, 294, 298, 301-302, 351, 354-356, 358-359, 363-368, 370-379, 380-381

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 31-32, 49-50, 53-54, 64-65, 68-70, 72-73, 83, 140, 201, 209-212, 241-244, 304-305, 385-405, 413-416, 423, 428-430, 453-459, 494-497, 502

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 20-21, 23-24, 101-102, 105-106, 111-112, 131, 139, 142-144, 303-304

Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, pp. 23-24, 138-139, 147-149, 159, 232

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, pp. 234-235

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 11-442, in particular: 11-18, 20-22, 24-32, 34-35, 40, 49-53, 55-57, 59-60, 64-65, 67-72, 74-78, 80-88, 92-94, 96, 102-107, 113-116, 126-127, 131-134, 138-139, 150-151, 159-162, 167, 185, 187, 196-204, 212-214, 217-221, 234-237, 246-247, 251-258, 412

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 9-344, in particular: 9-13, 15, 19, 24, 44-49, 187-194, 196, 198-199, 201-204, 213-218, 274-275, 278, 297-308, 319-320, 329-330, 340-342

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 25-27, 68-69, 74-75, 81-83, 88-104, 127-128

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 12, 35, 406, 408-409, 413, 493-498, 500-501, 506-510, 512, 524-526, 529-530, 537-540

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, p. 268

state, the world or whole of history according to the idea, etc.), where, so to speak, concrete actions according to ideas are preserved (*aufgehoben*) for future generations — all four thinkers deal with the historically accumulated totality of works having proceeded in accord with ideas, as the heritage or legacy of *culture* (*Kultur, Bildung*), the *world* (*Welt, Reich*) of *culture*, on the one hand; and the *development* or *education* (*Bildung, Erziehung*) of individuals in their striving to realize the idea, as necessarily related to this sphere of culture (development or education occurring in terms of acquaintance with and assimilation of those works), on the other.⁴⁰

⁴⁰ KANT:

- Kritik der reinen Vernunft*: B xxx-xxxi, xxxiii, 414-415, 737-739, 845-846, 858 (Anm.), 863-864
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: VI, pp. 22, 53
Kritik der praktischen Vernunft: VI, pp. 131, 152, 191, 247, 297-298
Metaphysik der Sitten: VII, pp. 516-518, 522-523, 528, 531, 580-581, 617-625
Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft: VII, pp. 698-703
Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 321-324, 389, 403-404, 419, 421, 433, 464-465, 551-559, 569-571, 586
Idee zu einer allgemeinen Geschichte: IX, pp. 34-40, 44-45, 49
Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte: IX, pp. 97, 99-100
Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein ...: IX, p. 170
Zum ewigen Frieden: IX, p. 243
Anthropologie: X, pp. 399, 458-461, 481, 515-516, 547-548, 559, 565, 583, 673-674, 676, 678, 683-684, 690
Über Pädagogik: X, pp. 697-703, 706-708, 712-713, 731, 735
- FICHTE:
- Über die Würde des Menschen* (1794): I, pp. 413-414, 416
Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, p. 435
Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, p. 507
Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 187, 192, 254-257, 267-268, 271-272, 277-279, 282, 286-287, 299, 301, 307, 310, 312-313
Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 327, 392-393, 396-397, 407, 409-410
Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 567, 579, 581, 608, 647
Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 36, 38-40, 65, 74, 80, 82, 93, 148, 288, 316, 358-361, 363
System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 176-177, 184, 204-205, 218, 235-236, 242, 248-253, 256, 262, 269, 274, 291, 317, 335-336, 343-347, 353, 355, 360, 364-365
Staatslehre (1813): IV, pp. 388, 396, 420, 436-441, 444-454, 456, 469-470, 473, 493-495, 525, 583-584-591
Rede an seine Zuhörer (1813): IV, p. 604
Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 87, 93-94
Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, p. 345, 350, 370-371
Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 420-421, 428-429, 470, 536, 548
Beiträge (1793): VI, pp. 59, 63, 78, 86-92, 101-102, 136-139, 144-147, 190
Bestimmung des Gelehrten (1794): VI, pp. 298-301, 305-308, 310-311, 314-317, 319-322, 324-329, 331-333
Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 351-352, 354-357, 360-361, 367-376, 380-387, 392-394, 406, 412, 415-416, 418-419, 420, 428-429, 434-436, 443-446
Über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit (1812): VI, pp. 452-453
Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 10-11, 20, 41, 49-51, 105, 135, 138-139, 146, 162-163, 166-167, 189, 200, 215, 225, 147
Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 274-275, 280, 296-305, 329, 333, 353-354, 380, 392, 400-401, 411
Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 496-497, 502-503, 516, 518-519, 524, 526-528, 534
System der Rechtslehre (1812): X, pp. 500-501, 540-542
- SCHELLING:

In concluding this general analysis of the common determinations of the world of ideas according to the philosophies of Kant, Fichte, Schelling and Hegel, it is now possible to introduce one further quality of the inner life (Gemüt, Seele), or rather to see both reason (Vernunft) and intellectual perception (intellektuelle Anschauung) reemerging together in this contest as this further quality of the soul. At various points

-
- Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796, 1797): I/1, p. 417
Ist eine Philosophie der Geschichte möglich? (1797, 1798): I/1 p. 471
System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 530, 551, 589-593, 598, 618
Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, pp. 266-268, 272
Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 270 ff., 391, 400-401, 405-406, 410-414, 416, 418-420, 424, 426-439, 442-445, 448-449, 452-454, 457
Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807): I/7, p. 305
Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 57-58, 65-67
Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, p. 74
System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 455, 563, 571-573, 575-576
Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 140-141, 143, 145, 184
Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, pp. 5, 9
Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 460, 481
Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, pp. 59-61, 69, 100, 109
Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 42, 51, 66
Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 163-165, 175
Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 225-228, 246
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, p. 94
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 500, 529, 533, 536, 538-539, 541, 550-551, 554, 556-558, 562, 564-566, 569-571
Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 6-7, 24, 32-33, 52, 61, 63, 72, 77-79, 128, 135-138, 143-144
Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 341, 352
Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 140, 373
Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 170, 177, 199, 305-307, 315, 325
HEGEL:
Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: 2, pp. 20-24, 33
Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 11-591 (the development (Bildung, Entwicklung) of consciousness to self-consciousness, understanding, reason, spirit and finally absolute knowledge, the standpoint of philosophy (pp. 575-591), and as taking place in part in relation to the sphere of human culture (Bildung, Kultur) generally); see in particular, pp. 13, 20, 29-34, 36-39, 65, 72-73, 230-231, 264-265, 327; 359-440, 577, 583, 591-592
Wissenschaft der Logik: I/5, p. 55
Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 549, 573
Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 46, 71, 79, 122, 325-327, 344-345, 352, 410, 415, 504
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 15, 23, 41, 46, 76, 82, 84-85, 92, 120, 156-158, 170, 175, 211, 275-276, 286, 339, 353, 387
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 29, 31-35, 76-77, 187, 190-191, 247, 262, 289, 302; 303-395, in particular: 367
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 31, 58-59, 64-65, 68-69, 71, 81, 83-84, 92-95, 98-99, 101, 104, 388, 397, 401-402, 496
Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 30, 38, 44-47, 54-56, 75-78, 80-81, 343, 351, 353, 355-356, 360
Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, p. 235
Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, pp. 271-273
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 11-12, 17-18, 20-21, 50, 53, 72, 74, 79, 130-131, 159-160, 234
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 21-22, 39-40, 45-46, 57-58, 61-62, 64-65, 70-76, 82, 88, 90, 122, 228, 409-411, 413, 420-421, 425, 467
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, p. 268, 328

points in the preceding it has been suggested that the idea of the whole or system
 41) of philosophy is not considered realizable by all four thinkers. When, on the other hand — and for all four of them — an idea posited by reason of any given form of activity corresponding to a member world or member idea of the world of ideas (e.g., in art, if not in philosophy) is deemed realizable or realized in a given concrete work (Handlung, Tat, Werk), and more particularly to be realizable or realized by the *whole* of the inner life functioning or active according to that idea of reason, as producing or creating a work that is itself a concrete whole, a manifestation or embodiment of that idea in terms of its concrete, real or empirical nature, a work, in other words, that is simultaneously conditioned and unconditioned, limited and unlimited, accidental and necessary, finite and infinite, in short, a concrete fusion or unification of the real and ideal worlds, or a manifestation of the ideal world and the life of the ideal world in the real world, a work that thereby itself has life (as was asserted, at least as ideal, with respect to the whole or system of knowledge (pp. 673-676), or in which its real or empirical nature is completely permeated (durchgedrungen) by the idea or its ideal nature — the *strength* or *power* (Kraft, Stärke) of the soul which makes this possible, i.e., the strength or power to act as a whole in accord with a member idea of the world of ideas in terms of a real or empirical concrete action or work that is then itself a whole, or the strength or power of the soul to *breathe life into* (beleben) such a work or action; as well as the *consciousness* (Bewusstsein) or *perception* that one is so acting or has so acted — is the *spirit* (Geist). The spirit is thus in this sense “reason perceiving itself to be active” (produktive anschauende Vernunft), “living intellectual perception” (lebendige intellektuelle Anschauung) — as opposed to the intellectual perception, strictly conceived, associated with the organization and development of the whole or system of knowledge, or as mere historical starting point (in Kant) prior to the attempted fulfillment of the idea of the system in the works of Fichte, Schelling and Hegel (cf. p. 714).⁴¹

⁴¹ KANT:

Kritik der reinen Vernunft: A 250

Prolegomena: V, pp. 244-245

Kritik der Urteilskraft: VIII, pp. 231, 402, 413-414, 417-418, 420-421

It is clear that not only the more the idea of the system is considered realizable, but the more the world of ideas, the proper content of the system according to intellectual perception, is concretely organized and developed in the system in relation to

Anthropologie: X, pp. 543-545, 573, 575-576

FICHTE:

Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 70-71, 76-77

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 96, 118, 122, 221-222, 226, 281-282, 284

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, pp. 331, 333, 343-344

Über die Würde des Menschen (1794): I, p. 413

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, p. 429

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, p. 485

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797): I, p. 531

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, pp. 35, 100, 105

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 174, 217, 229, 256, 266, 277, 281, 288-289, 299, 300, 316-317

Sonnenklarer Bericht (1801): II, pp. 357, 379, 393-395, 402, 405-407

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 558

Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 5, 25-26

System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 11, 130-131, 242, 245, 251, 262, 269, 353

Staatslehre (1813): IV, pp. 387, 389, 417, 440, 449, 465, 479, 531, 552, 569, 572, 591

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 24, 26, 33, 36, 42, 63, 136, 160

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 367-368

Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 410, 436, 444, 458, 463, 474, 493-494, 507, 529

Beiträge (1793): VI, pp. 88-89, 131, 170

Bestimmung des Gelehrten (1794): VI, p. 294

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 8, 15, 56, 109

Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 297, 330

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 19-20, 77

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 139, 309, 362, 391, 397-399

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 464, 513, 532

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 123-125, 141, 181, 230, 313

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 383-384

SCHELLING:

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): I/1, pp. 90, 100(Anm.)

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795): I/1, pp. 153, 156, 158, 244

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 355, 357-358, 360-361, 366-372, 379-383, 385-386, 388-390, 392-403, 408, 413-415, 417-418, 420, 422, 424, 427-429, 443

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 11-13, 35, 37-39, 42, 47-48, 51, 53, 55-56

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): I/3, pp. 12, 19

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 340, 349, 369, 394, 426, 428, 453, 486, 549

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, p. 102

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 342, 356, 418

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 360, 431, 433, 450

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, p. 345

Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807): I/7, pp. 299, 312, 326

Immanuel Kant (1804): I/6, pp. 5, 7

Philosophie und Religion (1804): I/6, pp. 20, 49, 53

Propädeutik der Philosophie (1804): I/6, pp. 75, 77-78, 87, 93

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 143, 531, 576

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 141, 143, 149

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, pp. 4, 7, 16

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 333, 351, 359, 361, 363-365, 370, 372-373, 376, 388-389, 391-392, 413-415

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 424, 456-459, 463, 465-471, 474-476, 480

Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1809-1812): I/9, pp. 3, 42-53, 60-61, 68-69, 74, 98-99, 107-108

Entwurf zur Fortsetzung des Gesprächs "Clara." Der Frühling: WA, pp. 273-274

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 41-42, 62, 88, 98, 100, 104

- the real or empirical world, the more this notion of spirit, so defined, will occupy a central place in those systems, and the more the notion of spirit will tend to eclipse
- 42) in significance that of intellectual perception. But additionally: when and in so far as the world of ideas is made concrete in the system according to the idea of the system, and as confirmed or substantiated by intellectual perception; or when, therefore, and to the extent that intellectual perception and the divine principle's consciousness or knowledge of itself emerge in the system as identical; and thus when, in other words, spirit is held to govern the philosopher's own systematic philosophizing — there arises consequently in the system the notion of the *world spirit* (*Weltgeist*), as the

Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 163-164, 184
Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 209, 218, 228, 243-244
Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 113, 117-118, 155, 189
Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 255, 375, 402, 410, 451, 453, 459-463, 468-469, 482-484, 516, 518, 520-522, 525, 556-558, 569
Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 4-5, 10, 21, 71, 75
Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 339, 354-355
Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 33, 57-58, 122, 267, 271-272, 286, 288, 290, 367-369, 377-378, 380, 382, 384-385, 414, 435-436, 438, 441-442, 446, 518, 600, 646, 651-652, 672-673
Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 102, 106-107, 131-132, 152-153, 173-174, 180, 182, 184, 195, 197, 200, 203, 257, 305, 312, 315, 321
HEGEL:
Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 28-29, 31-32, 36-39, 72-73, 80-81, 145, 225, 245, 258-259, 263, 311, 320-321; 324-591, see in particular, 324-327, 376-377, 397-398, 410, 438-439, 492-493, 495, 497-499, 501-503, 514, 551-552, 554, 557, 559, 571-572, 576, 578, 580-582, 584-591
Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 17, 27, 30, 45, 54-55, 172, 178, 276, 389, 393
Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 147, 257, 265, 279, 297, 464-465, 469-471, 487-488, 494-496, 549, 563, 573
Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 26-27, 43, 48, 59, 79, 81-83, 85
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 14-15, 18, 24-25, 36, 38, 41, 50, 52, 54-55, 64, 70, 78, 80-82, 84-85, 88, 90, 92, 100-102, 131-132, 135, 151, 153, 164, 180, 193, 204, 211, 275-276, 286, 307, 314, 353, 368, 371, 377, 387, 391
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 16, 18, 21, 23-25, 28-29, 31, 51, 113, 505, 512, 537-539
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 9-10, 12, 14-18, 21-38, 40-42, 52, 121-122, 189, 201-205, 213, 229-231, 234-237, 239-240, 242-246, 254, 288-289, 296-297, 300-302, 362-363, 366, 372-374, 379, 393
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 27-32, 41, 68, 73, 76-77, 101, 103-104, 141, 222, 305-306, 390-392, 397, 405, 428, 453, 495-497, 520, 524
Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 14-15, 21, 27-28, 59, 102, 111-112, 129-130, 134, 137, 139, 234-236
Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, pp. 143, 148-149, 152, 159, 257, 364, 368
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 28, 33-34, 38, 40, 43, 50, 52-53, 59-60, 63, 65, 77-79, 87-88, 93, 95, 101-102, 108-112, 130, 151, 160, 165, 166, 185, 192, 195, 197-200, 263-264, 271, 318
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 44-45, 187-195, 198, 201-202, 204-205, 214, 222-223, 235-236, 248-249, 309, 342
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 13, 20, 22, 41-42, 44, 46, 50-52, 54, 83, 89, 91, 93-98, 126, 129, 131, 205
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 44, 407, 409, 496, 500-501, 525
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 220, 266, 328-329, 385, 434, 455, 458-462

strength or power of the universal divine principle to create and sustain the life of the world of ideas generally, in all its ontological organization and development, its member ideas and member worlds and these in their relation to each other, as well as all human actions performed according to those member ideas and constituting those member worlds — up to and including the highest form of human activity (i.e., not as mere ideal, but as realized idea), the concretely realized whole or system of knowledge. The world spirit, in other words, will then be held to animate (*beleben*) the world of ideas in its relation to the real world, both as principle of order and of development, its specification or concretization, not only in terms of the specification of the member ideas and world of the world of ideas, but of *their* internal order and development, relative to the plurality of human actions and works in terms of which they are constituted — yet in such a way that it does not remain aloof from that order and process, as mere substance, but rather as expresses, reveals and ultimately knows itself therein.⁴²

⁴² FICHTE:

Über die Würde des Menschen (1794): I, p. 416

Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, p. 35

Die Bestimmung des Menschen (1800): II, pp. 180-181, 185-187, 282, 303

Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 614, 619

System der Sittenlehre (1798): IV, p. 119

Staatslehre (1813): IV, pp. 465-466, 479, 552, 569, 587, 591

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 368-369

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 15, 109

Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 464, 513, 526

SCHELLING:

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796, 1797): I/1, pp. 387-390

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): I/2, pp. 20, 48

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): I/4, p. 102

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, p. 356

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 424, 428, 442, 444-445, 448

Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807): I/7, pp. 311, 315, 326

Philosophie und Religion (1804): I/6, p. 57

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 155, 602

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): I/8, p. 4

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 363-365, 373, 375-377, 392, 395-396, 404-405, 408-409

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 61-62, 65-67, 73, 82-85, 88, 100, 102

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, p. 243

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 110, 113, 118-119, 155

Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): II/1, pp. 103-105

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 407-408, 411-413, 415-422, 446-447

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 71, 174

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, pp. 339, 354-355

With the notions of spirit and world spirit, however, we have already entered the differentiation of the systems of the four thinkers we are considering, and it is to a more systematic analysis of their differences that we must now turn.

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 33, 41-42, 57-58, 61-63, 70-71, 89, 108, 113, 271-272, 526

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 106-107, 131, 132-133, 173-174, 177, 180, 182, 184, 195, 197, 200, 203, 257, 269, 293, 305, 312, 315

HEGEL:

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 28-29, 32-33, 36, 225, 258-259, 327, 392, 410, 493; 495-591 (in particular, 497-498, 501, 503, 551, 554, 559-561, 571-572, 575, 581, 585-587, 589-591)

Wissenschaft der Logik: I/5, p. 393

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 184, 227-228, 265, 464-465, 471, 549, 563, 573

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 84, 88, 405-406, 410-411, 417, 490, 503-506, 508

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 47, 52, 135, 163, 180, 193, 211, 246, 275-276, 286, 339, 353, 368, 371, 387

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 23-25, 51, 537-539

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 9-10, 14, 16-18, 21-24, 26-37, 40-42, 52, 189, 288, 302-303, 347, 352-355, 359, 362-365, 372-374, 376-377, 394

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 19, 22, 29, 31, 40, 41, 46, 54, 65, 68-69, 72-73, 75, 87, 91, 96, 98-101, 104-105, 134, 141, 222, 240-242, 266, 270-271, 275, 278, 293, 298-302, 304-306, 389-392, 397, 402, 404-405, 417, 424, 458, 492, 495-497, 504

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 21-22, 28, 111-112, 115, 124, 128-129-130, 134, 137, 139, 234-236, 391-392, 410

Vorlesungen über die Ästhetik: II/14, pp. 15, 19, 23, 130, 148-149, 152, 159-160, 257-258, 364, 368

Vorlesungen über die Ästhetik: III/15, pp. 234-235, 356

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 33-34, 38, 40, 50, 52-53, 59-60, 65, 71-72, 78-80, 87, 94, 100, 102, 185, 192, 197-200, 235, 252, 263, 271, 318

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 187-195, 204-205, 214, 222-223, 235-236, 309, 341

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 20, 22, 38, 42, 44, 46, 52, 54-55, 65, 75, 90, 93-94, 96-97, 100, 117, 123, 131

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/19, pp. 83, 127-128, 408-409, 488-489, 497-498, 500, 526, 529-530

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/20, pp. 62, 78, 166, 220, 266, 328-329, 455-458, 460-46

DIFFERENTIATION OF THE SYSTEMS OF KANT, FICHTE, SCHELLING AND HEGEL WITH RESPECT TO THEIR COMMON DETERMINATION OF THE FORM, METHOD AND CONTENT OF THE WHOLE

In the preceding analysis of the common determinations of the proper content of the whole or system of philosophy in the thought of Kant, Fichte, Schelling and Hegel, i.e., the world of ideas or the ideal world, it will be observed that the ideal world and its member worlds and ideas are characterized or defined in *opposition* to the real world, and yet simultaneously also *in terms of* the real world. This anomaly, the separation of the two worlds from each other, and yet their definition in terms of each other, is not simply *our* doing, but rather follows from the necessity of determining generally the points in common of the systems under consideration. The resolution of this anomaly, however, the determination of the relation of ideal and real worlds to each other or of the realization of the ideal world in the real world, is, as was asserted earlier (pp. 717-721), nothing other than the concrete working out or realization of those commonly held determinations of the system, or the *self-differentiation* of these thinkers from each other, explicitly or implicitly, upon the basis of that commonality — and thus the point where we can differentiate those systems from each other. On the other hand, it has also been suggested a number of times in the preceding that Kant, Fichte, Schelling and Hegel also differ from each other as to whether the idea of the system can be realized, or whether it is merely an ideal that can only be approached, the striving to do so perennial. In fact, given the interrelation of form, method and content in their systems, as outlined in the foregoing, these two questions or problems are really equivalent, and together constitute the central question in terms of which their systems can be differentiated from each other (or in terms of which they themselves differentiated their thinking):

1. Can the idea of the systematic whole — or is it an ideal that can only be ap-
 posited by reason be realized? proached?
2. Is the world of ideas made concrete in — or is the world of ideas and each of its
 the system, i.e., related to or conceived member ideas abstract, the ideal and real

in terms of the real, empirical or sensible world, the realm of experience (Erfahrung) — and thereby known or comprehended as objectively existent, gnoseologically objective;

worlds permanently separated from each other, the ideal world therefore deemed ultimately unknowable in the realm of concrete experience — the ideas of reason, “merely” ideas, subjective postulates or gnoseologically subjective, matters more of conviction or belief than knowledge?

Given then the further interrelated shared determinations of the form, method and content of the whole or system of knowledge, these questions are in turn tantamount to the following:

3. Is the whole or system of knowledge a complete or perfect unified multiplicity of differing parts or members, each with its necessary place within the whole or helping to construct the whole, or each included within the determinate range or extension of the whole, and thereby receiving its intelligibility in terms of the whole, its relationship with all the other parts or members of the whole; — or are there within the whole or system of knowledge moments that are or appear irrelevant or superfluous to the whole, not determined by its necessity, not unified in the whole, and is the whole in this respect incomplete or imperfect, and considered expandable indefinitely in an infinite progression (according to the category of the understanding)?
4. Are the parts or members of the whole conceived as *simultaneously* unconditioned and conditioned, necessary and accidental, inwardly and outwardly determined, unlimited and limited, concrete and abstract, infinite and finite — and thereby the whole itself unconditioned, unlimited, concrete, etc.; — or are they conceived as *either* unconditioned *or* conditioned, accidental *or* necessary, etc. — and does the whole itself then emerge as partially conditioned, accidental, limited, abstract?
5. Is the whole logically organized and developed, from its more particular parts or members to its most general ones, and in terms of both the form and content of the whole, according to the categories of unity/identity, difference and relation, and in such a way that the whole then evidences in each of these respects a triadic nature; — or does the whole present, either with respect to its form and/or with respect to its content, either with respect to its more particular moments and/or its more general ones, apparently unconnected, inconsequential, contradictory or random organization and development, parts or moments that do not arise in the logic of the whole; and/or is the whole logically organized or structured, but not logically developed or presented, either in whole or part?
6. Can the whole in this sense be said to have life, or does each part or member contribute to the life of the whole, and have life in the whole; — or does the whole have life only in relation to the life of the real world, in particular, human life and experience, as its mere abstract structure, and thus only in a derivative sense?

7. Is the whole in its entirety founded upon, logically organized and developed, both with respect to its form and its content, in terms of one principle; — or are there a plurality of principles left unconnected with each other according to one principle of the whole?
8. Is human reason, as positing the idea of the system, unlimited; — or is it limited, say, with respect to a hypothetical divine reason (göttliche Vernunft)?
9. Are first understanding, and then reason, really free, spontaneous, autonomous in their creation of the whole of knowledge; — or are either or both hindered, in bondage, determined from without, merely passive, limited in their functioning, in whole or in part?
10. Can the striving to achieve the whole be satisfied; — or is it perennial?
11. Is there a primacy of theoretical reason in the system; — or does the primacy belong to practical reason?
12. Is the knowledge of the understanding deriving from sensation fully encompassed or comprehended by the whole, does it in fact receive its intelligibility or justification there, or find its end purpose realized in the whole, and thus does the systematic form itself in this respect, simultaneous with its knowledge of the world of ideas (2.), yield real knowledge; — or does the knowledge of the understanding remain as knowledge unaffected by the whole, find itself comprehended or justified by the whole only in terms of some circumstance extraneous to its status as knowledge (e.g., in the whole's usefulness in providing an overview of that knowledge or in suggesting points for further observation and consideration), and thus does the systematic form, with respect to the knowledge of the understanding, not entail real knowledge in an of itself?
13. Are there no parts or moments in the whole that are uncomprehended by the necessity of the whole, that are held to be incomprehensible, incommensurable, or that are set forth as immediate givens or data, unmediated (unvermittelt) by the whole, matters again more of belief or conviction than of real knowledge (2.); — or does the whole's necessity obtain only in part, are there parts or members that are set forth as incomprehensible, incommensurable, immediately given, or articles of belief or conviction?
14. Are the categories of the understanding unified or synthesized in their employment in organizing and developing the system according to reason, and in particular, through reason's categories of unconditionality, unrestrictedness, autonomy or freedom and life — and are the latter themselves logically developed in the whole as all deriving — or are the categories of the understanding ununified, unsynthesized, separated from each other in the organization and development of the whole, wholly or in part, and in particular, does the whole lack the categories of reason, or have them, but only in an abstract sense, as determined by the understanding — and are the categories, in their particu-

- from self-consciousness or as falling under the central categories of unity/identity and difference, thereby themselves forming a unified multiplicity?
15. Is the infinitude (Unendlichkeit) of the system preeminently reason's infinitude according to the idea, inward determination; and is the necessity (Notwendigkeit) of the system preeminently reason's necessity, inward determination of the idea; — or is the category of infinitude preeminently a category of the understanding, as infinite progression; and is the necessity of the system preeminently understanding's necessity, mechanistic outer determination of cause and effect?
16. Or, in other words, is the functioning of the understanding controlled by reason; — or do the two mental faculties function, wholly or in part, with separate spheres of application and legitimization?
17. Is intellectual perception really possible, and is therefore unity or identification of human and a divine intellectual perception or knowledge possible; — or is it a mere ideal, or if real, limited with respect to a postulated divine intellectual perception, thereby a unity or identity with that divine principle being impossible?
18. Is the world of ideas made concrete in the system as unified, necessary, infinite or inwardly determined multiplicity of a definite plurality of member ideas and member worlds, all founded upon or deriving from the universal or divine idea; — or does the world of ideas remain abstract, finite, outwardly determined, its member ideas and worlds separated from each other and from the universal divine idea?
19. And in particular, is there shown to obtain in the world of ideas an ontological structure and/or an ontological development or dialectic, objectively corresponding to the logical organization and development of the system; — or is the ontological organization and/or development obtaining for the world of ideas in the system not thoroughgoing, not completely realized, especially with regard to the ontological development or dialectic, as corresponding to the ideal of the complete logical development of the whole; and is in any case the ontological structure and development pertaining to the world of ideas merely subjective (however necessarily subjective), having only the gnoseological appearance or illusion of objectivity?
20. Are the ideas of the world of ideas — and in particular, the ideas posited by reason in the sphere of human existence and activity, as reflecting the end or summit of the world of ideas generally — held and shown to be realizable and realized; — or is here too the idea only approachable, the striving to do so perennial, and in particular, is human reason, with regard to these other ideas in the sphere of human existence and activity, limited or not entirely free?

21. Is the world of ideas, as unified multiplicity of member ideas and member worlds and as entailing an ontological order and development, made concrete in relation to the real or empirical world generally (2), but real or empirical human nature, existence and activity in particular; — or is the ideal world abstract, the two worlds generally separated from each other (2), and in particular is the ideal world as pertaining to human nature, existence and activity abstract with respect to, or separated from, real, empirical or sensible human nature, existence and activity?
22. Is the world of ideas, as specified further in 18-21, shown as having life? — or does the world of ideas, as developed in the system, not emerge as having life in any concrete sense?

At this point, a number of additional anomalies arising in the earlier survey of the commonly held determinations of the world of ideas in the thinking of Kant, Fichte, Schelling and Hegel (or 2 as specifiable in the present context), can now be addressed. First of all, it was not always clear, with regard to the sphere of human existence and activity according to ideas of reason, that each of the various postulated member *worlds* (e.g., the moral world or world of freedom) was conceived as a concrete *whole* (Ganzheit, Ganzes), i.e., a unified multiplicity of *differing* parts or members, where that difference is retained in the whole, as emerging from or according to its idea, its necessity or inward determination (as opposed to abstract wholeness, the wholeness of the understanding (pp. 705-706)) — and in which, therefore, not only the wholeness, but the ideas of these wholes, cease to be abstract, as not related to the sphere of difference or particularity, the real or empirical world.

Secondly, it was not always apparent that each form of activity according to a given idea (historical, artistic, religious — and philosophical) results in, or serves to construct, a particular member world of the world of ideas — that is to say, a concrete whole, a unified multiplicity of differing parts or members (as the world or whole of history, of art, of religion — and of philosophy, etc.). And yet, the given idea of a given form of activity must find its correspondence in a given world or whole of works in this form of activity for that idea to be a determinate, distinct member of the world or whole of ideas, as concrete unified multiplicity of differing ideas founded upon or deriving from the one universal, divine idea. But the forms of activity included within the world of ideas generally, hence both the particular determinate member wholes

of the world of ideas embracing these forms of activity *and* their corresponding particular, determinate ideas, as member ideas of the world of ideas, can only be determined in terms of the distinct, differing, real or empirical natures of those forms of activity, both in themselves and as bearing on the wider sphere of human existence and activity generally — or in other words, only once again in so far as the ideal world is related to the real world, the sphere of difference or particularity, with respect to these member worlds and member ideas.

This problem is then particularly relevant to systematic philosophy and its self-conception. For thirdly, not only is the idea of philosophy, i.e., the whole or system of philosophy, not found in the preceding analysis to correspond to a whole or world of particular philosophical works, but left unanswered — indeed, unraised — is the question how, if the idea of the system is in fact the end of the intellect or man's rational nature generally, the concrete system is *yet* to be realized, or never has been heretofore realized, or if it never has been realized, how can it ever yet be realized, or even approached? These questions are in fact inextricably related: for if the idea of the system ever had been realized, or at least approached, in concrete systems, then the systems involved would constitute, with the yet-to-be-constructed system, a world or whole of philosophy — whereby then the yet-to-be-constructed system could be conceived as achieving a more satisfactory realization of the idea, or as relatively more unconditioned, unlimited, etc., relative to these prior systems, as conditioned or limited in their real or empirical natures; but only in so far as the yet-to-be-constructed system itself organized and developed this plurality of prior philosophical systems itself, i.e., only in so far as the yet-to-be-constructed system included a *history* of philosophy culminating in itself.

But for that matter, all of the member ideas of the world of ideas pertaining to the sphere of human existence and activity, whether as realized or realizable, or at least approached or approachable in concrete cases, will have to entail and be shown in the system as entailing, not only a corresponding member world in the world of ideas, but, within their respective spheres, an ontological development (*Entwicklung*, *Werden*) according to those ideas as end purpose (*Zweck*, *Ziel*, *telos*); and if those

ideas and corresponding worlds are to be concrete, that ontological development will have to be shown as concrete, related to the real or empirical world, i.e., as development or progression in the real world according to those ideas. The third question we are facing in its most general form is thus whether on the one hand there obtains in the system a real development (*Bildung, Entwicklung*) of the concrete individual soul according to its idea (hence sense to the assertion that this idea can be approached, if not realized); and on the other, in so far as pertaining to the existence and activity of a plurality of individuals, whether a history (*Geschichte, Entwicklung*) according to the idea of the relevant member worlds is found in the system (a history not only of philosophy, but of the state, art, religion, and of morality, as concerning both the moral development of the individual, and a condition of morality encompassing the entire human race) — all of which particular histories being then taken up and developed in the system under the general idea of human history.

Related is then, fourthly, and looking at the totality of concrete, particular human works or actions constituting or included under one or the other of the worlds of the world of ideas, or performed according to one or the other of its member ideas, the question how there can be a differentiation of these works or actions with respect to their significance (*Bedeutung, Sinn*), their worth or value (*Wert*) in the world of ideas — differentiation both between actions of different forms of activity or belonging to and constituting different member worlds, and between actions of the same form of activity, belonging to and constituting the same member world. This differentiation will be reflective, on the one hand, of the asserted ontological hierarchy and organization of the world of ideas (19), and on the other, the relation of each of its member worlds to the real or empirical world (2, 21). Or at least the possibility of such differentiation must be generally established in the system. So far, however, we have only seen that the philosophic activity resulting in the whole or system of knowledge is the highest (*höchste*) form of intellectual activity, not how or even whether the remaining forms of human activity are differentiated amongst themselves (and then in themselves, amongst their various members) with respect to their concrete significance or worth to the world of ideas.

Finally, within the sphere of human existence and activity the member worlds of the world of ideas consist in each case of a multiplicity of concrete, individual works and actions created or performed by a multiplicity of actually existing individuals. These works or actions, or the existence and activity of the individuals performing them, are for Kant, Fichte, Schelling and Hegel, as we have seen generally in the preceding, identical with respect to their falling under the idea of that particular form of activity, that particular member world of the world of ideas, but different from each other with respect to their real or empirical nature, as well as the real or empirical individuality and existence of those performing them. Or, in other words, the concrete individual works and actions of the world of ideas, or the individuality and existence of the persons involved, are *simultaneously* unconditioned, unlimited, necessary or infinite (as belonging to the ideal world) and conditioned, limited, accidental or finite (as belonging to the real world). Thus the member worlds of the world of ideas, in so far as these pertain to the sphere of human existence and activity, and ultimately the world of ideas as a whole (since the end of nature as a whole and the sphere of living things is man's self-conscious activity according to the idea), becomes concrete in the form of concrete, particular human actions and works, these representing then the concrete unification (*Vereinigung*) of ideal and real worlds, or concrete manifestation of the ideal world in the real world. But now the concrete, particular works or actions of the member worlds of the world of ideas cannot simply have their ideal nature as mere identity with each other as reflecting ideas, in absolute opposition to their real or empirical nature. For then the ideas of these works, and with them, the member worlds of the world of ideas and the world of ideas as a whole, would be abstract, or the unification of ideal and real worlds in these works, their nature as being simultaneously unconditioned and conditioned, unlimited and limited, and so forth, similarly abstract. But in so far as an idea embraces, organized and develops a determinate multiplicity, or in so far as a determinate conditioned, limited, accidental or finite multiplicity is unified according to an idea and thus simultaneously unconditioned, unlimited, necessary or in finite, there arises *wholeness* (*Ganzheit*). Hence for the world of ideas and its member worlds and ideas to become concrete in the real or

empirical world, the concrete particular works or actions of a given form of activity according to an idea must *in each case* be wholes, their various, diverging concrete real or empirical natures being determined according to their respective ideas. And yet in the above survey of the common determinations of the world of ideas in the thinking of Kant, Fichte, Schelling and Hegel we saw only two kinds of human action to result in or at least approach concrete wholeness — namely art, and of course philosophy.

There consequently arise the following interrelated questions, as specification of 18-11:

23. Is each of the member worlds of the world of ideas conceived as a concrete whole in its relation to the real or empirical world; — or do these worlds remain abstract, separated from the real or empirical world?
24. Is each of the member ideas of the world of ideas seen to correspond to a member world or whole of the world of ideas, and thus itself to be concrete; — or do these member ideas fail to correspond to a member world or whole of the world of ideas, and thus remain abstract in this sense?
25. Is each of the member worlds or wholes of the world of ideas pertaining to human existence and activity, and in particular, a world or whole of philosophy, shown in the system as having a real development or history according to its idea, and as included under the general idea of history? — or are these member wholes not shown in the system as having a development or history according to their respective ideas, under the general idea of history?
26. Are concrete human actions or works according to ideas differentiated in the system as to their significance, worth or value to the world of ideas, first, as belonging to particular forms of activity of member worlds of the world of ideas (hence differentiation of these worlds amongst each other), and then within a given form of activity; or is at least the possibility of such differentiation in both cases developed in the system; — or does the system lack differentiation of human actions or works as to their worth, significance or value, as belonging to particular member worlds of the world of ideas (hence also differentiation of these member worlds and ideas of the world of ideas amongst each other), and amongst themselves within a particular form of activity?
27. Is each concrete work or action performed according to the idea of a given member idea of the world of ideas, a given form of activity, held to result in, or at least approach, wholeness, and thereby to represent the world of ideas in the real world concretely; — or do particular works performed according to these member ideas, aside from those of art and philosophy, constitute at most only the corresponding member world in terms of mere identity, in abstraction from their concrete, real or empirical nature?

Now the *spirit* (Geist) is, as we saw, for all four thinkers the *power* or *strength* of the human soul bringing about works in a given form of activity according to the idea of that form of activity, works that are concrete wholes, simultaneously conditioned and unconditioned, accidental and necessary, limited and unlimited, finite and infinite, a concrete unification of the real and ideal worlds or concrete manifestation of the ideal world in the real world — as well as the *consciousness* that one is so acting or has so acted, in terms of such concrete works. But in the above analysis this sense of spirit was seen to have been relevant for all four thinkers only to artistic activity, and not necessarily relevant even to the philosophical activity of creating a system (pp. 739-740, 747-749). Thus the question arises, in further specification of 23-27 (and thereby of 18-22):

- | | |
|---|--|
| <p>28. Is spirit deemed to animate the concrete works of every form of activity according to an idea, and therefore the wholes of these works, as well as the world of ideas generally and its member worlds, in so far as they embrace the sphere of human existence and activity;</p> | <p>— or does the spirit animate only the works of philosophy, or only those of philosophy and art, and thus is it not held to animate the world of ideas generally and its member worlds pertaining to human existence and activity in particular?</p> |
|---|--|

The world spirit (Weltgeist), conversely, was held at least by some of the thinkers we are considering to be the power or strength of the universal, divine idea to manifest itself as the organized and developed life of the world of ideas as a whole, i.e., as embracing both nature and the sphere of living things generally, as well as the sphere of human existence activity according to ideas, in particular — in terms of or in relation to the concrete real or empirical world (pp. 749-750). Thus there arises the additional question:

- | | |
|--|---|
| <p>29. Is the world spirit held and shown to animate the life of the world of ideas, its ontological organization and development in a determinate multiplicity of member ideas and worlds, of these in their relation to each other and to the real or empirical world;</p> | <p>— or is the notion of the world spirit lacking in the system, or set forth as mere abstract ideal?</p> |
|--|---|

But now, as the end of the world of ideas generally, and the world of living things in particular, is man as rational being, and as the end or highest form of man's rational, intellectual activity is the whole or system of philosophy, in which the universal principle underlying the world of ideas would know itself or have an intellectual perception of itself in the philosopher's intellectual perception, there arises a further question upon the basis of the common idealistic determinations of the whole or system of philosophy:

- | | |
|--|---|
| 30. Is human spirit, in so far as it is directed to philosophical activity and realizes thereby the system of philosophy, identical to the world spirit; | — or does this question not even arise in the system? |
|--|---|

This table or set of thirty questions emerging from the shared determinations of the form, method, and content of the whole or system of knowledge in the thinking of Kant, Fichte, Schelling and Hegel, represents an ideal polar set of criteria for judging and differentiating their fully-developed systems. For where *one* of the questions in the left or right columns is answered affirmatively, *all* of the questions in that column can be expected to be answered affirmatively — assuming the thinker remains consistent with those commonly held determinations of the whole. On the other hand, both columns represent a unique, but consistent expression or concretization of the common underlying idealistic basis with respect to the form, method and content of the philosophical whole. Both assert the idea of the system to be posited by reason, the philosophical whole to consist of an unconditioned, unlimited, necessary unity of a multiplicity of conditioned, limited, or accidental parts, that the whole must be logically organized and developed, that the whole finds its proper corresponding content in the world of ideas founded upon one universal divine idea, as opposed to the conditioned, limited and accidental real world, the empirical world or world of sense, and so forth. But the former position views the idealistic endeavor as realizable, the system to be completable, the ideal world and universal idea underlying it to be adequately knowable in the system, etc. — and can therefore be termed *complete* or *abso-*

lute idealism. The latter position takes a more distanced view: considers the systematic idea to be only an approachable as ideal, the ideal world and universal idea underlying to be only partially knowable, or knowable only in a manner that is itself conditioned or limited, reflective of the limitation of human reason or inability of man to achieve intellectual perception, etc. — and can therefore be termed *critical idealism*. And in fact: the most general acquaintance with the systems of Kant and Hegel will suffice to recognize that the former position, that of complete idealism, characterizes Hegel's system, the latter, that of critical idealism, characterizing Kant's system. The systems of these two philosophers thus will emerge in the following analysis to represent not only the historical poles, but the conceptual poles, of German philosophical idealism generally — the thinkers coming between them historically, as represented here by Fichte and Schelling, but including, as we shall see, Goethe as well, explicitly or implicitly orienting themselves conceptually between those two poles.

Here it could be objected that Fichte and Schelling, unlike Kant and Hegel, did not produce *one* system, whether absolute or critical, in working out the common idealistic determinations of the system, but rather a *series* of systems in which important aspects or earlier systems were modified or abandoned, new principles introduced; that these two thinkers went through a development with their various systems; and moreover that in their later philosophies both rejected a number of the common idealistic determinations of the system set forth in the preceding, either in their absolute or critical form. It will be shown in the following differentiation, however, that that apparent plurality of systems, or the apparent development of Fichte and Schelling, reflects inconsistency or indecisiveness with respect to the complete, absolute or critical positions worked out by Kant and Hegel (though not necessarily inconsistency when their bodies of thought are judged according to the immanent principles and concerns of each), an oscillation or suspension, as it were, between the positions of Kant and Hegel, though on the whole still in terms of the common general idealistic determinations of the system; and that in each case their later philosophies, their rejection of certain of those idealistic determinations, reflects recognition of that fact that the determinations contained under Kant's idea are ultimately con-

tradictory or irreconcilable with each other, and thereby a criticism of those determinations — criticism that is, as we shall see, reflected as well in Goethe's philosophy.

By way of already anticipating here Goethe's philosophy and that of the late Fichte and Schelling, while providing a further thread to follow in differentiating the systems of Kant, Fichte, Schelling and Hegel, the following supplementary question, not emerging directly from our analysis of the common idealistic determinations of the system of whole of philosophy, since not touching on issues raised or considered by those philosophers, but nevertheless following implicitly from the argument establishing the previous 30 questions of differentiation, can be raised:

31. With respect to the question whether the ideal world is made concrete in the real world, that is to say, whether each of its moments, each of its unified multiplicity of member ideas and member worlds, and thus the ideal world as a whole, is shown as simultaneously unconditioned and conditioned, unlimited and limited, necessary and accidental, infinite and finite — to the extent the ideal world is comprehended in terms of the real world, but also then the real world in terms of the ideal world, and if there thereby obtains in the system a predominant immanent gnoseological and ontological relationship between the two worlds (pp. lxvi-lxvii):

— a. (abs.) is the difference between the ideal and real worlds comprehended, but effectively eliminated or dissolved (*aufgehoben*) in the system, there no longer remaining any ontological transcendence between them, and thus any sense to the statement of their relation;

— b. (abs.) is the difference comprehended *and* maintained in the system, there remaining a moment of ontological transcendence between the two worlds, despite the gnoseological immanence entailed in the comprehension of their difference; or:

— c. (crit.) is the difference not comprehended in the system, but nevertheless maintained throughout as postulate or given, the two worlds not in fact being comprehended in terms of each other, the ideal world remaining ontologically and gnoseologically transcendent, abstract?

With respect to critical idealism, i.e., as we shall see, Kant's system and that of Fichte and Schelling, to the extent they share the tenets of critical idealism, the urgency of this question is not so immediately apparent. For them, the difference between the two worlds, or the moment of ontological and thus gnoseological transcendence between them, is postulated or assumed from the outset, as starting point of the systematic endeavor — not only the knowledge of the understanding, but the idea of the system and the corresponding world of ideas and all its member worlds

and member ideas being taken up and developed in the system as postulates, immediately given. But there the idea of the system (as well as all the other ideas of human activity) is held to be unrealizable — that is to say, the ideal and real worlds are not systematically related to each other, or the ideal world is not in fact systematically made concrete and comprehended in terms of the real world, a dualistic ontological and gnoseological separation of the two worlds persists, and not only the immediately given postulates or data of the ideal and real worlds are held in their immediacy to be systematically incomprehensible (*unbegreiflich*, *unbekannt*, *inkommensurabel*), but each instance of their possible concrete union (or relation) is explicitly set forth as incomprehensible, mere assumption, hypothesis or belief (*Glauben*). Nevertheless the question of the difference or transcendent relationship between the two worlds arises also for critical idealism, in so far as it shares the common idealistic determinations of the form and content of the system or whole of philosophy, or is at all idealism; in so far as it posits, for example, the idea of the system, however unrealizable, an ideal world, however incomprehensible, a relation between ideal and real worlds, however abstract, unrealizable or incomprehensible — and thus in so far as it posits the possibility of a measure of gnoseological and therefore ontological immanence. The question of the nature of the difference or transcendence between the two worlds is only obscured by the fact that the relation between them is not concretely developed, and indeed is held to be not concretely developable. On the other hand, the *possibility* at least of difference or transcendence between the two worlds, along with their possible immanent relation also persists, and the assertion that the relation of the two worlds is not comprehensible or the idea not realizable can also be interpreted as an attempt to preserve the former possibility.

In complete or absolute idealism, however, i.e., Hegel's system and that of Fichte and Schelling to the extent they shared the tenets of this form of idealism, the more the systematic idea is realized, i.e., the more the ideal world is comprehended in terms of the real world and the real world in terms of the ideal, or the more the ideal world becomes systematically concrete, the more urgently the question of the difference between the two worlds, or of the moment of gnoseological transcendence be-

tween them, raises itself. It appears more and more that the ideal “world” and each of its various member “worlds” and ideas is simply the one real world, *in so far as* it is a whole, or the one real world, *in so far as* it is unconditioned, unlimited, necessary, infinite, has life as a whole, or also is cause of itself, autonomous, inwardly determined, has or is compatible with freedom; and thereby the one real world, *in so far as* it is intellectually graspable in the system. And the real “world” then, and each of its parts or members, is simply the one real world (or even the ideal “world”), *in so far as* it is *not* a whole, a unified multiplicity; or *in so far as* it is conditioned, limited, accidental, finite, does *not* have life in itself, is *not* cause of itself, autonomous or free, but rather mechanistically determined from without; and thereby the one real world, *in so far as* it is not intellectually graspable in the system. In short, it appears that the ontological difference between the two worlds is eliminated or dissolved (*aufgehoben*) in the very process of comprehending it, that difference being merely a matter of gnoseological immanence or transcendence.

But were this the case, the ideal “world,” as determined in the system, would remain perennially abstracted from the real “world,” as not fully determinable in the system — and thus never really concrete, i.e., conceived in its moments as simultaneously unconditioned and conditioned, unlimited and limited etc., and thereby contradicting not only the idea of the system (p. 678), but the purported content of intellectual perception (pp. 713-714), as well as the various more general determinations of the world of ideas as already outlined. Moreover, the ideal “world,” as then known and developed in the system, would remain perennially only *relative* to the limited, conditioned, infinitely expandable knowledge of the real “world” achieved by the understanding, and thus itself never completely known, the systematic idea of reason in fact never realized, and the pretense of complete or absolute idealism of achieving the inwardly determined or self-subsisting infinitude of reason in the whole or system of knowledge would amount to a mere illusion.

True, it could be argued that the ideal “world,” as outlined in the system, represented and corresponded to an ideal, rational or intellectual *structure* of all possible empirical reality, a structure holding for every possible body of knowledge of the

understanding or all possible real or empirical matters of fact. But there are a number of objections to this argument. First of all, there could be no *guarantee* that the intellectual or ideal structure outlined in the system in fact objectively corresponded to the rational structure of reality, and was not simply only a result of the functioning of “our” reason or “our” intellectual perception, i.e., human reason and intellectual perception as limited or conditioned, and thus no guarantee that that structure was not merely subjective, however subjectively necessary (as is in fact the position of Kant) — objective verification and certainty that the ideal structure posited by reason corresponded to the real world in its totality demanding complete or total knowledge of the real world, which for all the thinkers we are considering is impossible. Secondly, there still would be no difference between the ideal and real “worlds” as such, but only rather with respect to the manner in which the one real world was conceived, and thus not even a subjective reason (or necessarily subjective reason) for holding the ideal “world” to in fact constitute a distinct, self-subsisting world, existing in accord with its own principle (i.e., the universal idea), whatever its relation to the real world. Thirdly, the ideal “world,” as mere intellectual structure of all possible empirical reality, since lacking all verifiable connection to, or since abstracted from, the multiplicity of actually existing concrete real or empirical things, would be wholly unselective or indiscriminating in any real or empirical sense; that is to say, the system might represent an ontological order or hierarchy (21, p. 756), but this would have no objective, or objectively verifiable sense or significance. Moreover, such a conception would prevent all attempts to determine an ideal, immanent progression or development in the real world, or to conceive the progression or development of the real world in terms of the ontological progression or development of the ideal world developed in the system. Thus in the sphere of human existence and activity there could in particular be no *history* of the real world according to the idea of history (37, pp. 736-737; p. 758; 25, p. 760). Or in other words, fourthly, if the ideal “world,” as determined in the system, represented only the intellectual structure of all possible reality, as opposed to the structure of given concrete, actual empirical reality; or if the ideal “world” were in fact abstracted from the given concrete real or

empirical world — then not only the ideal “world,” as determined in the system, but the real “world,” not only the categories of unconditionality, unrestrictedness, necessity and infinitude, but those of conditionality, limitation, accident, and finitude, would be abstract, ontologically and therefore gnoseologically, without sense or significance, would pertain merely to the formal, intellectual organization and development of the system, and the latter categories would be only formal or logical categories, not simultaneously real or empirical categories — a given real moment or member of the whole being conceived as conditioned, limited, etc., *only as moment of the system*, not as in itself or in its empirical reality conditioned, limited and so forth. Similarly, the ideal ontological hierarchy or organization of the world of ideas, and then the progression of its member ideas and worlds in relation to each other, i.e., the concreteness of the world of ideas as unified multiplicity, as well as the worth or significance attached to concrete particular actions according to ideas in the sphere of human existence and activity (26, p. 760), also would be abstract, also would pertain only to the formal, logical organization and development of the system — not to concrete, empirical reality itself, as reflecting in itself that ideal, ontological structure and movement, simultaneously categories of unconditionality, unrestrictedness, etc., as well as those categories of worth or significance.

So much for the argument that the ideal world is the intellectual or rational structure of all possible empirical reality. Looking then at the problem of the difference between the ideal and real worlds from another point of view, it is not yet apparent from the preceding analysis, both respect to the positions of critical idealism and of complete or absolute idealism, but especially so with regard to the latter, how all concrete, individual objects of the real “world” can *not* be conceived as additionally belonging to the ideal “world.” And yet for the ideal world to be distinct from the real world, i.e., in itself a whole or concrete multiplicity, while yet reaching concreteness in terms of the real world, thus related to the real world without being identical to it, some objects of the real world must be conceived as simultaneously belonging to the ideal world, and others not. In this context, it is only necessary to review the foregoing more concrete general determinations of the world of ideas, in particular as

attaching to the sphere of human self-conscious activity according to ideas, to see that this must be the case for the thinkers we are considering — all the more so, as this question of the distinction between the two worlds presupposed by their systems' correspondence of form, method and proper content touches on other fundamental questions of human nature and experience that are addressed *in* their systems, but not as immediately reflecting or following from that correspondence, and thus not considered by us earlier. Hence while it is plausible or at least possible that all the things of nature, while not belonging to the world of living things (31, pp. 723-724), at least belong to the world of nature as a whole (30, pp. 721-722), and while it is evident that not all men are philosophers or artists, it is by no means apparent that all men exercise their reason in one particular form of activity or achieve self-consciousness and intellectual perception (24, pp. 702-703; 28, p. 713), that all act morally (35, pp. 731-732), that all participate with their actions in the life of their nation or people (36, pp. 733-735), that all worship in a given religion (39, pp. 741-743), that all participate in the process of history according to the idea (37, pp. 736-737), or for that matter, that all would-be philosophers or would-be artists really are philosophers and artists — or more generally, that all attempts to perform an action or create a work according to an ideal are successful, and thus from this point of view that all actions and works in a form of activity that is a member world of the world of ideas have the same significance (*Bedeutung*, *Sinn*) or worth (*Wert*). On the contrary, the facts of evil (*das Böse*), error (*Irrtum*), falsity (*das Falsche*) and failure (*Misslingen*), or of imperfection (*Unvollkommenheit*) according to the idea, or the possibility of not exercising one's reason or a kind of real or empirical freedom (*Freiheit*, *Willkür*) in this regard (as distinguished from the ideal freedom enjoyed through the exercise of reason in relation to the world of ideas), as possibility or freedom to remain as individual within the conditioned, limited, accidental sphere of one's real or empirical individuality and existence, differences in worth or significance of individual actions and works within given spheres of activity (higher and lower philosophic works, artistic and moral acts, etc.), thus a difference between ideal and real worlds, at least with respect to human existence and activity — are all acknowledged by the philosophers

we are considering. In short, in conjunction with the question as to the possibility of a difference between the ideal and real worlds generally, as well as that regarding the possibility of a differentiation of worth or significance to different forms of activity belonging to the world of ideas (26, p. 760), a further supplementary question facing a differentiation of the systems of Kant, Fichte, Schelling and Hegel is:

32. Are the facts of evil, falsity, error or failure, empirical freedom (i.e., the possibility of not exercising one's reason with respect to any of the ideas of the world of ideas), and from this regard, differences in worth or significance of concrete individual existences and works:
 - a. (abs.) comprehended in the system, but effectively eliminated or dissolved as facts;
 - b. (abs.) comprehended in the system *and* maintained as facts of human experience;
 - c. (crit.) not comprehended in the system, but maintained throughout as facts, postulates or givens?

Finally, one last supplementary question of a more metaphysical nature can be raised before embarking on the differentiation of the systems of Kant, Fichte, Schelling and Hegel from each other and from Goethe's. While the relevance of this question may not be immediately apparent, it in fact sums up all of the preceding ones and forms the key to a differentiation of their systems, and thus to the establishment of Goethe's place within the idealistic movement. That question is:

33. Is the ontological multiplicity (Vielheit) comprehended by the unity (Einheit) of the whole at each given moment of the cognitive process:
 - a. (abs.) throughout for the knowing individual *twofold*, a dyad (Zweiheit), that moment being then for him in its unity essentially *threefold*, a triad (Dreiheit);
 - b. (abs.) or is the multiplicity now triadic, how *manifold*, that of a real multiplicity, and is the relationship between the triadic multiplicities of the whole and its real multiplicities itself then systematically developed or comprehended;
 - c. (crit.) or are the cognitive multiplicities of the whole part triadic and part manifold, but as immediately given postulates, systematically unreconciled with each other in working out or development of the whole?

Both variants of what we have designated here as the absolute position are of course consistent with the common idealistic formal determinations of the whole, condition-

ality and unconditionality, accident and necessity, finitude and infinitude, etc., the logical or dialectical organization and development of the whole, thus its triadic nature with regard to both form and content, hence real and ideal worlds, the sphere of conditionality, accident, finitude, and so forth versus the sphere of unconditionality, necessity and infinitude, as then united or synthesized in the system, in consequence the ontological organization and development of the ideal world, along with the basic gnoseological relationship following intellectual perception between knowing subject and known object, thought and being, and so forth. And the whole or system, so organized and developed, does indeed entail a manifold or real multiplicity of parts or moments. But the question separating the two idealistic positions is: does the knowing individual then know the whole as a real multiplicity or manifold at any particular moment in the knowing process through intellectual perception, or perhaps a divine intellectual perception (pp. 713-714; 34, pp. 728-729; 17, p.755), or else with the sense of spirit (*Geist*), at least as it is commonly determined with regard to the artistic process (pp. 739, 747-748; 28, p. 761) — in a manner apparently reflected in Kant's so influential determination of the "divine understanding" in §77 of the *Kritik der Urteilkraft*:

Nun können wir uns ... einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besonderen geht, d.i. vom Ganzen zu den Teilen ...⁴⁴

In other words, does the knowing individual know the whole as a whole prior to his construction of the multiplicity whole, or at any moment during its construction — or only upon completion of the whole? In the latter event, intellectual perception, or spirit, to the extent either is relative to the cognitive process, represent merely an intuition (*Ahnung*) of the whole, not real knowledge, and in this sense *only* a perception (*Anschauung*) of the whole. Moreover, the multiplicity of moments included in the known whole would not in any case consist of a *real* multiplicity, or could not with assurance be taken as such — real, that is to say, both in the sense of a known real

⁴⁴ *Kritik der Urteilkraft*: VIII, p. 525

manifold *and* in the gnoseological relation of this known manifold to the manifold of the real world. Or just as it was argued that the ideal world must be related to the real for the former notion to have any concrete sense (pp. 717-721; 2, pp. 752-753, 21, p. 756), that the ideal world must be known as somewhere concrete, manifested say in an actually existing individual work or existence (pp. 759-760; 27, p. 760), or that the moment of difference between the two worlds, and with that difference, solutions to the questions of evil, falsity, failure and differentiation or selectivity (pp. 764-768; 31, p. 764; pp. 768-770, 32, p. 770), so it would seem that the multiplicity comprehended in the whole must at some point in the cognitive process consist of a real ontological multiplicity, whether of the real world in its entirety or of selected moments or things of the real world — not simply a dyad or triad, for the ideal world again to be related to the real world, and thus to have any sense or significance. This, for example, is the implicit sense, as we shall see, of Schelling's doctrine that art, i.e., the process of artistic creation and the knowledge of the ideal world reflected in the art work, must be the "organ" of philosophy (pp. 1014-1017). But is the knowledge available to the artist, or through his work, to others, not available to the philosopher constructing a whole or system, and *through the system*, to those contemplating the system?

On the other hand, according to what was termed the second absolutist view, if the ontological multiplicity comprehended prior to or during the cognitive process in constructing a whole were a real multiplicity or manifold, or if intellectual perception or spirit entailed real knowledge prior to the actual completion of the system, then it would appear the whole's logical or dialectical organization and development were not themselves essential in the cognitive process, and even that the purported ontological structure and development of the ideal world (including, for instance, the determination that the end of the sphere of nature is man as rational being, and the end of the functioning of his intellect, the system of knowledge), as nevertheless developed in the system following intellectual perception or in accord with the spirit (or as following those determinations of the ontological development of the ideal world), was in some sense not essential to the ideal world in and of itself. In both respects, knowledge *as* expressed in the systematic form would then appear to represent

somehow only an intellectual abridgement or approximation of the knowledge *actually expressed* therein by the knowing individual, despite the systematic form.

That the common idealistic determinations of the form and content of the whole or system, at least in their absolute form, suddenly appear here contradictory or irreconcilable need not surprise or disconcert us. For it may very well be, as indicated earlier, that those determinations are contradictory or irreconcilable, and that this is the reason for the extraordinary intellectual fervor and fertility of the movement, as well as the key to an understanding of Goethe's place within it.

KANT

The question whether Kant himself considered his philosophical output to constitute a whole or system, or merely the foundation (Grundlage) or propaedeutic (Propädeutik) to a future system of philosophy, does not require consideration here. For in terms of the common idealistic determinations of the form, method and content of the system outlined on pp. 656-750, it *is* a system — albeit one in which each of the questions raised on pp. 752-770 is answered critically (Kant's own designation of his thinking as "critical" (kritisch) need therefore be taken by us only in this sense, both generally, and with respect to the concrete working out of his system considered in the following). On the other hand, with regard to the subsequent German idealistic movement, as represented in our analysis by the systems of Fichte, Schelling and Hegel, Kant's work is both a system *and* a foundation and propaedeutic. For these thinkers, as the analysis of the common determinations of the system demonstrated, all embrace Kant's idea (Idee) of the system as the basis or starting point of their philosophical efforts (11, p. 678), and their fully-developed systems can be taken to represent in each case the attempt to develop or fulfill that idea by answering one or more of the questions raised on pp. 752-770 in what we have termed an absolute fashion. Or in other words their systems all reflect criticism of Kant's criticism, thus the attempt to conceive Kant's negatively formulated idea positively — or again, "absolutely."

And yet the most telling criticism of Kant's idea was ultimately given by Kant himself — not, as one would expect, at the close of the idealistic movement, or fol-

lowing its summit or fulfillment in the system of Hegel (as many have asserted, including that philosopher himself), but simultaneous with its promulgation. For the following pages will show that the common determinations of the system included explicitly or implicitly under Kant's idea and accepted as the basis of their systems by his contemporaries were contradictory or irreconcilable, and that this is demonstrated in the historical succession of systems in the idealistic movement. In this regard it will appear to us that Kant anticipated the inconsistent nature of those determinations (though perhaps consciously only in his treatment of the antinomies of *previous* metaphysics), and that for *this* reason his system is a critical philosophy. And yet Kant believed, as did his successors, that his idea, or the set of determinations included under his idea, even in its critical form, represented "unvermeidliche Aufgaben der reinen Vernunft," were "unumgänglich notwendig"⁴⁵ — not simply the historically conditioned result of an arbitrary amalgamation of various strands of the Western philosophical tradition (traditional metaphysics with its psychology, cosmology and theology, English empiricism and Newtonian science, Enlightenment moral and social doctrines and values, romantic individualism and cult of feeling, and so forth). From these perspectives, Kant's philosophy can be claimed to be the most consistent expression of the idealistic ideal — along with Hegel's and Goethe's philosophy, as we shall see.

Be that as it may, Kant's system is a thoroughgoing critical expression of the idea of German idealism: that is to say, on the one hand, the idea of the system (I: 11, p. 678)⁴⁶ is only an approachable, but unrealizable ideal (I: 16, p. 687; II: 1, p. 752), the striving to realize the idea perennial or unending (I: 16, p. 687; II: 10, p. 754), in the understanding's sense of an infinite progression (I: 25, pp. 704-707); and on the other hand, the world of ideas, the proper content of the system (I: 29, p. 716), is not made concrete in relation to the real or empirical world, the two worlds remaining dualistically separated from each other, and the ideal world and each of its member

⁴⁵ *Kritik der reinen Vernunft*: B 7, 385

⁴⁶ In the interest of clarity, references to the 42 common determinations of the form and proper content of the system in the works of Kant, Fichte, Schelling and Hegel (pp. 656-750) are preceded by "I" in the following pages; references to the 33 questions of the table of differentiation (pp. 752-773), by "II."

worlds are therefore abstract, ultimately unknowable, matters not of knowledge, but of faith, conviction or immediate certainty (I: 17, pp. 687-689; 18, p. 690; II: 2, pp. 752-753; 13, p. 754).

Hence, and looking first in detail at the common idealistic determinations of the form or method of the system of philosophy (I: 1-28, pp. 656-713), the multiplicity of Kant's thought is only partially, or only incompletely or imperfectly unified within the necessity of the whole (I: 2, pp. 658-659; II: 3, p. 753). For, on the one hand, the unity applies only to selected parts or members of the whole, more particular ones (e.g., the third of each of Kant's four classes of categories representing the unity of the first two) or more general ones (e.g., the *Kritik der Urteilkraft* as entailing the unity of the *Kritik der reinen Vernunft* and the *Kritik der praktischen Vernunft*, or of theoretical reason and practical reason), but is not developed, expressed or deduced in the context of the whole, or according to its idea, as in fact unifying the moments it does — and in any case is not complete or thoroughgoing. Or the whole has a partially unified structure, but not a thoroughgoing unified and unifying manner of expression. On the other hand, the concrete, particular nature of the moments or members of Kant's system in their *difference* from each other is generally not comprehended in the unity of the whole — that difference, or the concrete particular nature of those parts or members, rather following for Kant as immediately given in the realm of human experience generally (I: 18, pp. 691-692; II: 19, p. 755), i.e., both in the strict sense of experience (*Erfahrung*) for Kant, the understanding's knowledge of the real or empirical world, the world of sense (I: 22, pp. 698-699), as well as the ideas of reason as immediately given postulates, facts or articles of faith.

Or each member of the system has a necessary place within the whole, helps to determine its range or extension, makes it, as totality of knowledge, concrete, and is known or at least postulated in relation to the other parts or members of the system (I: 1, pp. 656-657), but the effective necessity obtaining throughout the whole is not the *whole's* necessity, or according to the idea of the system, but rather of its multiple parts or members, whether as pertaining to the ideal world or to the real world, whether to human knowledge or the moral life, as immediately given facts or postulates

in the totality of human experience generally, and the whole itself has no definite range or extension, being infinitely expandable in relation to the knowledge of the understanding it only seeks or strives to comprehend (I: 18, p. 690; II: 10, p. 754; 12, p. 754; 15, p. 755; 19, p. 755).

In both respects, with regard to the whole's unity as well as its necessity, the system, to the extent the idea is at least approached, is only in part inwardly determined, but predominantly, or to the extent that idea has not been attained, is only approachable or perennially unrealizable, outwardly determined or in this sense accidental — both relative to the understanding's knowledge of the real or empirical world, and to the ideas of reason, as only immediately given postulates or facts (I: 4, pp. 663-664). The necessity effectively obtaining throughout the whole is then that of the outwardly determined mechanical necessity of the understanding (II: 15, p. 755).

Or, in other words, Kant's system deals with a multiplicity of objects that are *both* unconditioned and conditioned (I: 3, pp. 660-662), unlimited and limited (I: 5, pp. 665-666), infinite or unending and finite (I: 6, p. 667), necessary (i.e., according to the idea) and accidental (i.e., according to the mechanistic necessity of the understanding), or inwardly determined and outwardly determined, free (i.e., man as moral being, or according to the ideal necessity of the moral law) and conditioned, limited or accidental (I: 4, pp. 663-664), in the former cases as belonging to the ideal world, in the latter, to the real world. But a given object is generally not comprehended as simultaneously unconditioned and conditioned, unlimited and limited, infinite and finite, and so forth, according to the idea of the whole, its unity, necessity or inward determination (II: 4, p. 753) — either 1) because the ideal determinations of a given object are held to be only subjective postulates or hypotheses of no knowable objective ontological validity (e.g., in Kant's discussion of the first antinomy in the "Transcendental Dialectic" of the *Kritik der reinen Vernunft*, B 454 ff.); or 2), where the ideal determinations are held to possess that validity, because the object is comprehended as unconditioned, only in so far as it is not conditioned, unlimited, only in so far as it is not limited, etc. — i.e., is asserted to be both unconditioned and conditioned, etc., but not in such a way that that object's unconditioned nature bears on, is

related to, unified with, or developed or deduced in terms of, its conditioned nature, and vice versa (e.g., in Kant's solution of the third antinomy, B 472 ff.); or 3) because the ideal determinations of a given object, its unconditionality, necessity and so forth, are entangled with their hypostatization in the form of a further object (but only again as postulated ideal of reason, of no knowable ontological validity), as the former object's cause or ground (e.g., in the discussion of the fourth antinomy (B 480 ff., and later in the section dealing with the "Ideal of Pure Reason," B 595 ff.), the unconditioned absolute Being, as cause or ground of the world, as containing in itself the totality of real or empirical conditions (Bedingungen), i.e., the totality of real or conditioned things, that is to say, the world as a whole, according to its idea). Or else in those cases where a given object is set forth as in fact simultaneously infinite and finite, or necessary and accidental, both determinations apply to the real or empirical world, "infinitude" and "necessity" being taken in the sense of the understanding (e.g., in Kant's discussion of both the first and fourth antinomies, the finite things of the world being taken as implicated in an unending series of mechanistic causation; or, in his discussion of morality (*Kritik der praktischen Vernunft*: VI, pp. 143, 201, 227-228, 252-254), where man as finite being requires an infinite or unending period of time to achieve moral perfection).

Thus, for example, in Kant's discussion of the first antinomy in the "Transcendental Dialectic" of the *Kritik der reinen Vernunft* (B 454 ff.), the world is conceived first as limited or finite, then unlimited and infinite, and finally both alternatives are declared false (since the world as a whole, i.e., according to its idea, is not "given" in experience, that idea, or the outer world or nature as a whole, remaining a mere postulate of reason — whereas the things of nature, but not as belonging to a whole of nature, do reveal themselves as wholly conditioned, limited, etc.). With regard to the third antinomy (B 472 ff.), Kant argues first for a causality in addition to that of mechanical necessity, that of freedom (or of an ideal necessity) in accord with the idea of man's intelligible or moral nature, as opposed to his conditioned real or empirical nature, then holds that there is no freedom, but that everything proceeds mechanically according to the laws of nature. This antinomy Kant then "solves" by declaring that

both views are valid, as at least not contradicting each other, an inward causality of freedom being not incompatible with a moral action's outwardly conditioned or limited nature. The former view arises regarding the ideal world generally and man's intelligible, moral nature, in particular; the latter, with respect to the real or empirical world generally, and man's real or empirical nature in particular. In the fourth antinomy (B 480 ff.), the world is conceived as thoroughly conditioned, mechanistically necessary as an unending series of conditions ("necessary" and "unending" in the sense of the understanding), then Kant argues for an unconditioned, thoroughly (*schlechthin*) — i.e., ideally — necessary absolute Being belonging to the world or as its cause (*Grund*), entailing in itself the totality — or whole — of the series of real or empirical conditions (the world then, in its totality, as well as particular conditioned things, as nevertheless belonging to the unconditioned series, being both unconditioned and conditioned, etc.). But again Kant concludes that while both views are not incompatible, the absolute Being (or the world as unconditioned as well as conditioned, etc.) is "only" an idea, only a postulate of theoretical thought, not *knowable* in experience, or the two worlds, unconditionality and conditionality, or necessity and accident, etc., remaining separated from each other.

In consequence, Kant's system appears then itself as *either* unconditioned, necessary, unlimited, etc., *or* conditioned, accidental, limited, etc., or unconditioned, only in so far as it is not conditioned, and vice versa, etc., or unconditioned, but not in such a way that its unconditioned nature bears on, is related to, unified with, or developed or deduced in terms of its conditioned nature, and vice versa, etc. — depending upon whether one regards its ideal or its real content, or the extent to which the idea of the system is at least approached, partially realized, or whether one regards the extent to which that idea is not realized, both the whole's real content and its ideal content being derived for the system from without, and the two worlds, as developed in the system, not being unified or related to each other.

Or again: despite being set forth by Kant as ideal of the whole or system of philosophy, Kant's own system is not completely logically organized, and only to a very small extent logically developed or worked out according to the sense of German

idealism (I: 7-8, pp. 668-670, 672; II: 5, p. 753). There are, to be sure, abundant triadic moments in his system, cases where two moments are unified or synthesized in a third determination (I: 1-2, pp. 656-659), and furthermore innumerable instances where the system reveals, if not a triadic form, then a logical structure generally (often in terms of the fourfoldedness of the matter under consideration): the transcendental unity of apperception (Apperzeption) or transcendental unity of self-consciousness (Selbstbewusstsein), first of all, as highest synthesis of human consciousness, and in terms of which all other cognitive syntheses are thought to follow, then the knowledge of the understanding, experience (Erfahrung), as unification of the functioning of sensation (receptivity of impressions, the matter (Stoff) of knowledge) and the understanding (spontaneity of notions, the a priori forms of knowledge); the two pure a priori forms of sensation, space and time, as ordering or unifying, through the functioning of the imagination, prior to actual knowledge, the multiplicity of sensation to a form of possible knowledge for the understanding, or unifying, prior to actual knowledge, the functioning of sensation generally and that of the understanding; in the “Analysis of the Understanding’s Pure Notions” in the *Kritik der reinen Vernunft* (B 106 ff.), the categories of the understanding within each of Kant’s four classes of categories as consisting of a triad of categories (with the third representing the unification of the first two) — in the metaphysical deduction, as paralleling the triadic determination of the forms of logical judgement under four principle classes of judgement, in the transcendental deduction, as following from pure consciousness (I: 24, pp. 702-703), and thus the general triadic form of unity, difference or multiplicity and synthesis; the three kinds of schematisms of the understanding (B 169 ff.), dealing with the sensual conditions under which the categories can be applied; the four principles (Grundsätze) of the understanding (B 187 ff.), as regulating the employment, within the four classes of categories, of the three categories of that class; the three kinds of “transcendental appearance” (Schein) developed in the “Transcendental Dialectic” (paralogisms, antinomies, ideal of pure reason), corresponding to the three ideas of pure (theoretical) reason (the soul, the world and God) — herein, four paralogisms, four antinomies and three proofs of the existence of God; three phases

in the development (Entwicklung) of reason, three phases in the claim to truth (Fürwahrhalten) of reason (opinion, belief and knowledge); additionally, then, in the practical sphere, the possibility at least of a self-consciousness of pure practical reason (Selbstbewusstsein der reinen praktischen Vernunft), unifying, as datum, freedom as well as the moral law, thereby the three postulates or ideas of practical reason (freedom, God, immortality) and three formulations of the categorical imperative; threefoldness in the categories of freedom under four classes of categories; three faculties (Vermögen) of the soul (knowledge, desire, pleasure) corresponding to three faculties of knowledge (understanding, reason, and judgement); thus the major Critiques themselves (the third, as was said, representing a measure of unification of the other two); three kinds of art (schöne Kunst), and so forth.

But all of these moments, those pertaining to the real world and those pertaining to the ideal, are not developed, worked-out or deduced according to the idea of the system, or its necessity or inward determination, and thus in their relation to each other or as unified in the whole. They are rather simply asserted by Kant, postulated as entailed by human experience generally. Or the whole reveals only a logical organization or structure, and that only in part, since this structure does not emerge in the working out or development of the whole according to its idea — a grappling, as it were, with an extraneous matter that the system only partially succeeds in adjusting to an “architectonic” structure. Thus, for example, to consider a point especially criticized in the subsequent philosophies of German idealism, all instances of fourfoldness in the system derive ultimately from Kant’s mere assertion that the four classes of categories follow from the four kinds of logical judgement, as taught in traditional logic (B 95-106). But this is a pure assumption, not grounded in the system according to its idea. Moreover, these instances of fourfoldness conflict with the idealistic ideal of a complete triadic determination of the whole,⁴⁷ as if Kant were unsure how far he wanted to proceed in his idealism, or critically assert his idealism with the introduction of an extraneous numerical form. Only in the section of the

⁴⁷ Interestingly, Hegel observes that the number four is characteristic of the manifold (or real multiplicity) of nature, where the idea is in a state of estrangement or “otherness” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: II/9, p. 30).

“Transcendental Dialectic” dealing with the antinomies of reason does Kant approach a real dialectical development or expression in the idealistic sense. But here, characteristically enough, as already in part indicated (pp. 777-778), the first two antinomies are held to entail contradictory assertions that are both false, and the second two, to entail apparently contradictory assertions that can both be held true, as not in fact contradicting each other, when their realms of application (real and ideal) are separated from each other.

Another example of the absence of thoroughgoing logical structure and development according to the idea, and one in fact crucial to Kant’s only critical development of the ideal world, is the relation of theoretical reason’s transcendental unity of apperception or self-consciousness to the self-consciousness of pure practical reason, postulated by Kant as “das einzige Faktum der reinen Vernunft.”⁴⁸ Though each faculty is consequently developed within its respective sphere, and though the spheres of theoretical and practical reason generally are consequently differentiated from each other in Kant’s thought as a whole, these two faculties are not related to *each other* — a major deficiency, especially in an avowedly *transcendental* account of human experience — given on the one hand that the transcendental unity of apperception of theoretical reason is “der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und, nach ihr, die Transzendentalphilosophie heften muss” (*Kritik der reinen Vernunft*: B 134), and on the other, the fact that practical reason’s unity of self-consciousness, despite being “das einzige Faktum der reinen Vernunft” generally, retains the character of an aside or anticipation, is not further developed in relation to Kant’s moral theory. This fact alone means that the spheres of human knowledge and human moral activity, or theoretical and practical reason, cannot be united, that the real or empirical world, of which alone in Kant’s view we can have knowledge of, and the moral life, from which throughout Kant’s thought we find a certain faith, if not knowledge, of the ideal world, cannot be related, made concrete

⁴⁸ *Kritik der praktischen Vernunft*: VI, p. 142

— they being, along with the idea of the human soul as containing these two forms of self-consciousness, to that extent only abstract.⁴⁹

As a result, in any case, of its lack of thoroughgoing logical structure and development, Kant's system, consequently, cannot be said to have life in the sense of German idealism generally (I: 9, pp. 673-676; II: 6, p. 753), or has life only as a function of its relation to the real or empirical world generally and to human life or experience in particular, in terms of which, as ideal givens or postulates, the whole derives the better part of its content as well as its methodology, and to which it refers back, but only in a "regulative" sense, with respect to further experience and knowledge. Nor is his system explicitly asserted to have life, or even to aspire or approach having it. The reason for nevertheless asserting Kant to share this common idealistic determination of the idea of the system, or in other words for holding that Kant's thought is so critical with regard to the possible life of the system that he does not even set it forth as critical ideal lies, on the one hand, in the clear parallel between his further determination of the form or method of the system and that of living things (*das Lebendige*), or the derivation in this respect of the systematic idea from the sphere of living things (I: 31, pp. 723-724); and on the other hand, in the fact that subsequent German idealism, in its absolute development of the determinations of Kant's idea of the system, up to the system of complete absolute idealism, Hegel's system, propounded the notion of the life of the system with progressive explicitness.

More particularly then, Kant's system, both respect to its form and its content, does not represent the realization of one idea or principle, or the nominal formal idea or principle of the whole only strives to embrace a multiplicity of other self-subsisting principles or ideas from the realm of human experience generally and the philosophical and religious tradition in particular, and as pertaining either to the real world or to the ideal, either to the theoretical or practical sphere (I: 10, p. 667; II: 7, p. 753).

⁴⁹ Reflecting on the whole of Kant's thought, in its relation to previous and especially to the course of subsequent German idealism, in its development of his idea, it is no doubt more accurate to say that it is because of his critical position that Kant does not — indeed, can not — further develop the notion of the self-consciousness of pure practical reason. For then the systematic inconsequence of not relating this notion to that of theoretical reason's transcendental unity of apperception would be only too apparent. But Kant wishes to retain the view that we have knowledge of the real or empirical world, and only a belief — arising in and sustained by practical activity — in an ideal world.

Or, in other words, human reason positing the idea of the system is limited, itself conditioned, relative both to the sphere of human real and ideal experience generally, as sundered into theoretical and practical spheres, two spheres of reason, and thus effectively with two independent forms of reason, and to the “Ideal of Pure Reason,” the absolute Being, God or divine reason, as principle uniting ideal and real worlds, hence real and ideal human experience, hence theoretical and practical spheres in particular, and as in this respect not only the hypostatized realization of the idea of the *world* (p. 780), but of the idea of the *system* posited by human reason — all the more so, since that ideal is itself for Kant merely a subjective (albeit subjectively necessary) postulate, ultimately unknowable (i.e., as gnoseologically objective), a matter of faith, conviction or immediate certainty (I: 12, pp. 679-680; 29, p. 716; II: 8, p. 754). Or again: reason as one human faculty is not fully free or autonomous in Kant’s thought, is hindered, in bondage, limited or externally-determined in its functioning (I: 12-13, pp. 679-682; II: 9, p. 754). For its operation in Kant’s thought is hindered by its division into two separate faculties of reason, with reason as theoretical faculty limited not only by the given material of sensation relative to the knowledge of the understanding that it then organizes into a whole, but by the status of its own ideas as immediately given postulates, only regulative ideas as imperatives or tasks (*Aufgaben*) for further activity, hence by practical reason, in the sense of an unending task or striving for theoretical knowledge, or by the primacy attached in the system to practical reason in this sense. Conversely, practical reason in its proper sense, i.e., as pertaining to the moral life, is hindered in its functioning, undermined in its asserted primacy over theoretical reason, by the utter abstraction of the ideal world generally, and of the moral world, in particular, given the limitation of Kant’s theoretical reason, of knowledge of the ideal world, and thus of any possibility of developing the ideal world generally and the moral life in particular, as concrete, related to, and yet different from, the real or empirical world (I: 19, pp. 691-692; II: 11, p. 754). It follows, in any case, in all of these respects that intellectual perception is also merely an ideal for Kant, not even humanly possible as limited or conditioned relative to a divine intellectual perception (I: 28, p. 713; II: 17, p. 755).

Or again, reason as one human faculty is not fully free or autonomous in Kant's thought (I: 12-13, pp. 679-682; II: 9, p. 754). For it is hindered in its functioning in so far as it is conceived as two separate faculties of reason, with reason as theoretical faculty limited by the given material of sensation relative to the knowledge of the understanding that it organizes into a whole, but by the status of its own ideas as immediately given postulates, only regulative ideas or tasks (*Aufgaben*) for further activity, hence by practical reason in this sense, or by the primacy attached in the system to practical reason in this regard (I: 19, pp. 691-692; II: 11, p. 754). Conversely, practical reason in its proper sense for Kant, i.e., as pertaining to the moral life, is limited in its functioning by the utter abstraction of the ideal world generally and the moral sphere in particular, given the limitation of Kant's theoretical reason, or of the possibility of developing the moral life in its real or empirical nature.

Despite its dependency on, or limitation with respect to, the material of sensation, however, the knowledge of the understanding, organized by theoretical reason into a whole, does represent real knowledge for Kant — but only of the real or empirical world (I: 22, pp. 698-699; 27, pp. 711-712). Reason, on the other hand, does not yield real knowledge of the ideal world, its findings, as was said, have the status only of immediately given belief or certainty (I: 18, p. 690); and the system therefore not only does not yield real knowledge of the ideal world, but does not enhance or in this sense justify the knowledge of the understanding in its systematic organization according to the idea, but provides rather for Kant only a useful “regulative” stimulation to the understanding in the expansion of its knowledge (II: 12, p. 754; 16, p. 755) — the functional correspondence here between the postulates of reason generally, and the systematic form in particular, and the real world known by the understanding being unexplained or unjustified by Kant, itself a postulate or assertion of reason. Only in this external, regulative sense, however, does reason control the functioning of the understanding for Kant (II: 12, p. 754; 16, p. 755), while simultaneously “architectonically” adjusting its other postulates to the resulting knowledge of the understanding. In any case, the immediately given ideas or postulates of reason individually, in their relation to each other, and in each instance of their possible relation to the real

or empirical world (a totality postulated as ultimately deriving from the Ideal of Pure Reason, the universal principle, the absolute Being or God) are explicitly set forth by Kant as incomprehensible, unknowable, incommensurable (I: 17, pp. 687-689) — or once more, matters of belief or conviction, of constitutive value only in the practical sphere or as practical reason as faith. For reason and the understanding have for Kant two radically separate spheres of application and legitimacy (I: 12-13, pp. 679-682; 19, pp. 691-692; 25, pp. 704-705; 29, p. 716; II: 16, p. 755) — the understanding, in knowledge of the real or empirical world, theoretical reason, in regulating or adjusting the knowledge of the understanding to its postulates (but in a manner extraneous to the status of that knowledge as knowledge), practical reason, as constitutive in the practical sphere (in a manner that is unrelatable to, and thus unknowable in terms of, the real world). As the activity and knowledge of the understanding nevertheless remains the end of the functioning of sensation for Kant (I: 20, p. 694), and the activity and system of theoretical reason, the end of the knowledge of the understanding (I: 12, pp. 679-680, 17; pp. 688-690), its regulative activity being at least practically useful in the expansion of the understanding's knowledge, and as, on the other hand, practical reason is constitutive in the practical sphere of human moral experience and activity, despite its abstraction, i.e., in its ideality as unrelated to the knowledge of the understanding, the real or empirical world generally and man's real or empirical nature in particular, there consequently exists in Kant's system, as was said, a primacy of practical reason over theoretical reason (I: 19, pp. 691-692; II: 11, p. 754) — that is to say, on the one hand, of the activity (*Tun*) of the intellect generally over its actual knowledge, and on the other, in terms of the greater certainty of the idea's realization in the moral sphere (if only by way of faith or conviction).

Concerning the categories as developed in the system (I: 23, pp. 700-701), Kant does attempt, in the "Analysis of the Understanding's Pure Notions" in the *Kritik der reinen Vernunft* (B 106 ff.) to unify them, his deduction does show, as was seen, the triadic form, the third category representing the synthesis of the first two, and all the categories in his deduction do fall under the central categories of unity or identity and difference — in the transcendental deduction, as following pure consciousness.

But Kant's claim that he has really deduced the various categories in both the metaphysical deduction and the transcendental deduction remains a mere assertion. For in fact he derives them, as indicated already (p. 780), from the traditional forms of logical judgement. Moreover, the categories of reason — unconditionality, unrestrictedness, freedom, life, and its infinitude — are not mentioned in either deduction, but simply appear later in the *Kritik der reinen Vernunft* without any systematic necessity. Consequently the various categories remain separated from each other, are not developed as a whole, or both the categories of the understanding and those of reason remain abstract, as not in fact derived from self-consciousness or the idea of the system, the intention to do so a mere ideal, or further aspect of the systematic idea as mere ideal (I: 25, pp. 704-707; II: 14, pp. 754-755).

In particular, the infinitude (Unendlichkeit) of the system, i.e., as pertaining, as we saw, to the system itself, as well as to both the ideal and real worlds and their relation to each other, is throughout that of the understanding's infinitude as unending progression (I: 6, p. 667; II: 15, p. 755). And the necessity (Notwendigkeit) of the system, with respect to both worlds, their relation and again the system itself, is predominantly that of the mechanistic outward determination of the real world and knowledge of the understanding (I: 4, pp. 663-664; 29, p. 716; II: 15, p. 755) — and in particular, as in opposition to the theoretical freedom of the intellect (understanding and reason), as well as the practical freedom of reason. In the relatively few instances where Kant nonetheless employs necessity in a sense touching on the ideal world, or as reason's necessity (and thereby as synonymous with reason's freedom, now in opposition to accident (Zufälligkeit)), this usage remains wholly abstract — expressive only of the fact that the given moment is an immediate — ideal — datum or fact.

Looking then now in detail at Kant's development of the world of ideas founded upon the universal or divine idea (I: 29, p. 716), it follows from the separation of ideal and real worlds observed at the outset of our analysis (p. 780), and as confirmed in the foregoing examination of the formal and methodological nature of the system, that the world of ideas is not made concrete in Kant's system, not determined as a

unified multiplicity of a determinate number of member ideas and worlds, but rather remains for the most part abstract, its member ideas and worlds separated from each other and the divine principle asserted to underlie the whole (II: 18, p. 755). Though a measure of ontological organization and development emerges from the priority attached to the three ideas of pure (theoretical) reason (the human soul, the world and God) and the three postulates or ideas of practical reason (freedom, God, immortality), Kant's explicit affirmation that man as rational being is the end (*Zweck*, *Ziel*) or summit (*Höchste*) of nature (I: 32, p. 725), that reason is the highest of man's faculties (I: 33, pp. 726-727) and that the system or whole of philosophy is the end of man's rational activity (I: 15, pp. 685-686), that apparent ontological organization and development is undercut, first of all, by the status of these primary ideas as mere postulates or givens, the fact that they are not deduced or developed in their prior status in terms of the world of ideas generally or its universal principle; secondly, by the bewildering multiplicity of further ideas in Kant's thought, all of which being for the most part, as postulates or givens, unconnected with each other, not developed or determined within the necessity of the whole — a lack of ontological organization and development paralleling the lack of formal logical organization and development in Kant's system (II: 19, p. 755); and thirdly, by the hypostatization both of the idea of the world and of the idea of the system in the divine principle (pp. 778, 784-785 (soul-reason-system, world; God)). And hereby it is the gulf or separation between ideal and real worlds in the sphere of human nature, existence and activity (I: 11, 35-39, pp. 678, 731-743; II: 21, p. 755) — each of these ideas being conceived as unknowable in terms of the real or empirical world generally, and man's real or empirical nature and existence in particular — that especially prevents the world of ideas as a whole from becoming concrete as a determinate whole according to the universal principle.

Thus except for the idea of living things (*das Lebendige*) and of art, as developed in the *Kritik der Urteilskraft*, and the idea of a complete determination or system of the understanding's categories, as attempted in the *Kritik der reinen Vernunft*, none of the several ideas of the world of ideas are held by Kant to be knowable as realized or even realizable (II: 20, p. 755) — and that of art remains a mere subjective idea, as

pertaining to the inner harmony or wholeness of the intellect elicited for an onlooker by a given art work, not to the objective nature of that work itself (I: 38, p. 739), and the idea of the system of categories remains in fact unrealized, as we saw (pp. 785-786). Otherwise the ideas of nature as a whole (I: 30, pp. 721-722), the soul (I: 33, pp. 726-727), morality (I: 35, pp. 731-732), the state (I: 36, pp. 733-735), history (I: 37, pp. 736-737) and religion (I: 39, pp. 741-743) are all merely regulative ideas, not knowable as realized or realizable in the real world, but only postulated as immediate certainty or faith. As pertaining to knowledge, in other words, these ideas have no ontological and therefore no gnoseological transcendence, but are only subjectively immanent. It follows quite consequently, therefore, since the world of ideas is not made concrete in the system of knowledge, since it is not shown to be knowable there as having a thoroughgoing ontological structure and development, since the universal idea and the member ideas of the world of ideas are all subjective postulates, and since furthermore the system of philosophy is not asserted to have or approach having life, that the world of ideas is not asserted to have or to be known or knowable as having life in Kant's system (II: 21, p. 756).

Conversely, however, as article of faith or conviction, each member idea of the world of ideas, as well as the universal divine principle and the world of ideas generally itself, does have for Kant ontological and therefore gnoseological transcendence. For indeed this is precisely what is entailed in the assertion that these ideas are all unknowable, unrelatable in knowledge to the real or empirical world, or, for example, is what is entailed in Kant's well-known assertion that he "musste ... das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen."⁵⁰

More particularly, none of the member worlds of the world of ideas are conceived in Kant's system as a real whole, a unified multiplicity of *differing* real parts or members. That is to say, each is abstract in relation to the real or empirical world (II: 23, p. 760). The sphere of living things (I: 31, pp. 723-724) is constituted by the totality of particular living things, but each belongs to this sphere only in so far as it is identical to others according to the idea of life. Aside from the mere assertion that man is

⁵⁰ *Kritik der reinen Vernunft*: B xxx.

its summit or end, no ontological organization and development of this sphere, a deduction of higher and lower species, classes, and so forth, is attempted by Kant.

This is also the case for the sphere of nature generally, as including both the organic and inorganic realms (I: 30, pp. 721-722): no attempt is made to deduce or show how the sphere of living things emerges in nature, as its end or purpose, with an examination of higher and lower categories of inorganic nature in relation to the sphere of living things, etc. (which at least is consistent with Kant's assertion that nature as a whole, or according to an idea of nature, cannot be known). The sphere of life is rather set forth assertorily as immediately given in experience. In the *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* Kant does, it is true, attempt a deduction of the idea of matter in accord with the system of categories of the understanding (but only of the understanding), and arrives at a dynamic conception centering around the polar opposition of attractive and repulsive forces. But this attempt remains, as Kant himself admits, provisional, a mere propaedeutic to a possible future metaphysics of nature (as such, however, destined to have great influence on Schelling and Hegel), and in any case, is well short of actually deducing the idea of life from these forces. On the other hand, from the perspective of his critical system as outlined in the foregoing, it must be concluded that Kant himself could not have gone further in making these "Anfangsgründe" (foundations) more systematically concrete. For that would have meant abolishment of the limitations he sets on human reason, of the asserted impossibility of intellectual perception, etc., on the one hand, and of the dualistic gulf between ideal and real worlds, the unknowability of the ideal world, etc., on the other (and thus, for example, introduction of the categories of reason to the sphere of nature).

Similarly, the human soul or inner life (I: 33, pp. 726-727) is not comprehended in Kant's system as a concrete whole or unified multiplicity according to its idea (again consequent with his assertion, as we saw (p. 788), that the human soul cannot be known as a whole). Rather, Kant's treatment of the soul evidences a multiplicity of real and ideal moments that are merely assertorily given, not deduced or developed according to the idea of the soul in their individual nature and relation to each other (II: 23, p. 760).

Thus, for example, the imagination is held to spontaneously mediate between sensation and the understanding under the form of unity (I: 21, pp. 695-697), but not between reason with its ideas and the understanding under the form of *wholeness* (as providing then not yet conscious instances of wholeness according to ideas, or instances of unconscious simultaneity of unconditionality and conditionality, infinitude and finitude, etc.) — except in the *Kritik der Urteilkraft* with regard to aesthetic and teleological ideas (where, however, this instance of a more concrete unification of man's mental faculties is undercut by Kant's introduction of a *new* faculty, that of judgement (see below)).

Pure perception represents the general form of sensory experience of the real or empirical world (I: 22, pp. 698-699), but not the general form of the ideal world posited by reason (and hence possibly the general form of the relation between the two worlds). Furthermore, as “pure” in Kant's sense, i.e., as entailing abstraction from the particular content of particular sensations, and as also abstracted from the functioning of reason, pure perception in fact entails the primacy (*Primat*) of the understanding (at the expense of sensation and reason) in the soul — thus contradicting Kant's general affirmation of the primacy of reason (or at least, practical reason) over and against the understanding and the soul's other faculties.

Pure self-consciousness, or the transcendental unity of apperception or self-consciousness (I: 24, pp. 702-703), is affirmed by Kant to be the act of consciousness out of which the multiplicity of categories of both the understanding and reason emerges as a unified multiplicity, hence to entail the ground or basis of the unified functioning of both reason and the understanding culminating in the whole or system of philosophy, and thus in this respect wholeness of the inner life. But on the one hand this self-consciousness is again “pure” in the sense that it abstracts not only from the particular nature of sensation, but all non-cognitive aspects of the inner life, as well as the particular nature of particular individual souls, or remains only an exclusively logical entity (and thus ultimately does not entail unity of wholeness of the inner life) — as well as from the otherwise undeveloped nature of the self-consciousness of practical reason. On the other hand, as was seen, the categories of reason are not in

fact unified even assertorily by Kant in his transcendental deduction of the categories under pure self-consciousness, or in fact follow only negatively from self-consciousness in Kant's actual working out of this concept. The result is that pure self-consciousness also effectively represents the primacy of the understanding over and against reason in the inner life, limitation of reason relative to the understanding, or in this regard the inner life's lack of unity of wholeness.

In the *Kritik der Urteilskraft*, in the section dealing with aesthetic judgement, Kant also considers the "lower" faculties of the soul, feeling, pleasure and desire, and does make an attempt to relate these to the soul's "higher" cognitive faculties. Moreover, in aesthetic judgements he asserts the harmonious functioning, i.e., concrete actual wholeness, of the soul, in response to aesthetic objects. But Kant does not deduce or develop, here or elsewhere in his works, the "lower" faculties of the soul, either (though the fact that he arrives at *three* major faculties again evidences at least an organizational correspondence to the idealistic ideal in this regard), and in general maintains throughout his system the absolute opposition or separation of man's "higher" nature from his "lower" nature. And in any case: the harmony of the soul evidenced in aesthetic judgement is solely passive and unconscious, and is surprisingly not developed with respect to the inner life of the artist creating the art work, or the nature of his work, as eliciting such harmony.⁵¹ That is to say, it is cognitively, i.e., both with regard to the active functioning of the intellect, man's "higher" nature, and to the object of aesthetic judgement, of no import (and thus again evidences, indeed reinforces, the separation in man between his higher cognitive nature and his lower nature). Conversely, in the section of the *Kritik der Urteilskraft* dealing with teleology, i.e., living things with respect to their purposiveness (*Zweckmässigkeit*) according to their idea, the intellect is active, and its intent, objective. But here the "lower" faculties are no longer relevant, again reflecting and reinforcing the absence of unity or wholeness according to the idea of the soul in Kant's treatment of the inner life.

⁵¹ This omission is rectified, as it were, in Goethe's philosophy, but there in such a way that an inner harmony or wholeness of the creator, that of his created work, and in the experience of an onlooker, applies to *every* form of activity belonging to the ideal world, and thereby, furthermore, solely in terms of the real or empirical limited nature of all three, and thus in such a way that the ideal world is related to the real world, is in this sense concrete, and is knowable as such.

This lack of unity in his development of the inner life is then augmented by the fact that Kant considers both aesthetic and teleological judgements to be the product of a separate faculty of the intellect, *judgement* (*Urteilkraft*), developed in the *Kritik der Urteilkraft* and elsewhere in his works as generally the “Vermögen, das Besondere unter dem Allgemeinen” — i.e., “die Regel, das Prinzip, das Gesetz,” that is to say, the idea, “zu denken” (VIII, p. 251), thereby as faculty overcoming the “Kluft zwischen ... dem Sinnlichen und ... dem Übersinnlichen” (VIII, p. 247), or conceiving the relation of ideal and real worlds, in concrete cases.⁵² But this faculty, supposedly therefore uniting or mediating between the functioning of reason and understanding in concrete cases (along with the imagination, at least in aesthetic experience), thus ideal and real worlds, is in fact superfluous to the absolute versions of German idealism, though consistent enough with Kant’s critical approach. For knowledge of the ideal in the real world, or of the relation of the ideal world to the real world, *should* be effected by theoretical reason in pursuing its idea of the system. But since human reason is limited, the idea of the system not realizable, intellectual perception not possible, practical reason preserving a primacy over theoretical reason, the ideal and real worlds reason and the understanding separated from each other by an unbridgeable gulf, and so forth — the only means for Kant to nevertheless hold that in *some* areas of human experience the ideal world does in fact become concrete is to introduce a further faculty where that concreteness, or the unity of the two worlds, is given by definition, simply postulated. But this occurs at the cost of the systematic coherence or intelligibility of his account of the inner life.

Finally, it must be mentioned that there is no real differentiation as to worth or significance in Kant’s treatment of the individual human soul (aside from his assertion that reason is the highest faculty, as though undercut in the *Kritik der Urteilkraft* with the introduction of the faculty of judgement), no ideal movement or develop-

⁵² *Kritik der reinen Vernunft*: B 169-171, 174-175, 304

Logik: V, pp. 545-546

Kritik der Urteilkraft: VIII, pp. 179, 182-198, 200-203, 206-207, 210-214, 217-232, 237-240, 248-253, 259, 261, 266-272, 274, 307-309, 324-325, 328-330, 332-333, 335, 341-347, 355-358, 380-388, 391-392, 396-399, 405, 420-421, 442-447, 452, 469-471, 477, 482-498, 500-504, 510-517, 521-522, 524, 526-528, 530, 532-534, 536-537, 542, 545-548, 551, 557-562, 566-568, 570, 573-574, 582

ment (*Bildung*) of the soul. Though a hint in this regard is given in his discussion of history, where the development of all faculties of the soul is set forth as included within the idea of its end purpose (I: 37, pp. 736-737; 40, pp. 744-745; and below, pp. 796-797), this doctrine, aside from sporadic discussions in other works where one or the other of man's faculties (for the most part, only reason and the understanding) is held as undergoing a development, is not further taken up by Kant and systematically developed (which, in turn, is consistent with the fact that the soul, prior to its development, is not comprehended as a unified multiplicity or whole by Kant; in consequence, the development of the soul cannot be determined systematically).

In the moral sphere (I: 35, pp. 731-732), the rich — though ununified — multiplicity of “higher” and “lower” faculties of the soul falls away nearly completely from Kant's consideration — a fact already signified by his failure to develop the self-consciousness of pure practical reason, aside from the relatively few pages dealing with this notion in the *Critique of Judgment*.⁵³ Practical reason, as the faculty positing the moral idea in concrete cases and enabling at least the approach towards realization of the moral idea, is strictly opposed to man's now conditioned, limited or finite “lower” nature and “lower” faculties of the soul (developed without regard to their only real or empirical status in the *Kritik der Urteilkraft*): feeling, pleasure and desire, along with sensation generally. No consideration is given to the possible role of the imagination in the moral act, little to the understanding or theoretical reason and their categories, none to judgement, the principles and schematisms of the understanding, or to spirit. In short, the sphere of morality is not deduced from, or developed in terms of, Kant's idea of the soul. The result is not only a reinforcement of the dualism between theoretical and practical reason, further evidence of the lack of wholeness in Kant's treatment of the inner life, but a lack of unity or concrete wholeness in this respect of the world of ideas, as embracing both (II: 18, p. 755).

Further, though the moral act proceeds according to an idea, and the totality of moral acts held to constitute the moral world, this “world” for Kant in fact consists only of the unity of those acts with respect to their abstract identity as corresponding

⁵³ *Kritik der Urteilkraft*: VIII, pp. 139-142

to the moral idea (at least by way of their approaching that idea's realization), *despite* their real or conditioned inner nature (i.e., with regard to the inner life of the particular individuals performing them) and outer nature (i.e., with regard to the real or empirical occasions or circumstances of the moral act). The result is that the moral world remains wholly abstract (II: 23, p. 760). But so too does the moral idea: for Kant expressly asserts that this idea cannot be conceived in relation to the real or empirical world, nor therefore any act be known with certainty as in fact a moral act, a realization of the moral idea. Hence beyond the extremely general three formulations of the moral idea given in his categorical imperatives (establishing nothing more than the idea's abstract universality, and the absolute worth of each human being as rational, moral individual — as in both cases in opposition to the real or empirical world generally and real or empirical human individuality in particular as not relevant to the moral act), it remains wholly abstract (II: 24, p. 760), without any specific knowable content.

There quite consequently is then in Kant's system no possibility of a differentiation of individual moral acts from each other as to their worth or significance, nor of showing that a given moral act constitutes a concrete whole according to its idea (II: 27, p. 760). And though the possibility of a gradual moral perfection is entertained by Kant in his treatment of history, this is for him an unknowable matter of faith, and as a result no effort is made to develop that idea further, especially as it applies in any case only to the species, not to the concretely existing moral individual (or to him only through the movement of history). Kant does nonetheless speak of the necessity of the moral development (*Entwicklung, Bildung*), education (*Bildung, Erziehung*) or culture (*Kultur*) of the individual (I: 40, pp. 744-745) But this notion too remains abstract, since again the moral sphere is not effectively related to the psychology of the human soul; since the world of morality, out of which or in terms of which the moral education of the individual could be considered, is abstract; since the moral idea is abstract, and in any case unrealizable, only approachable (and thereby not knowable as approached concretely); and since in particular Kant construes the moral imperative to be such that no concrete examples, no external process of

education, or for that matter, any other real or empirical condition bears on its performance.

The state or nation (I: 36, pp. 733-735) is founded upon an idea, but only the negative idea of an original social contract of its members (following Rousseau). For since this is only the idea of the foundation of every state without exception, the actually existing state is not knowable as realizing or even approaching this idea as ideal. The positive ideal content of the state is rather to be found in Kant's system in the spheres of morality and history. The state nevertheless belongs to the world of ideas, from the one side, because of the (negative) role it plays in fostering morality: through its laws and institutions, the sphere of right (*Recht*), the empirical lawlessness (*Willkür*) of its members is overcome, a condition of moral and general culture (*Kultur*, *Bildung*) is enabled, and the outward conditions (*Bedingungen*) in terms of which the free moral will of individuals can be exercised are thereby provided. From the other side, the state belongs to the world of ideas because of the role a plurality of states plays in Kant's conception of the end of history (see p. 796), as federation of nations in a state of perpetual peace (the fulfillment of which end not abrogating the existence of its multiple national members, i.e., embracing the existence of particular states, and the state remaining therefore a negative condition of the realization of the end of history). Finally, Kant's state can be held to belong to the world of ideas simply because it is to a large extent treated by him as a whole, a unified multiplicity of differing parts or members. Hence, for example, aside from the social contract upon which states are founded, Kant attempts to derive the political authority of the state from the will of the people as a whole (again following Rousseau). Also there is Kant's notion of the social antagonism of the members of the state, stemming from their real or empirical natures, a social dialectic (paralleling the ideal dialectic of the system, at least in germinal form) destined to have much influence on Hegel's view of the state and history — which the state then resolves or unifies in its laws and institutions, as well as the culture (*Kultur*) it enables, along with morality.

But now, first of all, neither the notion of the will of the people nor that of the social antagonism amongst the members of the state are deduced or developed accord-

ing to an idea of the state, but simply asserted or postulated by Kant, and both conceptions are not worked out or developed further in detail. Secondly, and more importantly, not only does the whole panoply of Kant's mental faculties and qualities of the soul for the most part fall away in his discussion of the state, even more so than in his treatment of morality (the state and its laws and institutions are reasonable, are maintained by the reasonable service of its members — as opposed to their real or empirical "lower" natures), as if service to the state were not performed by real human beings, but so too does the moral determination of its members. Indeed, Kant maintains a strict opposition between actual politics and morality that is resolved only in his idea of history. That is to say, on the one hand the individual acts through which its members serve the state are not developed as proceeding in accord with an idea, are therefore not comprehended as concrete wholes (II: 27, p. 760), all the more so since the idea of the state pertains only to its foundation, not to its actual development and history; and on the other hand, the world or wholeness of the state is not deduced from or developed in terms of the ideas of the human soul and morality, or according to the universal idea as underlying all three. Thirdly, since the idea of the state is not knowable as realized, approached, or even realizable or approachable in the real or empirical world, it follows that actually existing states are not differentiable from each other with respect to their worth or value (II: 26, p. 760), nor a history of a given state or given states on the basis of an idea of the state attempted or even possible for Kant (II: 25, p. 760), nor of course then are individual acts of service to a state differentiable as to their worth for that state (II: 26, p. 760) or again conceivable themselves as concrete wholes according to the idea (II: 27, p. 760).

History is conceived by Kant as proceeding according to an idea and resulting, as its end or purpose, in a unified multiplicity or concrete whole of differing states or nations, a federation of peoples (*Völkerbund*), a condition of eternal peace in which the sphere of the state is united with the sphere of morality and the development (*Bildung*, *Entwicklung*) or culture (*Kultur*) of mankind, and as taking place in accord with the universal divine principle of the world of ideas in the form of Divine Providence (I: 37, pp. 736-737). But the idea of history or the divine principle as underly-

ing the idea of history are again only regulative principles; their realization in the real world or even the real approach to their realization cannot be known. They and the course of history according to these ideas remain matters of faith or conviction, regulative principles — but not of knowledge, but rather of activity towards their realization as mere ideals (II: 20, p. 755). Consequently, Kant attempts — and can attempt — no detailed consideration or even schematic outline of actual world history (II: 24, p. 760), no differentiation of historical moments with respect to the end of history, or of individual actions or works with respect to this end (II: 26, p. 760), much less a consideration of these individual acts as concrete wholes (II: 27, p. 760). Nor can there be in Kant's postulated end stage of history any differentiation of worth or significance as to the member states of the whole or federation of states and hence no differentiation of concrete actions with respect to their service to that whole. Nor does Kant attempt to show how the postulated end condition of history will foster the development or culture of mankind. Indeed, Kant remains unclear whether the development of all man's faculties (*Kräfte*) or capacities (*Fähigkeiten*) applies to the individual human soul in that final or historical stage, or simply the totality of individuals, or both — as if he were aware that without this ambiguity he would have to specify what he means by the development of all the faculties of the human soul according to its idea, how a condition of peace would further the welfare of the race as a whole (given his postulate, e.g., of necessary social antagonism of the state's members, and so forth); or how the end condition of history will in fact represent the unification of the sphere of morality and that of the state. Nor does he show, for that matter, how the absence of realization of the end of history has hindered the development or culture of mankind, or the unification of the spheres of morality and the state. Kant's idea of history, in short, is not deduced or developed in terms of the ideas of the soul, morality, and the state, or the universal principle of the world of ideas as underlying all four of these ideas, and remains therefore wholly abstract.

Art does proceed in its inception in accord with an idea, and the concrete art work does entail wholeness (I: 38, p. 739). But the wholeness of the art work pertains, as was seen, only to the inner harmony of mental faculties of the onlooker, is only

subjective (though posited by him in his aesthetic judgement as universally necessary). There is no indication that the artist produced his work in a similar state of inner wholeness; most of the faculties Kant considers in his examination of the soul or inner life are left out of account; or once again that sphere of the world of ideas as a whole is not related to the sphere under consideration. Nor is there any indication how, or even that, the art work itself, in its objective real or empirical nature, is a whole. Instead, the spirit (*Geist*) is introduced in assertory fashion as faculty of the soul enabling the artist to conceive unconsciously (i.e., without reason or understanding, as Kant defines them) a concrete work according to the idea or ideal of art, and is not further developed (I: 41, p. 747). But the spirit here, divorced as it is from the inner life of the artist, as well as from the concrete nature of his work and the inner life of the onlooking individual, is wholly subjective and wholly abstract.⁵⁴ And further, since the aesthetic experience of the onlooker is ultimately subjective, and that of the artist himself essentially unconscious, or in both respects since the idea here is only regulative to the activity of the former and experience of the latter, not allowing for real knowledge, there is no differentiation amongst art works as to their worth or significance as more or less embodying the idea of art (II: 26, p. 760), no explanation for that matter how some human works can *not* be art works, and not one single concrete, real art work is considered and shown by Kant to be (or approach being) a whole, or reflect (or approach reflecting) the idea of art (II: 27, p. 760). Nor is art developed according to its idea as having a history (II: 25, p. 760), or the totality of art works held and shown to constitute a whole, a *world* of art (II: 23, p. 760).

One step in the latter direction is Kant's view that both the artist and the onlooker must have taste (*Geschmack*) or culture (*Kultur*), must be educated (*gebildet*)

⁵⁴ In terms of the relation of Kant's philosophy to Goethe's philosophy, and even as major factor in Goethe's high estimation of Kant, it is noteworthy that Kant determines spirit as non-rational faculty producing a concrete whole *unconsciously* — if only as restricted to the sphere of art. This is in pronounced contrast to Fichte, Schelling, Hegel and most other idealistic philosophers up to Goethe. Furthermore, the correspondence with Goethe's thinking is all the more striking given Kant's tentative association of aesthetic experience with culture and a possible world of art (see the following paragraph).

In this regard, the significance of Goethe's philosophy in his working out of Kant's idea can be expressed as the systematic universalization and concretization of these views, both subjectively, in terms of the multiplicity of the inner life for all individuals acting according to the idea (and as including reason and the understanding in that multiplicity), and objectively, in terms of the wholeness of all moments of the ideal world.

in their sensibilities and knowledge of the forms, conventions, previous works, and so forth of the medium of art. This notion culminates then in Kant's idea of an aesthetic *communal sense* (*Gemeinsinn*), i.e., implicitly, as it were, a world of art.⁵⁵ But the sphere of aesthetic culture is but a further immediately given postulate in Kant's system, is simply asserted from without, not introduced or developed as following from the idea of art, or related, for example, to his notion of spirit, and in any case the communal sense is not even tentatively held to represent a whole, a unified multiplicity according to the idea of art — and thus is not a member world of the world of ideas.

Kant's treatment of the idea of art consequently remains in all of these respects ultimately abstract. It also does not lead to concretization of the world of ideas generally and of those ideas pertaining to human existence and activity in particular — all the more so, since the sphere of art is not deduced from or related to the human soul, morality, the state (or for that matter, religion or philosophy), and since the idea of a communal common sense is not taken up in the system as signifying a sphere of existent culture (*Bildung*, *Kultur*) generally in terms of which the ideal development of the individual soul, morality and the course of history in this regard could be understood. Kant's treatment of art nevertheless remains highly influential in the subsequent development of German idealism, given his at least tentative attempt therein to effect a concrete union of ideal and real worlds.

Even more so than his philosophy of history, Kant's philosophy of religion (*I*: 39, pp. 741-743) *appears* to reflect concrete wholeness of the world of ideas, as unified multiplicity of differing member worlds and ideas — uniting as it does the spheres of morality, the state or nation and history. But in fact, and from an absolute idealistic point of view, the sphere of religion in Kant's philosophy is the most abstract at all, for the most part totally unrelated to the real or empirical world. And the almost Spinozistic void it entails in the system tends to pull the entire fabric of the world of ideas (or whatever is left of it, after Kant's critical foregoing has reduced its other member ideas and worlds to merely subjective, regulative ideas) away from any intel-

⁵⁵ *Kritik der Urteilskraft*:VIII, pp. 321-324.

ligible consideration. For this reason, his philosophy of religion was the least influential of all his teachings on subsequent idealistic philosophers.

Thus, while founded upon an idea, and concerned with the universal divine idea as uniting morality, man's intelligible nature, and his empirical nature, the politics of the state and morality, the federation or union of states as the end of history, religion itself — and as only regulative idea — is concerned only with the fostering of morality and the end purpose of history, or, like the state, is without any positive ideal content. No deduction of the necessity of religion within the world of ideas is attempted — or indeed, possible — in the system, even if only with respect to why morality or the end of history need to be fostered, or how they can be fostered, by religion (in relation, say, to the idea of the human soul, or to art). The concrete nature of religion generally and of given religions in particular, the dogmas, institutions, sacraments, symbols and so forth of religion are wholly extraneous to his religious idea. Consequently particular religions are not developed — or developable — as concrete wholes manifesting the idea of religion (II: 23, p. 760), nor are the individual actions and works bringing about and maintaining these religions (II: 27, p. 760), and the totality of particular religions is not conceived as a concrete whole (II: 23, p. 760), or as having a necessary history (II: 25, p. 760). Or rather, Kant does conceive at least an ideal of the history of religion as its end purpose, but only as the dissolution or disappearance (*Auflösung*) of all historical forms of belief (*Geschichtsglauben*), i.e., religion itself in real or empirical concrete historically-determined forms, in deference to a “pure faith of reason” (*reiner Vernunftglauben*), i.e., morality. Christianity, to be sure, does appear to Kant to be the most fitting expression of the religious idea, but only despite its particular dogmas, sacraments, symbols, etc., or only in so far as it best fosters and expresses the moral idea, or approaches the pure faith of reason in religious form. Hence it too will be “dissolved” in a future pure religion. Jesus is only Son of God as personification of the moral principle, not historically, i.e., as real or empirical person. The Kingdom of God — what at first seems a world or whole (*Reich, Welt*) of religion — is in fact for Kant not external, real or concrete, nor can it ever be, but is only the inward and outwardly “invisible” community of moral individuals

(i.e., with respect only to the abstract identity of their existence and works under the moral idea).

With regard to *philosophy*, it follows consequently from the fact that the idea of the system or whole of philosophy is not realizable, but *perennially* only approachable, that not one actual system of philosophy (including Kant's own, of course) is considered by Kant to represent a concrete whole (II: 27, p. 760), that there is — and can be — no systematic differentiation of worth or significance of actual philosophies as to the extent they at least approach that idea as ideal (II: 26, p. 760), and that there is — and can be, for Kant — no systematic exposition of the history of philosophy according to its idea, as a necessary progression of concrete systems leading to that ideal's actual realization (II: 25, p. 760). Or, in other words, the totality of actual philosophies and system of philosophies is not conceived by Kant as a concrete whole or world of philosophy, a unified multiplicity of a determinate number of philosophies (II: 24, p. 760). Kant's references to other philosophers and philosophies are sporadic and unsystematic, and in no case does he systematically differentiate his own thought from that of other philosophers or moments or periods in the history of philosophy. Only in the "Transcendental Dialectic" of the *Kritik der reinen Vernunft* does Kant approach a systematic differentiation of his thought from various moments of the Western philosophical tradition, while simultaneously verging on a systematic conception of the history of philosophy (or of a world or whole of philosophy) in these regards. But, as was seen, the thrust of Kant's treatment of the "dialectic of pure reason" is that the philosophical notions there, in so far as they contradict each other, are both invalid, or else are consistent with a sphere of application to one side of those contradictions beyond that knowable in the system of philosophy — the realm of faith or conviction, or of practical reason.

In summary, Kant's world of ideas is not concrete, evidences little or no ontological organization and development. It follows, once again, that the world of ideas is not held by him to have life (II: 22, p. 756), that therefore with regard to human existence and activity the spirit (*Geist*) pertains only to the sphere of art (II: 28, p. 761), and there, as we saw, only abstractly, and that the universal idea as world spirit

is not held to animate the world of ideas (II: 29, p. 761). Naturally then the question whether this world spirit and a philosophizing spirit become identical in the creation of a whole or system of philosophy does not arise in Kant's thought (II: 30, p. 762).

With respect to the three supplemental questions raised towards a further differentiation of the philosophies of German idealism (pp. 764-770), since both the real world (as determined in the knowledge of the understanding) and the ideal world (as determined in the ideas or postulates of reason) are immediately given facts or articles of faith for Kant, and since the two worlds are nowhere known as concretely related in his system, there remaining a permanent gulf between them, it follows that the *difference* between the two worlds, though not comprehended in the system, is nevertheless maintained throughout (II: 31, p. 764). Indeed, as already observed on page 788, it can be said that as it were the entire critical edifice is a function of Kant's desire to preserve that difference, the ontological and therefore gnoseological transcendence of the ideal world with respect to the real world. The ideal world, abstract and unknowable, but nonetheless somehow existent and objective, towers above all the tentative, critical determinations of the system, and looms throughout as fascinating and captivating, an unrelinquishable ideal incentive and goal, the outward correspondence of the unending striving of the philosopher towards realization of the idea of the system. Similarly, though not comprehended, the facts of evil, falsity, error or failure, the empirical freedom to not exercise one's reason, the possibility at least therefore of differences of worth or significance in human existence, activity and works, are upheld as postulates or givens, and in these respects, again, the difference between ideal and real worlds, maintained in Kant's system (II: 32, p. 770). Finally, though Kant's system reveals many triadic ontological determinations, it also evidences countless fourfold determinations, along with innumerable other cases of an intended real ontological multiplicity (the various subsidiary ideas of the world of ideas, undeveloped in their necessity according to the universal divine idea, the panoply of faculties of the soul, the data of sensation (the matter of the knowledge of the understanding, and thereby indirectly of the system, as "chaotisch," a "Gewühl," i.e., a real multiplicity, and so forth) — both the triadic and non-triadic moments of the

whole emerging independently of each other as postulates or givens, and remaining unreconciled with each other. In fact, the prominence of fourfoldedness in the whole, along with its triadic moments, in particular seems to reflect Kant's determination to insist that the whole encompass a real multiplicity, despite its ideal nature (II: 33, p. 770).

FICHTE

Fichte's criticism and intended development or completion of Kant's philosophy,⁵⁶ long the admitted starting point and essential thrust of his own philosophic efforts, and that is to say, in terms of the table of differentiation regarding critical and absolute variants of the common idealistic determinations of the whole or system of knowledge maintained by both philosophers, Fichte's assertion of absolute positions in opposition to Kant's critical positions, primarily concern the form or method of the whole, i.e., the questions 3-17 of that table (pp. 753-755) — the content of Fichte's system, i.e., in its proper sense, as bearing on the world of ideas, being for the most part treated in a manner similar to Kant, and thus taking on the whole critical positions with regard to the questions 18-33 (pp. 755-764, 770).

⁵⁶ *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794): I, pp. 30-31
Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794): I, pp. 99-100, 114, 117-119, 122, 131, 156, 168 (Anm.), 244 (Anm.), 260 (Anm.)
Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795): I, 387-388, 411, 429 (Anm.)
Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 419-421
Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): I, pp. 468-491, 503, 513-514
Darstellung der Wissenschaftslehre (1801): II, p. 161
Vergleichung des von Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre (1795): II, pp. 441, 444 (Anm.)
Die Tatsachen des Bewusstseins (1810): II, pp. 623, 625-627, 690
Grundlage des Naturrechts (1796): III, pp. 1 (Anm.), 12-16, 37, 57, 80, 90 (Anm.)
System der Sittenlehre (1798): IV, pp. 37, 50, 53, 154-155, 165, 168-169, 173, 180, 182, 198-202, 233-234
Staatslehre (1813): IV, pp. 374, 570
Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792): V, pp. 38-39
Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799): V, pp. 339, 343
Aus einem Privatschreiben (1800): V, p. 392
Die Anweisung zum seligen Leben (1806): V, pp. 467, 500
Über das Wesen des Gelehrten (1805): VI, pp. 367-368
Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 230-231
Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813): IX, pp. 27, 31-32, 59, 62, 77, 79, 100
Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, pp. 108, 110-112, 116-117, 129-132, 177-179, 279, 322-325, 334-335, 364, 377-378
Tatsachen des Bewusstseins (1813): IX, pp. 404, 454-455, 468, 478
Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 96, 102-105, 110-113, 118-119, 271-272
Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 391-393
Aufsatz (1806): XI, pp. 350-351

In Fichte's view, Kant's deduction of the system of categories is incomplete in itself and undeveloped with respect to implications it has within the system as a whole. For, on the one hand, Kant in fact derives the categories inductively or "empirically," that is to say, as we saw, from the traditional forms of logical judgement (pp. 783, 786), or in other words, does not really deduce them according to the idea of the system in a manner reflecting the free functioning of reason. On the other hand, both the understanding and reason (as organizing experience, the knowledge of the understanding into a whole) are confronted in Kant's system with the extraneous, given material (*Stoff*, *Materie*) of sensation, i.e., are not wholly free or are limited in their activity (*Tun*) generally, and in the "application" of the understanding's categories to that material in particular — an "application" itself showing the givenness of the material of sensation, or the limitation of the intellect with respect to it (pp. 784-785). Fichte intends with his system, therefore, primarily in the various versions of his *Wissenschaftslehre*, to really deduce or logically develop, not only the system of categories, but the whole of experience or knowledge of the understanding, including in particular the material of sensation, according to the idea of the system — and moreover to do so throughout in the triadic dialectical form. Or, in other words, Fichte wishes to show human reason as positing the idea of the system or the intellect generally as truly free, unlimited in their activity.

But further, this freedom of *theoretical* reason must, according to Fichte, be reconciled or united in the system with the freedom of *practical* reason, or the real or empirical world must be conceived as reconciled or united with the other ideas posited by reason, i.e., the ideal world generally, and as manifested in the first instance for Fichte (as it is for Kant) in the moral world. Or again: human reason must be shown to be *one*, and the real and ideal worlds, the spheres of conditionality, limitation, accident, finitude, and of unconditionality, unrestrictedness or freedom, necessity, infinitude, united, not dualistically separated from each other as they are in Kant's system — and thus the whole or system itself truly a unity (pp. 776-781, 784). For Kant in fact upholds in his three major works, argues Fichte, a "dreifaches Absolute" — in the *Kritik der reinen Vernunft*, as reflected in the real or empirical world; in the

Kritik der praktischen Vernunft, as reflected in the ideal, preeminently moral, world (as for the most part divorced from the real or empirical world); and in the *Kritik der Urteilskraft*, as reflected in the union of ideal and real worlds, but only in the sphere of aesthetics (as subjective postulate) and natural teleology (as objective postulate). Or the one absolute or divine principle is sundered into three separate human faculties (theoretical reason, practical reason, and judgement) and three separate fields of manifestation and human knowledge. Fichte, for his part, seeks with the system to logically deduce both worlds and their relation, and thus in particular the concreteness of the ideal world, from one principle.⁵⁷ In short, Fichte maintains intellectual perception as possible, and makes it the basis of his system (I: 28, p. 713), in opposition to Kant (p. 783).

The outward form or appearance of Fichte's philosophy, however, would appear to show him as not in fact realizing these intentions. For his major works — five different versions of the *Wissenschaftslehre* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794); *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801); and the versions of 1804, 1812 and 1813), two versions of *Tatsachen des Bewusstseins* (1810 and 1813), dealing with the phases or development of consciousness, Fichte's "phenomenology," his *System der Sittenlehre* (1798), presenting his moral or ethical philosophy, the *Grundlage des Naturrechts* (1796) and *Staatslehre* (1813), concerning the social conditions of the moral life, natural rights and legal justice in the state, and the relation of the moral life generally and the moral community in particular to the state, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804) and *Reden an die deutsche Nation* (1808), developing Fichte's philosophy of history, and *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), *Die Bestimmung des Menschen* (1800), and *Die Anweisung zum seligen Leben* (1808), presenting his religious thinking — are only partially related to each other, explicitly developed as a unity in accord with one principle, and the various versions of the same undertaking (*Wissenschaftslehre*, *Tatsachen des Bewusstseins*), are almost wholly without connection to each other, each recommencing from the beginning, as if the other works did not exist, or as if Fichte were dissatisfied with them. These major

⁵⁷ *Aufsatz* (1806): XI, pp. 350-351

works, in turn, are only loosely related to a bewildering multiplicity of minor works, some, it is true, in whole or part, developing ideas and doctrines of the former, but others appearing to modify or alter them. And in any case, the minor works do not emerge in the totality of Fichte's philosophical writings as systematically necessary, derived in their interrelation to each other and to the major works according to the same principle or idea.

Moreover, Fichte's thinking seems to have undergone a gradual transition or development, with the doctrines and ideas of an earlier period (approximately to 1800) appearing to be progressively modified, then abandoned or rejected outright, in relation to the doctrines and ideas of a later period. With respect not only to its form, but its content, in other words, the totality of Fichte's thought does not appear to enjoy an underlying unity, to constitute one unified whole. Thus, for example, in Fichte's earlier period, human reason or the Self (Ich) is completely free, and this freedom is an absolute value, but later, the Self is limited and whatever freedom it has is to be rejected (*vernichtet*). At first the world is completely intelligible, all aspects of human experience can be comprehended in the system; but then the world becomes ultimately incommensurable, and there emerges in Fichte's thought a primacy of faith over knowledge. Initially, intellectual activity (*Tun*) is taken as prior to being (*Sein*); but in his later period, being, as now divine being (*göttliches Sein*), is conceived as prior to that intellectual activity.

Finally, the impression that Fichte's philosophy is not a unity, not organized and developed according to one principle or idea, is strengthened substantively, to anticipate here the following detailed analysis of his thought, by his doctrine that the striving to realize the idea of the system is an unending process, that that idea is in fact an unattainable ideal, only perennially approachable (I: 11, p. 678; 19, pp. 691-692).

But in terms of the common idealistic determinations of the form and content of the system (I: 1-42, pp. 656-750), Fichte's thought *is* a whole, an internally consistent unified multiplicity according to one principle or idea. The apparent development of his thought can be grasped as a function of his desire to address in his later period those of the common determinations of the system not considered before, and his re-

peated revisions of the same work, and even the partially unsystematic appearance of the better part of his writings, can be grasped as a function of his particular understanding of the idea of the whole (truly complete freedom of the Self, reason or the intellect, that must perpetually express itself in the face of an ever-growing extraneous matter or material — and later, this very same freedom, but now as limited in relation to the divine being, as emerging necessarily in relation to that being).

Thus in his earlier period, as represented in particular by the first complete version of the *Wissenschaftslehre*, Fichte is concerned with the deduction, systematic organization and development, of the whole of human experience, as restricted to the knowledge of the understanding — the various faculties of the soul, the categories of the understanding, the material of sensation, etc., or the relation of reason, the intellect generally or the Self, to the real or empirical world — as determined by the free activity of the Self. The ideal world here, as known *theoretically*, takes the form primarily of a world of knowledge (Welt des Wissens), i.e., the one real or empirical world as known in the system, with all particular determinations of the ideal world consisting of postulates within this system or world of knowledge, without any explicitly asserted reality attaching to them.

In his later period, commencing approximately with the *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), Fichte is concerned more and more with conceiving the freedom of reason or the Self, and thereby the real or empirical world as known by the Self, as deriving from or a function of ideal or true reality, preeminently in the form of the divine principle itself. In relation to the universal principle the Self is limited, not wholly free, its intellectual activity not primary, and its knowledge but an image (Bild, Gleichnis) of ideal or true reality. But its *apparent* freedom and intended knowledge remain grounded in that universal principle, and more particularly, as end (Zweck, Ziel, telos) of the real world generally and of human nature in particular.

Cutting across both periods, but reflecting simultaneously a progressive concretization of human practical activity and of ideal or true reality, as manifested primarily in the realm of human activity, as now true *world* of ideas, are Fichte's moral or ethical writings, his philosophy of the state, of history, and his religious philosophy.

Initially, Fichte conceives the moral life individualistically, i.e., in terms of the Self's free practical activity, or of practical reason — but as *one*, unified with the theoretical reason of the *Wissenschaftslehre*, that is to say, in opposition to the real or empirical world (as well as man's real or empirical nature). Here the state, history and even religion appear as negative conditions of the Self's free moral activity, in a manner closely following Kant. But already in *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), and in particular from *Die Bestimmung des Menschen* (1800) on, particularly in *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804) and *Die Anweisung zum seligen Leben* (1808), Fichte comprehends the moral life in terms of a community (Gemeinde) of Selves, i.e., of a more concrete moral world, and this world then in relation to the divine principle or divine being — the state, history and religion progressively taking up positive ideal significance, as belonging to the ideal world and founded upon its principle.

In progressively addressing these and the other of the 42 common idealistic determinations of the form and content of the whole through his early and late periods and developing his *particular* version of the idealistic system, i.e., in answering the questions of the table of differentiation either critically or absolutely or in working out his particular conception of the idea of the whole, Fichte never contradicts himself, never in fact abandons or negates earlier doctrines, but rather progressively expands the range of his philosophizing, the field of application of his idea of the whole — outwardly, to be sure, in response to the criticism of Schelling and others, but inwardly or systematically, in terms of that idea, the absolute freedom of the philosophizing Self.

Fichte's philosophy, in short, if not fully logically organized and developed, systematically a unity or whole, is, according to his conception of the idea of the system and in terms of the common idealistic determinations of the whole, like Goethe's philosophy, *immanently* a whole, and hereby an internally consistent, unique variant of those determinations with respect to the table of differentiation, just as Goethe's philosophy is. Thus Fichte writes in the *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), concerning the *Wissenschaftslehre* specifically, but applicable as well, as the following

detailed analysis of his thought will show, to the totality of his thought, in a passage employing the image of a circle used so often by Goethe to express his philosophy of immanence:⁵⁸

... im Verlaufe der Betrachtung (in der Wissenschaftslehre) fortwährend jeder Theil durch alle und alle durch jeden erklärt würden, sonach fortwährend alle abgehandelten Theile auch gegenwärtig erhalten werden müssen, weil sie mit jedem Schritte nicht einzeln, sondern gegenseitig durch alle hindurch und von allen heraus, erblickt würden, und keines durchaus klar wäre, so lange nicht alle es sind, und so lange nicht eben der Eine klare Blick, der das Mannigfaltige einet, und das Eine in ein Mannigfaltiges verströmt, hervorgebracht ist. Somit bliebe die Wissenschaftslehre, in der ganzen Länge und Ausdehnung, die man ihr durch den successiven Vortrag geben möchte, doch immer nur ein und ebender selbe untheilbare Blick ...

*... Diese Wissenschaft ist nicht vorwärts folgernd in einer einfachen Reihe, gleichwie in einer Linie, nach dem Gesetz der Consequenz ...; sondern sie ist allseitig und wechselseitig folgernd, immer von Einem Centralpuncte aus nach allen Puncten hin, und von allen Puncten zurück, gleichwie in einem organischen Körper.*⁵⁹

Now, generally speaking, it is the argument of this analysis that Fichte's philosophy, as well as that of Schelling and Hegel, represent the working out of the common idealistic determinations of the form and content of the system upon the thoroughly critical basis set by Kant, with Hegel's system representing their near complete absolute variant, and Fichte's and Schelling's systems standing between the poles of

⁵⁸ For example, in these passages:

“Der Geist schiesst aus dem Zentrum seine Radien nach der Peripherie; stösst er dort an, so lässt er's auf sich beruhen und treibt wieder neue Versuchslinien aus der Mitte, auf dass er, wenn ihm nicht gegeben ist, seinen Kreis zu überschreiten, er ihn doch möglichst erkennen und ausfüllen möge.” (11 818; quoted in the Dissertation: pp. 109, 201, 329);

“(Meine) Arbeiten sind Erzeugnisse eines Talents, das sich nicht stufenweise entwickelt ..., sondern gleichzeitig, aus einem gewissen Mittelpunkt sich nach allen Seiten hin versucht und in der Nähe sowohl als in der Ferne zu wirken strebt ...” (14 256; quoted, pp. 133-134, 135, 136, 200, 203, 279)

Goethe's and Fichte's conception of the idea of the whole, and thus the precise sense of these statements or of the immanence obtaining for the whole as reflected in them, differ, however. First and foremost this difference concerns the ideal logical organization and development of the system. Fichte holds, on balance, an absolute position with respect to this ideal, while recognizing its epistemological shortcomings: the logical method (“successiver(r) Vortrag,” “vorwärts folgend in einer einfachen Reihe, ... nach dem Gesetz der Consequenz”) remains the most adequate, though not perfectly adequate, vehicle for the expression of the idea of knowledge (“Centralpunkt”) following intellectual perception (“der Eine klare Blick”; see below, pp. 812-817). For Goethe, that logical ideal is no longer relevant, even in its critical form.

⁵⁹ *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801): II, pp. 11-12

Kant and Hegel, taking mixed critical and absolute positions. On the other hand, it was said earlier that, strictly speaking, when one of the questions of our table of differentiation is answered critically or absolutely, then, given the interrelation of the common determinations of the whole with each other, all of the further questions will tend to be answered critically or absolutely respectively (p. 762). But both Fichte and Schelling adopt mixed positions, now critical and now absolute ones. This can, and indeed does, reflect an internally consistent individual working out of those common determinations in their respective systems, can be ultimately compatible with Kant's idea as itself ambivalent or contradictory, but it means that, again strictly speaking, to the extent one or more questions of the table is answered critically and another or others, absolutely, then *all* of the philosophers' positions with respect to the table of differentiation will tend to reflect both critical and absolute views, i.e., that the indecisiveness or inconsistency with respect to the complete critical or absolute versions of German idealism embodied by Kant and Hegel will tend to be reflected in every point under consideration. Thus in seeking here to classify Fichte's philosophy, and later, Schelling's philosophy, as either critical or absolute with respect to the questions of the table of differentiation, it will nearly always be necessary to consider examine both critical and absolute moments concerning the points under question, and then judge the relative preponderance of the one over the other, or simply conclude that both elements are present. The resulting classification can be defended, can be judged by others to have captured the effective preponderance of one moment relative to the other, and the differentiation as a whole can be deemed helpful as schema for an overview of the development of German idealism and of Goethe's place in that movement. But as any schema does, it entails the risk of falsifying the actual multiplicity of the individual matters represented therein.

Looking then now at Fichte's system with respect to the table of differentiation, it can be established, most generally speaking, that on the one hand, the idea of the system (I: 11, p. 678) is held realizable and in fact realized in the whole, yet in such a way that it *remains* an only approachable, ultimately unrealizable ideal, the striving to do so perennial (I: 16, p. 687; II: 1, p. 752 (abs/crit), 10, p. 754 (abs/crit)); or, in other

words, that the idea is realizable and realized at each phase or moment of its expression, or in each part or member of the whole, but only in so far as the totality of these phases or members is infinitely expandable, in the understanding's sense of an infinite progression, or only in so far as it remains also an ideal (I: 25, pp. 704-707; II: 15, p. 755 (crit)); or again, that the idea, the principle of the whole, is realizable and realized, yet only immanently, in an infinitely extendable material not itself derived according to the necessity of the whole, or according to its idea — and in particular then, in such a way that the logical organization and development of the whole tends to be concerned with its more particular parts or members, the immediately given matter or material under consideration, not its more general parts or members, or the more general structure and development of the whole (I: 7, pp. 668-670; II: 5, p. 753 (abs/crit)). On the other hand, the world of ideas, the proper content of the system (I: 29, p. 716), though apparently enjoying a greater degree of concreteness than in Kant's philosophy, is not in fact ultimately related to the real or empirical world; or the two are related, the dualism between them of Kant's philosophy in a sense overcome, but only in terms of the subjective knowing experience of the onlooking individual, only as logical relation, not in terms of an objective ontological process known as such, and known in particular as culminating in the knowledge of the system, hence not as real, concrete, objective — the ideal world and each of its member ideas and worlds remaining therefore, as they are in Kant's system, abstract, ultimately uncomprehended or incomprehensible matter of faith, conviction or immediate certainty (II: 2, pp. 752-753 (crit); 18-19, p. 755 (crit)).

These two points together constitute in its most general formulation Fichte's "subjective idealism," and the further analysis of this thought with respect to the common idealistic determinations of the system will represent a progressive elucidation of the sense of that idealism. That is to say, it will entail, on the one hand, a demonstration of how Fichte's partially absolute determination of the form or method of the system and his generally critical determination of its proper content are reconciled in his individual, internally consistent working out of those common determinations, and simultaneously, on the other hand, a search for that point in his system or his

working out of the common determinations of German idealism in terms of which his apparent inconsistency with respect to either the complete critical or absolute variants of those determinations can be made intelligible.

Thus, with regard first to the formal or methodological determinations of the whole (I: 1-28, pp. 656-713), each part or member, each phase or period of the totality or multiplicity of Fichte's thought serves to actualize the whole, helps to determine its range or extension, and is known only in relation to the whole, as justified by or finding its end purpose realized in the whole (I: 1, pp. 656-657). The whole is a unified multiplicity of distinct, differing parts or members, each with its necessary relation to the whole's other parts or members (I: 2, pp. 658-659). Each part or member is moreover conceived as *simultaneously* conditioned and unconditioned (I: 3, pp. 660-662), abstract, accidental or outwardly determined and concrete, necessary and inwardly determined (I: 4, pp. 663-664), limited and unlimited (I: 5, pp. 665-666), finite and infinite (I: 6, p. 667). The whole is logically organized and developed, from more particular parts or members to more general ones, and for the most part as revealing a dialectically triadic nature, or as following from the three fundamental principles (Grundsätze)⁶⁰ of the activity of the Self (Ich) or reason (Self, Not-Self, synthesis of Self and Not-Self), thereby as reflecting self-consciousness (I: 24; pp. 702-703), each part or moment of the whole that is unified within, according to the necessity of the whole, or as following from those three fundamental principles, entailing a synthesis of Self and Not-Self or as reflecting self-consciousness, constituting with one other part or member first a duality, then, in their unity or synthesis, a triad (I: 7-8, pp. 668-670, 672; 1-2, pp. 656-659) — the triadic logical form being explicitly set forth by Fichte as “absolute Form ... aller objektiv faktischen Erkenntnis.”⁶¹ And finally, the resulting whole or system of knowledge has for Fichte life, each part or phase of the whole contributing to and evidencing the life of the whole (I: 9, pp. 673-676).

But, just as was the case for Kant (p. 778), the concrete particularity or differing nature of the parts or members of Fichte's system, both as pertaining to the real or

⁶⁰ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794): I, pp. 91-123

⁶¹ *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie* (1812): IX, p. 368

empirical world, the Not-Self, and to the ideal world of the Self or reason, does not derive from the whole's necessity, its logical development, but is immediately given — either as fact of experience of the real world, or postulated by reason as article of faith, conviction, or immediate certainty (I: 18, p. 690; 22, pp. 698-699; II: 13, p. 754 (crit)). Or the necessity that the Self, as mere identity, must have a Not-Self to exercise its activity upon, or the category of negation entailed by these two principles is not logically developed, but is immediately given; i.e., the difference in the system entailed by the Not-Self, simply postulated, following the only postulated identity of the Self. The logic of the whole, its necessity according to the idea, is then “applied” a posteriori in reconciling the immediately given moments of Not-Self and Self with each other, and only in this sense mediating between them (I: 7, pp. 668-670; II: 5, p. 753 (abs/crit)). Or in other words, though the necessity of the real world or Not-Self is logically comprehended as synthesis of Self and Not-Self, this derivation is purely *formal*, does not apply to the specific *content* of the real world or Not-Self, to all particular determinations of the Not-Self in the system — and hence to all determinations of the ideal world arising though the Self's activity as concretely related to the real world. For the Self or reason is not only unconditioned or unlimited, etc., but conditioned and limited — i.e., depends in Fichte's view on the real world or Not-Self for the material (Stoff, Materie) of its activity.

This means, first of all, that while each part or moment of the whole comes to have its determinate place within the whole, the whole itself has no determinate range or extension, being, as was said, expandable indefinitely; or experience of the real world or Not-Self is never comprehended in its entirety, the ideal world of reason or the Self consequently also, and the idea of the whole or system is thus only perennially approachable. Moreover, given the plurality of immediately given starting points, or the fact that these are not logically developed according to the idea of the whole, real and ideal worlds only formally comprehended in their relation to each other, the whole itself, as well as the more general relationship of its parts or members, reveals — and must reveal — a partial lack of unity. More specifically, the unity or synthesis attained at any given moment of the whole's development, from the

third of Fichte's fundamental principles (Grundsätze) on and throughout the system, is never complete (II: 3, p. 753 (abs/crit)).

For already in his discussion of the third fundamental principle, the synthesis or unity of Self and Not-Self,⁶² Fichte's analysis betrays a fundamental dualism or separation of ideal and real, Self and Not-Self, that manifests itself throughout his system: the purported synthesis or unity of Self and Not-Self in fact entails only their logical relation by way of negation, or the Self and Not-Self remain immune from, or negatively opposed to, each other, related only formally. Thus the third principle or synthesis is further analyzed as in fact consisting of two principles, two kinds or unity or synthesis: 1) the Self as determined (bestimmt) or passive (leidend), the Not-Self as determinant (bestimmend) or active (tätig) — i.e., theoretical reason as confronted with immediately given experience of the real world; 2) the Self as determinant, active, the Not-Self as determined, passive — i.e., practical reason overcoming or negating the material (Stoff, Materie) of the real world or Not-Self. *In so far as* the Self is determinant, active, it is not determined or passive; similarly for the Not-Self. That is to say, the Self and Not-Self, or ideal and real worlds, can never be concretely united. It follows then, in the further development or working out of the system, given the fact that that development depends on further immediately given real or ideal data, or that the logical development of the system proceeds a posteriori, not in the sense that a given synthesis becomes new starting point (thesis) for the whole's development, that this partial lack of unity becomes more and more apparent, i.e., that the whole's more general parts or members, its general form or structure, the relations, for example, of Fichte's several works to each other, appear predominantly ununified (II: 3, p. 753 (abs/crit)).

Thus secondly: while each member of the whole is the synthesis or unity of two other members — one real, the other ideal, that is to say, one given as Not-Self, the other postulated by reason or the Self, one conditioned, the other unconditioned, one necessary, the other accidental, one outwardly determined, the other inwardly determined, and so forth, and in this sense both simultaneously — their synthesis or unity

⁶² *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794): I, pp. 105-123

consists in Fichte only of the momentary logical negation of the real term as antithesis in accord with the ideal term as thesis, i.e., is only a restatement of the thesis, a mere identity, not a new third term in which the real or empirical term any longer bears on, is maintained as truly unified with, concretely related to, the ideal term. Moreover, the resulting synthesis or unity, asserted as simultaneously real and ideal, conditioned and unconditioned, accidental and necessary, and so forth, but as in fact only ideal, unconditioned, necessary, etc., or only simultaneously both real and ideal in the memory of that momentary logical negation, does not become then itself real, conditioned, accidental relative to other members of the whole in its further logical development. In consequence, the system or whole itself then appears as either conditioned or unconditioned, accidental or necessary, outwardly or inwardly determined — depending on whether, in the former cases, one regards the parts or members of the whole as in fact immediately given, either with respect to the real world or the ideal world, or whether, in the latter cases, one regards the mere logical relationship nevertheless obtaining between them (II: 4, p. 753 (abs/crit)).

This, too, is prefigured in Fichte's treatment of the system's fundamental principles. For while the Self, the Not-Self and their synthesis are all construed as both unconditioned and conditioned, unlimited and limited, etc., the Self is conditioned or limited with respect to the Not-Self only once again as depending upon it for the immediately given material (*Stoff, Materie*) of its activity; the Not-Self is thereby unconditioned and unlimited only as providing this material generally, or only in terms of its logically formal relationship with the Self; and their synthesis or unity entails *either* the Self as unconditioned, unlimited, the Not-Self as conditioned, limited (practical reason), *or vice versa* — but not the Self and Not-Self as both simultaneously unconditioned and conditioned, unlimited and limited, etc., or simultaneity only in a logical sense.

Or thirdly, while *each* particular part or member of the whole is logically developed, from its more particular members to its more general ones, and in particular in such a way that the whole generally evidences a triadic nature, owing to the immediately given multiple infinitely expandable starting points deriving from experience

of the real world or Not-Self, as well reasoned faith or conviction, or to the fact that their difference or concrete particular nature does not derive out of the necessity of the whole, the fact that each part or member of the whole is not conceived as simultaneously conditioned, accidental, outwardly determined and unconditioned, necessary, inwardly determined, etc., relative to *all* the other parts or members of the whole — the totality of parts or members is not organized and developed as *each* logically related to, or unified with, *all* the others according to the idea of the whole, and the system, while *moving* from more particular syntheses to more general syntheses, does not in fact consistently *attain* those most general syntheses, or does so only sporadically, and then only implicitly or immanently, apparently as only accidental result of a thoroughgoing inductive analysis, not as completely self-conscious deductive analysis of determinations under the idea of the whole — and the whole is in this respect is not completely logically organized and developed. This is particularly observable with respect to the whole's most general structural parts or members, the formal relationship of Fichte's particular works and early and later periods to each other, or the most general content of his thought as reflected (or not reflected) in its structural organization.⁶³ But so also in the few works of Fichte evidencing an over-all dialectical structure or organization, that structure appears arbitrary, detached from the triadic structure and development of the particular matters he is dealing with, not emerging out of the necessity of the whole, or not representing a completely thorough logical organization and development.⁶⁴ So too the various instances of fivefoldedness in Fichte's later period (the five main periods in history, the five basic elements of consciousness in their relation to the asserted essential fivefold structure or development of the ideal world),⁶⁵ — which, from the point of view of the supplementary

⁶³ Fichte's system tends therefore in this respect to be the opposite of Kant's system. Whereas in the latter, the whole has a clear overall structure, but is not for the most part developed logically according to the idealistic ideal (i.e., dialectically), Fichte's system does reveal a preponderant dialectical development, but only rarely a triadic organization or structure.

⁶⁴ These works are: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), *Grundlage des Naturrechts* (1796), *System der Sittenlehre* (1798), *Wissenschaftslehre* (1812), and *System der Rechtslehre* (1812); see I: 8, p. 75.

⁶⁵ *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806): V, pp. 456-460, 463-464, 507-512

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804): VII, pp. 8-12

Reden an die deutsche Nation (1808): VII, pp. 297-298, 330-331, 370-372

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie (1812): IX, p. 209

Wissenschaftslehre (1813): X, pp. 47-48

question 33 (p. 770), can be thought to reflect Fichte's desire to embrace the real multiplicity of the empirical world, despite the whole's intended triadic nature (the second and fourth of the five moments representing "transition" (Übergang) between the whole's triadic moments),⁶⁶ nevertheless reflects as well both the givenness of Fichte's real and empirical determinations, and lack of consistency with respect to the logical ideal he himself elsewhere espouses (II: 5, p. 753 (abs/crit)).

Finally, therefore, while the whole is asserted to have life, this life is quite consequently further held by Fichte to be but an image (Bild, Gleichnis), not only of the life of the real or empirical world, and in his later period, of the life of true or ideal reality, but in particular, the subjective experience of the knowing Self creating it. On the other hand, since the life of all these culminate for Fichte in the life of the whole or system, or since the whole is not merely negatively useful (nützlich) in the expansion of the knowledge of the understanding as it is for Kant (pp. 784-785), but the realized end of the real or empirical world, the ideal world and human nature (I: 25, pp. 704-707; 32, p. 725), Fichte's system can nevertheless be held to have life in a determinable, albeit derivative and ultimately subjective, sense (II: 6, p. 753 (abs/crit)).

On the other hand, however, Fichte's system, unlike Kant's system (p. 782), both with respect to its form and its content, is founded upon one principle (I: 10, p. 677; II: 7, p. 754 (abs)), the idea of the system posited by reason (I: 11-12, p. 679-680) — even when the logical organization and development of the system according to this principle proceeds in a posteriori fashion and is never complete or thoroughgoing. Or, in other words, human reason or the Self is hereby unlimited, truly free (II: 8-9, p. 754 (abs)) — despite the fact that, even when enjoying pure self consciousness (I: 24, pp. 702-703) it is permanently confronted with extraneous material of the real or empirical world, or Not-Self (Nicht-Ich). For the unlimited freedom of the Self manifests itself precisely in its ability to comprehend all of the material of the real world in accordance with the idea of the whole, or to transform what is initially immediately given or uncomprehended, unconscious, apparently incomprehensible, into a mediat-

Wissenschaftslehre (1804): X, pp. 312-314

Wissenschaftslehre (1812): X, pp. 356, 367-368, 387, 391-395, 403, 427, 433-435, 476, 490-491

⁶⁶ See, for example, *Wissenschaftslehre* (1812): X, pp. 356 ff., 455-461, 481-486.

ed, logically organized and developed part or member of the whole, or now fully comprehended or conscious (I: 17-18, pp. 687-690). Fichte's pure self-consciousness has therefore a far greater systematic significance, according to the absolute conception of the idea of the system, than it has in Kant's system (pp. 790-791). For Fichte's self-consciousness is no longer abstracted from the material of sensation and all non-cognitive aspects of the inner life, no longer an exclusively logical entity in opposition to the wholeness of the inner life (p. 791), but a logical entity embracing or reflecting the totality of the inner life, the material of sensation as well as the categories of the understanding, ideas of reason, etc., within its synthetic or dialectical form. On the other hand, however, this relation is *only* a logical relation, Fichte's self-consciousness, as it is with Kant, only a logical entity (albeit one enjoying greater freedom to realize the idea of the system).

It is true that whereas the categories of the understanding (I: 23, pp. 700-701) are developed as a unified whole in Fichte's system, on the other hand, as is the case with Kant (p. 786), the category of infinitude remains throughout that of the understanding's infinite progression, the category of necessity signifies for the most part the mechanistic, causal necessity of the understanding (in opposition to freedom), or in certain cases, the ideal — but, as we shall see, abstract — determination of a given part or member (now in opposition to accident), and the further categories of reason, freedom, life and even wholeness are not themselves developed (II: 14, p. 754-755 (abs/crit); 15, p. 755 (crit)). Nor for that matter are reason, self-consciousness, intellectual perception, i.e., self-consciousness acting in accord with the idea in concrete cases (I: 28, p. 713), or the idea or the triadic form of Fichte's three fundamental principles (Grundsätze) themselves, logically deduced or developed in the system. They remain, as all moments in the system pertaining to the ideal world, themselves immediately given. But Fichte's reason or Self nevertheless acts in accord with the idea or in accord with reason's categories in developing each part or member of the whole generally, and the categories of the understanding in particular, even when it has not comprehended reason's categories or the idea of the whole; strives to be free, or is free, even when it has not comprehended the category of freedom; enjoys intel-

lectual perception, as defined by German idealism, even when it has not comprehended this act, and the prevailing category of the understanding's infinite progression attests to nothing other than the priority Fichte attaches to the intellectual freedom of the Self in its confrontation with all possible immediately given real and ideal material (II: 7-9, p. 754 (abs); 13, pp. 754 (crit); 17, p. 755 (abs/crit)).

It is true also that the Self remains always confronted by the Not-Self of the real or empirical world, there remaining always uncomprehended or apparently incomprehensible matter that has *not yet* been comprehended, logically organized and developed, in the system (II: 13, p. 754 (crit)), the striving to realize the idea, with respect to the absolute totality of human experience, unending or perennial (II: 10, p. 754 (abs/crit); cf. p. 810). But this again is itself concomitant for Fichte with the Self's absolute freedom. For were the idea of the system in fact totally realized in the whole with respect to human experience, not only in each of the whole's parts or with respect to aspects of that experience, but in the whole's determinate range or extension as embracing the totality of human experience, then for Fichte reason or the Self could no longer be free, unlimited (II: 8-9, p. 754 (abs); 10, p. 754 (abs/crit)).

It is just this belief, in turn, that is reflected in Fichte's thought by the primacy he attaches to practical reason over theoretical reason, or of activity (*Tun*) over knowledge (I: 19, pp. 691-692). For by "practical" reason or activity Fichte means reason or the Self enjoying its absolute freedom, the unconditioned, unlimited, unending striving of the intellect in accord with the idea, in terms of the given conditioned, limited material of the real world or Not-Self; by theoretical reason or knowledge, the result of this activity as attained at any given moment. On the other hand, however, since throughout his treatment of the traditional practical spheres of reason, morality, politics, aesthetics, history, and so forth, the activity of reason or the Self Fichte is referring to is conscious intellectual activity, the striving for knowledge, since he construes the rationality of these spheres, in other words, as solely intellectual and approaching or ideally culminating in conscious knowledge, or since he has thus really unified in his fashion practical and theoretical reason as pertaining solely to the material of the real world; and since further, as will be seen in the following,

Fichte's world of ideas lacks the postulated ultimate incomprehensibility to human understanding and knowledge insured in Kant's system by its thoroughgoing dualistic separation from the real or empirical world, it can just as well be asserted that there is in fact a primacy in Fichte's system of knowledge over activity, or of theoretical reason (in Kant's sense) over practical reason — all the more so, since in his earlier period the ideal world tends to be taken solely as world of knowledge, and since in the later period, the activity of the Self, as reaching its end in true knowledge of the divine being or reality, is held to follow or derive from that divine principle (II: 11, p. 754 (abs/crit)).

In any case, at any given point in the system, the understanding's knowledge or experience is deemed comprehended by Fichte, though itself initially given as immediate fact, and the totality of possible experience — if never in actuality, if always with an uncomprehended or apparently incomprehensible remainder, then at least ideally, according to the principle of the Self's activity — is held as at least potentially comprehensible by Fichte. Though Fichte then denies that the system in its comprehension of the knowledge of the understanding leads to new knowledge, he again does not assert, as Kant does, that the system in this respect is only useful (*nützlich*) to the understanding in suggesting possibilities for the expansion of its knowledge (p. 784). The system remains the end purpose of the activity of the intellect generally (I: 15, pp. 685-686), and the understanding and its knowledge are considered in this sense controlled or justified, and even deduced in their necessity, by reason (I: 13, pp. 681-683) — all views again in harmony with Fichte's espousal of reason's or the Self's absolute freedom (II: 12, p. 754 (abs/crit); 16, p. 755 (abs/crit)).

It is finally also true that the complete freedom of Fichte's reason or the Self nevertheless appears to be contradicted in his later period, from *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801) on, by the asserted restriction or limitation of the Self relative to the divine reason or being (I: 29, p. 716), the Self being even held to sacrifice or destroy (*vernichten*) its freedom in finally achieving unity with that divine principle in the *Wissenschaftslehre* of 1804. But in fact, as observed earlier, the concretization of the ideal divine principle or being in his later works, as progressively developed in

Fichte's specifically moral, ethical, historical and religious writings, in fact serves only to find an objective, concrete ideal correspondence to the Self's freedom, not its real restriction or limitation, and the limitation or destruction of the Self propounded by Fichte relative to the moral, ethical, historical and religious spheres, as well as the divine principle as specified in them, is but an instance of the passing mere logical negation relative to the sphere of reality or Not-Self observed to obtain throughout Fichte's system, and in fact concomitant with the Self's freedom. For the *Anweisung zum seligen Leben* of 1808 concludes that highest stage of human experience is reached when, following the momentary sacrifice or destruction of the Self's freedom towards union with the divine principle, knowledge is then added to faith, and the free activity of the Self according to the principle or idea of reason throughout all its striving is known to derive from that divine principle.⁶⁷

Intellectual perception is again consequently held possible by Fichte, as indeed enjoyed by reason or the Self in bringing forth each part or moment of the system, and moreover, is not conceived as effectively limited with regard to a divine intellectual perception (though occasionally again "limited," i.e., logically negated, in passing to a higher stage of knowledge). For the divine principle, though considered as underlying the world of ideas generally, the sphere of human activity and existence and ultimately the whole or system of knowledge, does not know or have an intellectual perception of itself in Fichte's thought. Or though the Self knows itself as unified with the divine principle in Fichte's later philosophy, it does not know that principle as simultaneously knowing itself in that knowledge — a doctrine that once again reflects the absolute freedom enjoyed by the Self, even when that freedom is conceived as restricted or limited in its widest possible metaphysical framework — albeit then an ultimately mixed absolute and critical standpoint with respect to intellectual perception (I: 28, p. 713; 34, pp. 728-729; II: 17, p. 755 (abs/crit)).

Summarizing the preceding analysis of Fichte's determination of the form and method of the system with respect to the table of differentiation, it can be said that he generally adapts positions that are both absolute and critical, or that he remains

⁶⁷ *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806): V, pp. 518, 526, 539-544

for the most part undecided, suspended (*schwebend*) between the complete absolute or complete critical variants of German idealism concerning these determinations of the system (just as his imagination (*Einbildungskraft*) remains suspended between real and ideal worlds (p. 827)). Only with regard to the unlimited freedom of reason or the Self and the fact that his system is indeed founded upon one principle does he adapt wholly absolute standpoints.

With regard to the *content* of the whole, on the other hand, Fichte assumes wholly critical positions, i.e., the world of ideas remains abstract, unrelated systematically to the real or empirical world (II: 2, pp. 752-753 (crit)). That is to say, Fichte does not significantly pass beyond Kant in his treatment of the world of ideas, or does so, but not systematically — the greater concretization of the world of ideas that Fichte's system in fact achieves over and against Kant representing only elaboration of the system's real and ideal immediately given data or postulates, first in opposition to each other, and then as "related," but only in the abstract logical negation of the former by the latter, not in the form of a true systematic development of the ideal world according to its idea, as itself entailing or determining in turn the nature of the relation between ideal and real worlds, and as furthermore in harmony with, or corresponding to, the idea of the system.

Thus concerning now Fichte's development of the world of ideas, the proper content of the system (I: 29 p. 716), this ideal world generally, but in particular as reflected in the sphere of human nature, existence and activity, remains abstract in Fichte's thought, not effectively related to the real or empirical world generally and real or empirical human nature, existence and activity in particular (II: 2, pp. 752-753; 21, 756 (crit)). That is to say, as can now be further specified in light of Fichte's determination of the form or method of the whole, all of its member ideas and worlds, and in particular the ideas pertaining to human nature, existence and activity, remain "mere" ideas, matters of the immediate certainty of reason, faith or conviction — the assertion that man as rational being is the end of nature and the sphere of living things being itself a mere postulate (I: 18, p. 690; 32, p. 725; II: 13, p. 754 (crit)). For again, in his early period, the ideal world is for the most part simply the

one real world of experience or the understanding, as approximately comprehended in the system and therein now wholly gnoseologically immanent, and as without even entailing as it does furthermore any new knowledge of that world (p. 820). As there is there no ontological difference between the two worlds, there is consequently no concrete relation, either. In his late period, the ideal world is predominantly the ideal being or reality of the divine principle. But this moment in the system, itself a matter of immediate certainty or faith, is wholly ontologically — and therefore wholly gnoseologically — transcendent, conceived as thoroughly separated from the real or empirical world, and thereby incomprehensible, or comprehended only as incomprehensible in relation to the free activity of the Self, etc. (II: 13, p. 754 (crit)). It is true, as mentioned earlier, that in his moral writings, already in *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), and then in his political, historical and religious works, Fichte as it were attempts to bridge the gap (Kluft) between the intellectual activity of the Self in completing its system and the ideal reality as divine principle or being, or in other words, to make the ideal world concrete in the sphere of human nature, existence and activity, and indeed claims that the divine being is manifested and knowable only in this sphere, as true higher or ideal world in opposition to the real or empirical world. The totality of all moral acts and individuals constitute the moral world (at first, in *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, as equated with the divine being), this world, through the mediation of the state and a plurality of states, becomes progressively more concrete in history, i.e., the individual moral life is educated or developed and the world of moral individuals progressively embraces all of mankind, finally overcomes the real world, the end of history and the complete development of morality are achieved when the moral world becomes identical with one actually existing state, thereby fulfilling the promise or hope constituting the essential content of all religions, but most adequately expressed by the Christian religion — a process conceived throughout by Fichte as proceeding in accord with the universal divine principle. Moreover, as can now be further indicated, Fichte does attempt in his later period to show this historical process as a function of an ontological progression or development in the

divine principle itself (I: 29, p. 716). But the ideas of morality, the state, history and religion, as well as the divine principle as manifested in these spheres and as itself undergoing development parallel to the development of history, are all immediately given postulates of reason, and none are shown to be realized or realizable, the approach to their realization being a matter of faith or conviction (II: 20, p. 755 (crit)). Or the same freedom of reason or the Self that is maintained by Fichte in pursuit of the idea of the system, at the expense of the possible completion of the system (p. 819), is reflected in the practical Self's unending activity and absolute freedom in relation to an only postulated ideal world — which, if in fact ever concrete, shown to be realized or even approached relative to the real or empirical world, would tend for Fichte to negate the possibility of that practical activity. Moreover, none of the corresponding member worlds of the world of ideas are comprehended as themselves concrete wholes in relation to the real world — the difference, concrete real or empirical nature of their respective members arising itself as immediate datum of experience, not deduced or developed according to the ideas of these worlds, and in any case then canceled, logically negated, in Fichte's further development of those worlds, and the difference between the member ideas of the world of ideas, particularly with respect to the sphere of human existence and activity, being itself abstract, or their relation amorphous or indistinct — each member world tending to be defined in terms of other member worlds, not in accord with its idea, or the universal idea as specifying itself in these and only these member worlds (II: 23, p. 760 (crit)). The ideal world as a whole and in particular, as bearing on human nature and activity, is consequently not deduced or developed in Fichte's system as a determinate multiplicity of member ideas and worlds founded upon the divine universal principle as idea of that whole (II: 18, p. 755 (crit)), or there is not shown to obtain an ontological structure and development of the world of ideas paralleling the in any case only partially dialectical logical organization of the system, such development as there is (in morality, history, and so forth) being again merely immediately given article of faith (II: 19, p. 755 (crit)). Thus it follows further that the world of ideas, though held to have life by Fichte, is not known in the system as having life in any concretely deter-

minable sense (II: 22, p. 756 (crit)) — not only, but most significantly, with respect to the asserted life of a wholly transcendent divine being that is “unwandelbar,” “ewig,” etc., but of this being as assertedly manifested in the spheres of morality, politics, history, religion and philosophy. Fichte’s world of ideas, in short, is wholly subjective, not developed in itself according to or in terms of the universal idea or divine principle, and then, according to that principle, in its relation to the real or empirical world.

More particularly, the sphere of nature generally is entirely without positive ideal significance in Fichte’s system (I: 30, pp. 721-722), and his treatment of it, wholly inadequate from the perspective of absolute idealism. Though grasped as an organic whole already in the *Sittenlehre* of 1798,⁶⁸ nature is not comprehended, deduced or developed as unified multiplicity of differing parts or members in terms of its idea — its wholeness and life remaining therefore abstract (II: 22, p. 756 (crit); 23, p. 760 (crit)). Fichte only *asserts* nature to be an organic whole, and does so only occasionally, and in works dealing with the human sphere (for example, in the *Sittenlehre*, where the organic wholeness of nature is “deduced” as condition of man’s moral activity). There is no work by Fichte where he treats the sphere of nature in and of itself, systematically develops it according to *its* idea, shows nature, even schematically as in Kant, to enjoy an ontological structure and development. Nor does he — or can he — in particular show the sphere of living things as emerging out of that of nature generally, as realization of its end purpose, this remaining a mere assertion in Fichte. The same approach, moreover, then characterizes his consideration of the sphere of living things (I: 31, pp. 723-724). The organic world is not developed in and of itself according to its idea, there is no deduction of higher and lower classes of life in terms of that principle, the differences of the sphere of living things are not comprehended systematically, and Fichte’s view that man as rational being is the realized end or summit of the organic world, and thus of nature generally (I: 32, p. 725), is also consequently a mere assertion.

⁶⁸ *System der Sittenlehre* (1798): IV, pp. 109-117

The spheres of nature generally and of living things in particular remain throughout Fichte's system mere real or empirical conditions, "material," of man's ideal nature, existence and activity, the exercise of his rational freedom — comprehended as they are not in themselves or ontologically, but as first known in the knowledge of the understanding and then negated, logically, in accord with those ideal determinations of human life. But conversely, therefore, the sense in which man as rational being is the summit or end of nature generally and the sphere of living things in particular, and with it, the further development of human nature, existence and activity, all remain abstract in Fichte's thought. Or Fichte's failure to develop nature and life according to their ideas and in relation to the universal idea underlying the whole of the world of ideas manifests or revenges itself systematically in the fact that he must conceive the ideas pertaining to human nature and existence as perennially sundered from real or empirical human nature and existence, or related, but only as the logical negation of the latter (II: 21, p. 756 (crit)).

Thus in Fichte's treatment of the soul (I: 33, pp. 726-727), reason, the Self (Ich) or self-consciousness, intellectual perception, as well as the idea of the soul itself, all appear as immediately given, not developed or deduced in terms of the world of ideas generally, and the spheres of nature and living things in particular. Fichte then goes on, as has been seen, to develop or deduce upon this given basis the faculties of the soul, the categories of the understanding, the matter of sensation, and additionally, the "lower" faculties of the soul, feelings, passions, etc. — as well as the fact of divergent individuality — as unified multiplicity of differing parts or members. Moreover, the soul is considered to undergo a development (*Bildung*) in accordance with its idea, and in relation to the spheres of morality, the state and history (I: 40, pp. 744-745). But the entire real or empirical nature of the soul, or the soul as conditioned, limited, accidental, etc., is itself empirically given, in experience, and Fichte's deduction consists simply in showing all aspects of man's real or empirical nature to be "conditions" of the free functioning of reason, the intellectual activity of the Self and intellectual perception, i.e., of man's unconditioned, unlimited or necessary ideal nature. That is to say, the real and ideal worlds are not really shown as united in the

idea of the soul, the real or empirical aspects of the soul not preserved in determining the functioning of reason, the activity of the Self, the nature of intellectual perception, and Fichte's development of the multiple aspects of the soul and of human individuality consists simply of the effective cancellation or negation of the former by the latter. In his *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* of 1795 Fichte as it were attempts to mediate the apparent givenness of both the ideal and real or empirical aspects of the soul and these then in their relation to each other, and thus to arrive at an ideally conceived structure and development of the soul, by showing them as deriving from the operation of the imagination (*Einbildungskraft*), as only appearing to be, or only unconsciously, given and separated from each other as a result of that faculty's functioning. But the imagination here is itself immediately given, not derived from the idea of the soul, and the reconciliation in fact achieved does not differ substantively from that obtained by employing reason or the free activity of the Self as his starting point. The real or empirical nature of the soul is not effectively grasped throughout in relation to its ideal nature, the two not really united, the asserted wholeness of the soul not made concrete, is only logical, and the postulated development of the soul is not made concrete, neither with respect to the idea of the soul itself, nor with respect to the sphere of nature and of life generally, nor, as we shall see, with respect to the spheres of morality and history — with the result that the world of ideas, from the vantage point of the human soul, remains abstract (II: 23-25; pp. 760 (crit)).

To be sure, however, pure perception (I: 22, p. 698) and self-consciousness (I: 24, pp. 702-703) do not entail the lack of wholeness of the inner life, the primacy of the understanding over reason that they do in Kant's philosophy (p. 790). The former, though initially given, is "derived" or "deduced" in Fichte's development of the soul, and the latter, though also given and never even retrospectively deduced (as ideal aspect of the inner life), according to the idea of the soul, is considered in its functioning to entail the wholeness of the inner life. But like Kant, both faculties are "pure" in involving abstraction from the particular content of particular sensations of the real or empirical world — pure perception as being logically derived from the

free activity of the Self, self-consciousness, as entailing activity of the Self throughout Fichte's system as mere logical negation of, or only abstract relation to, the real or empirical world generally, and the real or empirical nature of the knowing Self in particular, and thereby the abstract form of wholeness, both with respect to the system of knowledge and the world of ideas, as mere identity of multiply given particulars.

In Fichte's treatment of the moral sphere (I: 35, pp. 731-732), on the one side the multiplicity of the soul's faculties, its ideally "higher," its unconditioned, unlimited or necessary cognitive nature and its real "lower," conditioned, limited or accidental sensual nature, or in other words, the wholeness of the soul, does not fall away from consideration, as it does in Kant (p. 793), or practical reason, i.e., the one human reason in its practical freedom, posits the unconditioned moral idea or law in a manner embracing or comprehending this multiplicity — so that the moral life appears, at least, to be developed or deduced in accord with the idea of the soul and to reflect realization, practically, of its end purpose. On the other side, moreover, the moral idea is developed in terms of a plurality of moral Selves; the individual moral Self cannot act morally, cannot be free, except in terms of the moral order or world, the community (*Gemeinde*, *Gemeinschaft*) of moral Selves. This moral community embraces the individual limited or conditioned particularity of its members, educates them through wise teachers (*Gelehrter*) to their distinctive moral tasks; preserves and provides in the education of its members a world of concrete instances of moral actions performed by concrete illustrious moral individuals, the "heroes" or "nobility" (*Adel*) of morality, whose actions then appear to be both unconditioned, unlimited, necessary (as reflecting the moral idea) and conditioned, limited, accidental (as performed by particular individuals); and transforms the real, limited or conditioned social, political and historical circumstances of its members into concrete moral duties or tasks to be performed, as material or content of the moral law — i.e., the moral community or world appears to reflect, not only concretization of the development of the individual Self, but qualitative differentiation within the moral sphere (II: 26, p. 760), and the concrete fusion or real and empirical worlds in terms of the developed

content of the moral idea and the individual existence and actions of its members (II: 27, p. 760). The moral sphere, in short, appears in Fichte to constitute a concrete whole, a unified multiplicity of its members, and to represent the world of ideas as itself concretely a whole, on the one hand with respect to the idea of the soul, and on the other, with respect to the ideas of the state and history — and thereby concretely related to the real or empirical world.

But in fact the real, conditioned or limited multiplicity of the soul is a whole for Fichte only relative to moral reason as overcoming or negating that multiplicity, as extraneous given material, i.e., is not preserved or maintained in the moral act. The same is true for the distinctive individuality of the members of the moral world: their individuality is necessary, argues Fichte, since individual variance is given in human nature, and moral action must be performed by actually existing human beings; but only in this sense is individuality necessary to the moral act, and must be overcome. Or with regard to the real social, political and historical conditions of the moral act: human life evidences these conditions, is inconceivable apart from them, any existence or act must therefore reflect them, and morality “reflects” them by simply negating them. Similarly with respect to the apparent concrete content of the moral imperative and action: morality can only manifest itself in concrete actions, each concrete action has a concrete content, so the moral act must have a concrete content; but in fact the moral act is only moral *despite* its concrete content, or despite its real or empirical nature. And concerning moral development: no individuals act morally in their given real or empirical existence, but all can act morally and some at least approach fulfillment of the moral ideal; therefore there must be development and education, moral teachers and known instances of moral actions inspiring others to act morally, thereby canceling the initially immoral or amoral immediate state of their existence. The moral world, in short, is only logically related to the real or empirical world, as its negation. For the concrete multiplicity that should obtain for the moral world in its unification with the real world in fact obtains only in the real world, the moral idea, and with it the moral world, in fact signifies only the abstract identity of its members — just as is the case for Kant (pp. 793-795). To make the

moral idea and the moral world concrete, Fichte is forced to try to determine it more and more outside of the moral sphere, in relation to other ideas and worlds of the world of ideas. Thus he attempts to formulate the *content* of the moral law as the eventual unification in history of all of mankind in a single moral community, an absolute state (cf. pp. 831-832), founded upon “das grosse allgemeine Ich”⁶⁹ — i.e., finds a content that is not only outside of the moral sphere or undeveloped in terms of the moral idea, but is an only postulated future condition that in fact still entails only the abstract identity of its members, each moral individual furthering this end purpose of history only through the negation, the sacrifice or destruction (*Vernichtung*), of his real or empirical individual nature.

All of this, in turn, is completely consistent with the fact that the moral idea, as all ideas of the world of ideas for Fichte, is not held realizable, but only perennially approachable, and not knowable even as approached in concrete instances. Hence while Fichte’s notions of the community of moral Selves, the education and stimulation enjoyed by the individual members of that community, the teachers and “heroes” of morality, as well as their exemplary actions, along with the supposed concrete material of moral duties deriving from the real or empirical conditions of existence, represent *his* approach (*Annäherung*) to a determination of the moral world as a whole, a unified multiplicity concrete in its relation to the real or empirical world, and thus of the moral idea as concrete, or in other words, towards absolute determination of the moral world and moral idea, and thus the attempt to pass beyond Kant, these doctrines are all themselves given postulates of reason or articles of faith, and the moral world is not in fact developed as a concrete whole in Fichte’s thought, conceived according to its idea in relation to the real world (II: 23, p. 760 (crit)); his moral idea is ultimately abstract (II: 24, p. 760 (crit)). Fichte nowhere indicates what the development (*Bildung*) or history of morality under the general idea of history for him consists of (except as the mere quantitative or external spread of the moral life to the whole of the species), according to the idea of morality, or the moral life in and of itself (II: 25, p. 760 (crit)). Nor does he deduce or develop accord-

⁶⁹ *Das System der Sittenlehre* (1812): XI, p. 41

ing to the idea of morality the apparent qualitative differentiation entailed by his notion of the “heroes” of morality, that apparent differentiation remaining a mere abstract assertion, without any further working out or determination (II: 26, p. 760 (crit)); concrete particular moral existences and actions do not in fact represent the fusion of real and ideal worlds, are not themselves conceived as unified multiplicities or wholes, concrete individual particularity remaining wholly without positive significance, and indeed, consistently set forth as something to be negated or overcome in the moral life (II: 27, p. 766 (crit)).⁷⁰ The world of ideas as a whole and the idea of the soul in particular are consequently not made more concrete through Fichte’s treatment of morality.

Thus in Fichte’s treatment of the state or nation (I: 36, pp. 733-735), the state is held to be an organic whole according to its idea, an unconditioned, unlimited necessary unity of its conditioned, limited or accidental members — and as such appears to be logically deduced or developed in Fichte’s discussion. The state is further held to educate (*bilden*, *erziehen*) its members, both intellectually and morally, and to provide the concrete real or empirical material, in terms of its social structures and institutions (family, class, profession, etc.), of moral activity, i.e., particular moral duties and values. Moreover, Fichte develops the idea of a morally wise ruler (*Regenten*), i.e., in this regard, of service (*Dienst*) to the state as a whole according to the ideas of the state and morality, as well as history, and in *Der geschlossene Handelsstaat* (1800) sets forth his ideal of the perfect, actually existing state, a real utopia, that on the one hand reflects the state’s idea, and on the other, the real or empirical conditions of any state’s actual existence, both in itself, in terms of its real or empirical members, and then in terms of its external relations with a plurality of other actually existing states. Finally, following his earlier period where he like Kant conceives the end of history as realized in a state of perpetual peace amongst a multiplicity of states, Fichte sets forth the idea of a future absolute state, wholly unconditioned or unlimited, and en-

⁷⁰ Fichte discusses only one concrete instance of a “hero” of morality, of a particular individual attaining wholeness according to the moral idea in his existence and works, namely, in the *Staatslehre* (1813): IV, pp. 523-584 — Jesus, but as embodiment or manifestation, not of the moral idea or even the religious idea, but the idea of the striving for knowledge of the *Wissenschaftslehre*.

compassing all of mankind, and entailing the realized end purpose of history — that is to say, of the development (*Bildung*) of the individual soul and of morality, as well as the development or history of the multiplicity of actually existing real or empirical states. With the absolute state, prefigured for Fichte in the “closed commercial state,” but as restricted or limited there by real or empirical conditions of history prior to the cancellation (*Aufhebung*) of those conditions in history’s realized end, i.e., as only furthering that end as mere ideal, it is possible in Fichte’s view to differentiate the worth or significance of all actually existing real states as more or less approaching and fostering the realization of the absolute state, the ideas of the state and of history. And it is then in particular the German nation, according to Fichte in his *Reden an die deutsche Nation* (1808), that is preeminently given the task of fostering the moral education and development of mankind, the end of history, according to the ideas of the state and of history.

Fichte’s state, in brief, also appears to reflect the relation of real and ideal worlds, concrete wholeness according to the idea, ontological organization and development of the world of ideas with respect to the sphere’s of the soul’s development, morality and history, as well as differentiation of worth or significance of particular states and particular instances of service to the state. And indeed, in this *appearance*, Fichte’s state once again in fact represents significant movement toward absolute determination of the state over and against Kant’s wholly critical point of view.

But in reality Fichte’s determination of the state or nation, as intended systematic logical development of the idea of the state in and of itself, does not significantly vary from that of Kant (pp. 795-796), or varies from Kant, but only unsystematically, lacking logical organization and development, and only with respect either to immediately given empirical or real aspects of the state’s existence that are adjusted, a posteriori, to its immediately given idea and all further ideal determinations included under that idea; or to other ideas or member worlds of the world of ideas, which are inserted unsystematically in Fichte’s treatment of the state, undeveloped according to the universal idea, in an attempt as it were to give his discussion the concreteness it lacks following his failure to truly relate ideal and real worlds under his idea of the

state. Thus while the state is asserted to be a concrete whole according to its idea, an unconditioned unity of a multiplicity of real, conditioned members, the state simply represents the negation of its real or empirical nature of its members, or its members serve or belong to the state only by way of abstract identity, the negation of their particular nature (II: 23, p. 760 (crit)). The state itself has no positive ideal content, but rather, as it does in Kant, provides in its system of legal justice only the negative conditions of the moral act. The same is true with respect to the state's provision of the positive, real or empirical content of the moral law: this content, as was said (pp. 829-830), is in fact negated in the moral action, i.e., also entails only negative conditions of morality. Similarly, the absolute state in fact represents the effective negation of all previous real or empirical states, these latter serving only as postulated negative conditions of the attainment of the end purpose of history, not shown as necessary to the fulfillment of that end according to the ideas of history and the state, both in their totality and in the concrete particularity of each real or empirical state (II: 24, p. 760 (crit)). There is consequently no history of the state in and of itself, or the development of the state according to the ideas of the state and history is not made concrete in Fichte's thought. There is no indication, and thus no real differentiation as to, how concrete real or conditioned states approach or fail to approach the absolute state, and conversely no determination of the nature of the absolute state, except again as mere negation of all previous states — both the absolute state itself and the approach to this end being explicitly set forth as a matter not of knowledge, but of faith or conviction (II: 25, p. 760 (crit)). In all of these respects, the state has no real life in any determinable sense, or does so, but only derivatively, relative to the moral life and the life of mankind reflected in history (both of which, though, being themselves wholly abstract).

It is true that Fichte, in his *Der geschlossene Handelsstaat*, does develop the ideal of a perfect real or empirical state, or the idea as reflected in the conditioned or limited circumstances of an actually existing state. But this "closed commercial state" is wholly really or empirically determined with respect to its content, in a manner reminiscent of Hobbes or Machiavelli, ideal with respect only to its form (wholeness), and

the mere assertions that this utopia is founded upon the idea and can foster, as model, the realization of the absolute state in history. There is thus no real differentiation in Fichte's conception of the state, and the utopia of the "closed commercial state" in fact displays only the abstractness of his idea (II: 26, p. 760 (crit)).

A step towards real concreteness and concrete differentiation of the state is of course taken in his doctrine that Germany has a preeminent role to play in the development of morality amongst all nations. But this also is a mere assertion, not developed according to the ideas of morality, history and the state, and given Germany's real or empirical nature. No attempt, for example, is made to show how Germany approaches the "closed commercial state" (an incongruous demand, it would appear, given their completely varying determination, and showing how far Fichte is from systematically developing his idea of the state) or the absolute state. Nor are concrete instances of service to the state, in particular as performed by the state's rulers, even asserted to be concrete wholes according to the idea of the state, an expression of the idea in their real or empirical nature, or, as such, the fusion of ideal and real worlds (II: 27, p. 760 (crit)). And the notion of a wise ruler (Regenten), in turn, is deduced or developed neither according to the idea of the state, nor the ideas of the soul, morality or history. Nor are any concrete examples given of historical figures qualifying for the title "wise ruler" — nor is this possible, given the fact that they too must sacrifice or negate their empirical individuality in service to the state. This doctrine, too, remains only an assertion, ultimately a matter of faith, and abstract (II: 26, p. 760 (crit)).

The same approach then characterizes quite consequently Fichte's treatment of human history (I: 37: pp. 736-737). Though considered as proceeding in accord with an idea of history, though embracing the ideas of the soul, morality, the state, as well as art, religion and philosophy (human conscious knowledge, as achieved in art, religion and philosophy, developing itself in history, and developing itself in its comprehension of real or empirical history as nevertheless reflecting the universal idea or principle, the resulting structure and development of the world of ideas as a whole); and though entailing, on the one hand, an ontological development paralleling the

asserted ontological development of the universal divine principle or idea itself (p. 823) and the essential forms of consciousness of the world (p. 816), while, on the other, dealing with far more empirical historical material than attempted by Kant — Fichte's idea of history remains wholly abstract, detached from the real or empirical world generally and real or empirical history in particular, does not lead to concreteness of the world of ideas as a whole, is not deduced or developed according to the universal idea and in its relation to the other ideas of the world of ideas. For the five main periods in his conception of history of history — 1. conscious rationality; 2. the proclamation of reason by prophets; 3. escape from this external authority in the striving for personal freedom; 4. rediscovery of reason in the form of science (*Wissenschaft*) and truth; 5. the unification of art (*Kunst*) with science, in conjunction with the unification of all of mankind, or of personal and collective freedom, in one absolute state founded upon reason — are once again mere assertions; and the empirical concreteness of this alleged process is accidental with respect to the idea of a systematic development of the whole (Fichte considers only those aspects of empirical history fitting into his schema, with the inadequate justification, given his failure to deduce these five epochs according to the idea of history, that he is attempting a history *a priori*, not *a posteriori*) — i.e., in both respects the ideal development of mankind remains a postulated matter of faith, not shown as realized or realizable, or even approached or approachable, just as was the case with regard to the relation of real or empirical states to the absolute state. Or again, though Fichte associates his five epochs of history, or rather, the first three (the remaining two being a matter for him of the future) in a rudimentary, generalizing fashion with three actual phases of world history (primitive times, the ancient world, modern times), he does not develop each of these periods as a whole, as having a determinate unified structure and development according to the idea of history, and in particular does not show according to that idea how the one period developed in a systematically necessary fashion out of the other. More particularly, the *end* of history for Fichte, or the more narrowly construed nature of the final absolute state, as that end's outward guarantor and correspondence, is the rational freedom and morality, and thereby the knowledge, of the

individual Self — significantly enough, more narrowly determined by Fichte as entailing the complete subjugation of concrete real or empirical human nature or existence, as mere material (*Stoff*, *Materie*), as once again merely logically negated in the service by individuals and groups of individuals in the achievement and maintenance of history's end, not preserved in their service. Hence that service, the movement of history towards its end, as well as the purported nature of that end, are in this respect also abstract. Now whereas this does conform to the idea of philosophy, it represents a systematically induced simplification of the actual real or empirical material of history, which, from the point of view of that end, can only be mere material that is negated or overcome, not taken up and developed according to the idea. Further, as already indicated in the discussion of Fichte's morality, there is no indication how the attainment of the end of history, will foster morality and conscious knowledge, nor again, as with Kant, how the absence of the realization of that end has hindered them (nor any discussion, for that matter, how the idea of the system of knowledge can be considered realizable or even approachable prior to the realization or known approach of that end). The end and thus the *process* of history consist simply of the quantitative extension to all of mankind of Fichte's only abstractly developed morality in the only abstractly developed form of one absolute state — but at the expense of concrete individual particularity, real or empirical differences, and as not related to the moral and intellectual development of the soul, and therefore can only be a matter of faith or conviction, not knowable as realizable or even approachable.

It follows, therefore, that Fichte's history is not made concrete in relation to the real or empirical world according to the idea of history (II: 23, p. 760 (crit)), or that that idea is abstract (II: 24, p. 760 (crit)), the ideal movement of history is only asserted and general, not effectively encompassing the real or empirical material of actual history (II: 25, p. 760 (crit)). There is no systematic differentiation of historical epochs from each other, and within a given epoch, of individual existences and actions (II: 26, p. 760 (crit)), these latter not being concrete relative to the idea of history, and not differentiable in any case relative to ideals that are wholly abstract, and historical

actions of given individuals are not conceived — and indeed, are not conceivable in Fichte's system — as concrete wholes according to the idea of history, the union of ideal and real worlds (II: 27: p. 760 (crit)).

Just as it might be claimed that religion is the weakest point in Kant's treatment of the world of ideas (pp. 799-800), so it can be asserted that Fichte's determination of art (I: 38, p. 739), along with his conception of nature (pp. 825-826), are the most inadequate aspects of his examination of the system's proper content from an absolute idealistic point of view — a conclusion evident in the former case in the relatively sparse references to art in Fichte's works. The art work, though asserted to proceed in accord with the idea of art and to be — or approach being — an organic whole, and though, unlike Kant (p. 798), apparently held thereby to be an objective manifestation of the idea of art (the only point in Fichte's account of the world of ideas where an idea verges, at least, on being deemed realizable), these views are only immediately given postulates of reason, not deduced or developed systematically in terms of the universal idea of the world of ideas, its member ideas and worlds, and in relation then to the real or empirical world (II: 23, p. 760 (crit)). The art work and artistic activity are not related to the real or empirical individuality of the artist and the onlooker. As apparent manifestation of the idea of art, it is not simultaneously conceived in terms of its real or empirical nature (not even by way of the logical negation so otherwise prominent in Fichte's treatment of the world of ideas); i.e., given works are considered to be art works solely in terms of their abstract identity with other works in manifesting the idea of art; and not one single concrete work is discussed or even mentioned by Fichte as exemplifying the idea of art. Fichte consequently does not even assert that the totality of art works constitutes a world or whole of art (II: 24, p. 760 (crit)). No differentiation of the worth or significance of art works and artists is attempted (or even possible, given the above), and like Kant he never considers how some human works can *not* be art works (II: 26, p. 760 (crit)). No attempt is made — and can be made in Fichte's system — to develop a history of art according to its idea (II: 25, p. 760 (crit)). Though Fichte does claim, as we saw, that art is included under the idea of history, the general development of mankind

towards the absolute state (e.g., as in the future fifth epoch of history, where the artistic frame of mind will be combined with the scientific or philosophical conception of the world (p. 835)), this doctrine remains a mere abstract assertion, undeveloped and unexplained both according to the ideas of history, philosophy or science, and of art, and with respect to previous empirical history, the evident presence of art throughout history (in particular as already having reached its highest forms in the classical world, for example) — and apparently deriving only from the attempt to nevertheless achieve at least a semblance of unified multiplicity amidst Fichte's immediately given ideas.⁷¹

Paradoxically, however, only in the sphere of art does Fichte, as was said, appear to hold that an idea of the world of ideas can be realized, or that the realization or approach of an idea can entail anything other than conscious rational knowledge — namely, the seeming fusion of ideal and real worlds in a concrete *work*, as thing of aesthetic contemplation in and of itself. But, given the above, and in particular, given the unexplained apparent contradiction with Fichte's idea of philosophy (as end of human existence and activity), these views are wholly abstract, and he cannot be claimed to have adopted an absolute idealistic position in this regard (II: 27, p. 760 (crit)). And indeed, the relative scarcity of Fichte's references to art can be thought to reflect his awareness of the discrepancy between his immediately given conception of art and his determination of the world of ideas otherwise, and his ultimate satisfaction with the latter at the expense of the former. That conclusion, in turn, is strengthened by the fact that Fichte, alone amongst the German idealists we are considering, does not hold spirit to animate the work of art — a deficiency from the point of view of the common idealistic determinations of the system in harmony with his conception of the spirit generally (pp. 841-842).

⁷¹ Fichte appears here to be striving intentionally or unintentionally — and no doubt under the influence of Schelling — towards a truly absolute conception of the world of ideas, that is to say, towards a view of ideal world, in which the ideal world as a whole and in all of its determinations, is truly concrete, related, as the art work obviously is, to the real or empirical world, or taking up and embracing the real world in its positive, ideal significance, not merely in the form of logical negation. But this striving remains for Fichte a matter of the future, the ideal world in its totality is not yet related to the real world, as it will be in the philosophies of Schelling, Hegel — and Goethe.

Fichte's conception of religion (I: 39, pp. 741-743), developed in far more detail than his notion of art and thereby much less abstract than Kant's determination of religion (pp. 799-801), nevertheless betrays all of the preceding characteristics of his treatment of the world of ideas, does not serve to make the world of ideas more concrete, and does not in fact represent more of an absolute determination than that found in Kant. In his early period, this closeness to Kant is more apparent: religion serves only to foster morality, is not conceived in and of itself as distinct member of the world of ideas, is not shown to reflect the idea in its real empirical nature (dogmas, sacraments, institutions, etc.). God is the source of the moral law, and the moral law is God's true and only revelation in the world. But just as the content of the moral law is abstract, so therefore is religion. From approximately 1798 on, Fichte then identifies God with the moral world, bringing upon himself the charge of pantheism. Fichte's God or moral world, however, is not a completed, static structure of things, but their active ordering principle — the hypostatized, abstract projection, as it were, given the abstractness of the moral law and the moral world in his thought, of the unlimited freedom of the individual Self. Moreover, this conception of God or the moral world (as is that of the ideal Self, as opposed for Fichte to the real or empirical Self), is not further developed (apart from the identity that then obtains in conscious knowledge between the Self and the moral world), and is in any case not taken up and related to the concrete real or empirical nature of religion (much less a plurality of concrete, differing religions, and these in their relation). In his later period, finally, roughly from *Die Bestimmung des Menschen* (1800) on, Fichte does seem to approach an absolute conception of religion. Religion becomes a decisive factor in the moral development of mankind under the idea of history and in relation to the world of ideas generally: the five epochs of history entail from the point of view of religion the progressive coming to free self-consciousness of the religious idea (as the movement from positive, external authority to free and self-determined knowledge), a process more concretely determined as the progression from natural religion to revealed religion (Christianity), and from revealed religion to a future pure religion of reason attained in the absolute state (i.e., the *Wissenschaftslehre*, as universal article

— not of belief, but of knowledge). Simultaneously, the moral order is progressively conceived, as seen earlier, as community of moral Selves enjoying unity in conscious knowledge and subjecting thereby their real or empirical sensible nature to moral ends, a community finally encompassing all of mankind in the form of that absolute state.

But the idea of religion is not so determined as to show how revealed religion or Christianity develops out of natural religion, or these latter are not conceived as a unified multiplicity undergoing a necessary development or history culminating in revealed religion, the future religion of reason remains wholly abstract (as does the absolute state), and the empirical or real nature of both natural religion and of revealed religion (with respect to its form) is not comprehended systematically as related to the ideas of morality and of religion, but is something to be overcome in the history of religion, just as man's sensible nature is material to be overcome in the moral life, real or empirical states material to be negated in the achievement of the absolute state in history. Consequently, the world of religion, or the religious idea, remains abstract throughout Fichte's thought (II: 24, p. 760 (crit)), unrelated effectively to the real or empirical world (II: 23, p. 760 (crit)), lacking a necessary, systematic development or history and differentiation of natural religions amongst each other and with respect to revealed religion (II: 25-26, p. 760 (crit)), and since the concrete real or empirical nature of religion is negated or "overcome" throughout, concrete religion or concrete religious acts of particular religions cannot be shown to be wholes, unified multiplicities according to the idea of religion, or even to approach wholeness (II: 27, p. 760 (crit)).

Concerning philosophy, the idea of the system or whole of knowledge is considered realizable, but only as simultaneously always only approachable, or only as immanently realized in the system's immediately given range or extension, the multiplicity of real and ideal determinations it deals with, a multiplicity not itself determined according to the idea of the whole. And further, only one concrete, actual system realizes in this sense the idea for Fichte — namely, his own system, the *Wissenschaftslehre*. It follows, therefore, just as in Kant (p. 801), that Fichte attempts —

and can attempt — no systematic exposition of the development or history of philosophy according to its idea (II: 25, p. 760 (crit)) and no differentiation on the basis of that idea of the worth or significance of previous philosophies (II: 26, p. 760 (crit)). Fichte discusses in detail only two other philosophies, that of Kant and Spinoza, and does so unsystematically, without undertaking to develop these philosophies as a whole and differentiate them then from the whole of his own thought, according to the idea. And it is not, for that matter, clear whether Fichte considers the thought of Kant or Spinoza to represent — or approach representing — systematic wholeness according to the idea of the system. Hence, though he does set forth a conception of a world of knowledge (*Welt des Wissens*), this does not entail a concrete world or whole of philosophy, a unified multiplicity of a determinate number of actually existing historical philosophies (II: 23-24, p. 760 (crit)), but an immediately given projection of the complete organization of the human experience or knowledge of the understanding as organized or yet to be organized into a whole by the *Wissenschaftslehre* — Fichte's attempt, as it were, to insure the correspondence (*Übereinstimmung*) between the knowledge of the system and the objective world made necessary following his notions of spirit and world spirit.

For if it then now be asked: what formal or methodological moment of Fichte's system corresponds to this discrepancy of form and content with regard either to the complete critical or absolute variants of German idealism, while also explaining Fichte's indecision between absolute or critical positions concerning the form or method of the whole — that point, it can be answered, is the *spirit* (*Geist*), as well as then reflected in the proper content of the system, as *world spirit* (I: 41-42, pp. 747, pp. 749-750). Fichte's spirit, consequently enough as restricted by him to the sphere of philosophy, is solely the intellect as previously defined: absolutely unlimited, free, realizing the idea and enjoying intellectual perception in concrete cases, but never completely realizing the idea of the system, producing a whole with a determinate range or extension that is fully logically organized and developed according to that idea, and that reflects the concrete, actual unification of real and ideal worlds, or that knows the ideal and real worlds as unified and that itself reflects in the form of its

knowledge their concrete union — as opposed to their merely logical unification, or logical unification without an ontological unification (II: 28, p. 761 (crit)). Or Fichte's intellectual perception does not realize itself as spirit, and thereby his system holds or conceives in name only the notion of a world spirit: for the world spirit does not know itself as underlying the life of the world ideas, or through or in terms of its structure and development, and the intellectual perception of the philosopher, consequently, can not find itself as one with a divine intellectual perception, as really world spirit (II: 30, p. 762 (crit)). Thus, on the one hand, the philosophical idea in Fichte's system remains ultimately subjective, the idea of the system is only approachable ideal, and is not held and known as simultaneously objective; and on the other, spirit is restricted to philosophical activity, is not considered, as world spirit, to animate the works of all forms of activity of the world of ideas, as realization of their respective ideas — these ideas being themselves only approachable in faith (II: 29, p. 761 (crit)). Hence there is no certain knowledge, but only faith or conviction, that the activity of reason or the philosophical Self has a knowable correspondence (*Übereinstimmung*) in the activity of the universal principle or world spirit as underlying the world of ideas.⁷² The result is therefore that the ideal world must remain abstract in Fichte's system, and the formal or methodological determinations of the whole must generally reflect uncertainty with respect to their absolute variants according to the table of differentiation. For unless reason's absolute freedom corresponds to the realized idea of the system, human intellectual perception is identical to divine intellectual perception, spirit is known to realize the idea of the system in a concrete unification of ideal and real worlds in harmony with, or as a function of, the world spirit — then, according to the interrelated idealistic determinations of the system in their

⁷² In Goethe's philosophy, this correspondence is assured by construing the reasonable activity of the Self as truly concrete, or the concrete primacy of practical reason over theoretical reason: human reason in philosophical activity, but for Goethe in other forms of human activity belonging to the world of ideas as well — moral, artistic, political, religious, etc. — all realize the same universal idea, all are thereby expressions of the human spirit, and the totality of these works and the existences of those individuals producing them constitutes the ideal world of human culture, as actually existing, immanent, in the real or empirical world. As thus produced by reason or spirit, that ideal world is therefore more or less adequately knowable to human reason — there no longer remaining the necessity of the world spirit's knowing itself, or having an intellectual perception of itself, to insure the correspondence also of the philosopher's activity or knowledge to that ideal, but actually existing, world.

absolute form, and as in fact born out in Schelling's and Hegel's systems, the categories of reason cannot be developed, the category of infinitude will in particular remain that of the understanding's infinite progression, the whole will not be fully knowable as having life, its logical organization and development will not be thoroughgoing, and so forth.

Concerning the three supplementary questions raised towards further differentiation of the idealistic philosophies under consideration, it must be concluded, first of all, that to the extent Fichte approaches comprehension of the ideal world as concrete, related to the real world, or with each of its moments as simultaneously unconditioned and conditioned, unlimited and limited, and so forth, the ontological difference between the two worlds is effectively dissolved in his system. For that comprehension consists only of the negatively logical relation between the intended ideal world and the real world, and is thus wholly gnoseologically immanent, subjective. This is particularly the case in Fichte's early period, in so far as the ideal world takes the form solely of the one real world as comprehended by the system according to the idea. On the other hand, the philosophical Self remains absolutely free, its activity unending, the idea only approachable, there remains always a plurality of real and ideal moments yet to be comprehended by the system, and the immediately given real and ideal moments already comprehended by the system are admittedly only comprehended logically, i.e., subjectively. From this point of view — and especially in Fichte's later period, in so far as the ideal world is apparently concrete, i.e., related to the real world, but in unsystematic form, not developed according to the idea of the system — there emerges as well an element of ontological and gnoseological difference in Fichte's system, as in Kant's. That difference, however, is not intentionally maintained, as it appeared to be in Kant's critical philosophy, but occurs, as it were, by default, or rather as a function of the Self's freedom, this freedom as grounded in the universal principle, or follows from uncertainty between critical and absolute positions on this question (II: 31, p. 764 (abs a/crit)).

Given the postulated absolute freedom of the Self throughout Fichte's system and the abstraction of the world of ideas generally and with respect to human existence and activity in particular — the abstractness, for example, of the moral idea, the fact that the individual moral Self participates in the moral world only by overcoming or negating his real or empirical individuality, only by way of identity with other moral individuals, or of the idea of human development, the fact that it is not clear how a concretely existing individual develops himself, or can fail to develop himself — it is not surprising that the problems of evil, falsity, failure and empirical freedom are barely touched on in Fichte's thought, much less comprehended. Nor can differences in worth or significance be developed from the point of view of these questions. Error, falsity, failure, empirical freedom and the implicit difference of worth connected with them emerge rather only as inertia, passivity, the failure of the Self to be active (and then only as mere abstract identity, without further determination or development). On the other hand, as the possibility of this passivity is not comprehended in the system, but rather simply asserted, Fichte can nevertheless be considered to hold a critical position with respect to this question, although in such a way that the larger, concrete existential dimensions of the questions are more or less ignored — a deficiency that is as it were rectified historically in Schelling's philosophy of freedom (II: 32, p. 770 (crit)).

Finally, with respect to the third supplemental question, the ontological multiplicity comprehended at each moment of Fichte's system is consistently twofold, their unity always a triad — or in certain cases, as was seen, in amplification of the triadic form, fivefold. To be sure, the totality of these moments, their series in Fichte's actually worked out system, constitutes a real multiplicity. But this is not because Fichte has actually comprehended this multiplicity in a given moment of pure consciousness or intellectual perception, thereby as entailing, for instance, a determinate range or extension of the whole, but rather because the whole is not consistently developed according to the idea, or because the dualistic separation of real and ideal world, from his treatment of the three fundamental principles and throughout his system, is everywhere maintained, or because the real multiplicity of the system

belongs in fact always to the real or empirical world, the ideal world always being conceived abstractly, in the form of identity. The real multiplicity of the ideal world simply emerges after the fact, and the absolute multiplicity of the real world looms always beyond and outside the system as incomprehensible or yet to be comprehended — the partial multiplicity of the real world, as comprehended in the system, only logically negated relative to the ideal (II: 33, p. 770 (abs a)).

SCHELLING

In Schelling the movement of German idealism, i.e., for us, those philosophies founded upon and developed in terms of the 42 common idealistic determinations of the form and content of the whole (I: 1-42, pp. 656-750), takes a major step toward absolute idealism — i.e., in terms of our analysis, towards answering the 33 questions of the table of differentiation absolutely, both with regard to the form or method of the whole or system of knowledge (II: 1-17, pp. 752-755), *and* its proper content, the world of ideas (II: 18-33, pp. 755-770). In particular, Schelling's philosophy attempts to grasp the world of ideas *concretely*, as simultaneously differentiated in itself, a unified multiplicity of member ideas and worlds founded upon the universal divine principle, God, and as systematically related to or determined in terms of the real or empirical world (I: 29, p. 716; II: 2, pp. 752-753; 18, p. 755; 21, p. 755; 23-24, p. 760; 26-27, pp. 760; 32, p. 770; 33, p. 770).

Schelling's philosophy, however, is the most difficult to comprehend of the idealistic philosophers, both in itself and in relation to Kant's idea, or to the movement of German idealism founded upon that idea. Conversely, though, *once comprehended*, both in itself and as integral moment in the process of idealism, Schelling's thought sheds perhaps more light on the essence of that movement, reveals more of the crux of idealism, than any of its members (including Hegel — or even Goethe). For these reasons, and given the fact that Schelling does in fact succeed in developing the ideal world far more concretely than Kant or Fichte, we shall devote far more attention to Schelling than the two previous philosophers.

In his criticism of Kant's philosophy,⁷³ and in a manner paralleling our own criticism of Kant (pp. 773-803), Schelling acclaims Kant for determining both the idea

⁷³ *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802): I/4, pp. 350-351, 353, 359

Über die Methode des akademischen Studiums (1803): I/5, p. 270

Immanuel Kant (1804): I/6, pp. 3-10

Philosophie und Religion (1804): I/6, p. 27

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, pp. 149-150, 186, 523-525, 554, 557, 565

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, pp. 63-64

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1806): I/7, pp. 196-197

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 351-352, 388

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, p. 445

Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit (1811): WA I, pp. 78-80

of the system posited by reason and the idea (or ideal) of its proper content, the world of ideas, founded upon the divine principle. Schelling in particular commends the liberation (Befreiung) of human reason Kant thereby achieves from the prior position it enjoyed in German and European philosophy generally, in so far as that reason in its freedom strives to knowledge of what is unconditioned (das Unbedingte), unlimited (das Unbeschränkte), truly necessary (das Notwendige), infinite or eternal (das Ewige), i.e., the world of ideas, in the unconditioned, unlimited, necessary and infinite form of the system — as opposed to knowledge of what is conditioned, limited, accidental and finite, i.e., the real or empirical world, in the conditioned, limited, accidental and finite form of the knowledge of the understanding. Kant, in Schelling's view, thereby laid the historical basis of all subsequent (idealistic) philosophy, found its "living center" (lebendiger Punkt), i.e., made possible a conception of the world of ideas as truly living and of the system as living whole, or enabled his successors to philosophize in accordance with the idea — the movement of subsequent (idealistic) philosophy thus being for Schelling unintelligible without an understanding of Kant's thought.⁷⁴ On the other hand, then, Schelling objects to the fact that the idea of the system remains an unrealizable ideal for Kant, just as all the ideas of the world of ideas remain for him unrealizable — and therefore in both respects not knowable in the system. The idea is always "only" an idea, or only an ideal. The ideal world is determined "negatively," i.e., critically, and reason, however subjectively necessary the idea of the system and its other ideas as ideals are, yields no objective or "positive" knowledge. The world of ideas, the sphere of the "supersensible" (Übersinnliche), cannot be experienced and therefore cannot be known, but remains for the most part

Briefwechsel mit Eschenmayer (1810): I/8, pp. 168, 187

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, pp. 212, 243

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 61-63, 73-75, 79-90

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 282-287, 292-293, 304-305, 368-369, 373-375, 483, 526-527, 532, 562, 567-569

Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850): II/1, pp. 585-586

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 8-10, 16-17, 32-33, 41-51, 62, 68-69, 72-73, 79-80, 82-86, 88, 91, 146, 152-153, 163-166, 168-170

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): II/4, p. 342

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 5, 77

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 95, 101, 109-110, 118-120, 137-138, 148-150, 152-153, 157-159, 178

⁷⁴ Compare Goethe's judgement of Kant, pp. 264-268.

only a matter of faith, merely a postulate of reason. For Kant retains the conviction that concrete experience and therefore concrete knowledge can be found only in what is conditioned, limited, accidental and finite, that is to say, only with respect to the real or empirical world, in the form of the knowledge of the understanding. Thus reason's liberation occurs only in rudimentary form, essentially only as mere potential for *subsequent* philosophers, reason as Kant employs it remains subservient in its functioning to that of understanding — and Kant's system, though displaying an unfailingly correct intuition (Instinkt) with respect to the idea of the philosophical system and the world of ideas generally, is not in fact worked out or developed according to one principle, proceeds only in accidental, unsystematic fashion, and does not itself therefore have life. For in concretely developing the world of ideas (e.g., in his notion of happiness (Glückseligkeit) in relation to moral virtue, or in his conception of the end of history), Kant is forced to conceive it in empirical terms, or on the basis of an unsystematic differentiation of real and ideal worlds — with the consequence that his world of ideas also lacks life (or indeed, as we saw, is not even explicitly asserted to have life, even if only as matter of faith or as postulate of reason). The “reality” Kant *asserts* for the moral world, through the activity of practical reason, remains undeveloped according to the idea, is abstract, or is, as such, still only a matter of faith, still only a postulate of (practical) reason.

This criticism of Kant emerges then in a further objection not touched upon in the preceding analysis of his thought, as peculiarly characteristic of Schelling, i.e., for us, as reflecting his particular positions with respect to the questions of the table of differentiation. Kant, argues Schelling, restricts knowledge to knowledge of the real or empirical world, to that of the understanding — and this knowledge is *mediated* (vermittelt, mittelbar) knowledge. An *immediate* (unvermittelt, unmittelbar) knowledge of the world of ideas and of the divine principle underlying it, in a manner reflective of his only hypothetical divine intellectual perception (pp. 776, 787), is lacking in Kant, even as ideal. How Schelling himself then reconciles (or does not reconcile) this demand with the common idealistic determination that the system, in its thoroughgoing derivation from one principle, the idea, should display no parts or

members that are immediately given, all its parts being mediated by the necessity of the system (I: 18, p. 691), is a question that will be addressed in the detailed examination of his thought.

In his criticism of Fichte,⁷⁵ also paralleling in many of its essential points the preceding analysis of Fichte's thought (pp. 803-844), Schelling on the one hand commends Fichte for grasping Kant's critically held idea of the whole or system of philosophy as realizable ideal, that is to say, for setting forth the idea of an absolute form of knowledge (*Idee der absoluten Erkenntnisart*), reason in an absolute sense (*Vernunft in einem absoluten Sinne*), or for conceiving the philosophical idea — both for Schelling himself, and in terms of our table of differentiation — absolutely. Or, in other words, in Fichte's Self (*Ich*), Kant's transcendental unity of apperception or pure self-consciousness (I: 24, pp. 702-703), no longer held as mere hypothesis, but as intellectual perception, according to both the idea of the system and the universal idea of the world of ideas (I: 28, p. 713), becomes the principle of philosophy — and more characteristically for Schelling, as its immediately given starting point. Human reason is asserted able to develop all knowledge in necessary, unconditioned fashion according to the idea from this one principle, and thereby to enjoy true or absolute freedom in its activity (*Tun, Tathandlung*). In this way Fichte, in Schelling's view, extends in principle the freedom and the reality of the moral world Kant grants to practical reason to theoretical reason as well, and thereby makes possible true intellectual life and knowledge of true being or reality — if only for the Self. For, on the other hand, this methodological absolutism is the *only* true thought or content (*Inhalt*) in Fichte's

⁷⁵ *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* (1801): I/4, pp. 85-86, 88-89

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): I/4, pp. 353-354, 356-359, 377

Philosophie und Religion (1804): I/6, p. 27

System der gesamten Philosophie (1804): I/6, p. 144

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806): I/7, pp. 53-54, 61, 63

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 338, 351, 389, 395

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): I/7, pp. 423, 445

Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821): I/9, p. 218

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 73, 90-98, 106, 147-149

Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1847-1852): II/1, pp. 315, 368-371, 465-466

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 51-56, 62, 77-78, 164

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): pp. 124, 255

philosophy for Schelling, or Fichte's principle, the Self, or the Self's activity (Tat-handlung), remains always only a perpetual beginning (ewiger Anfang), only formally or subjectively absolute, and thus ultimately limited (beschränkt) — with the consequence that the truly absolutely conceived idea, i.e., the idea as embracing both the activity of the philosopher, and, as universal idea, the world of ideas, “gets lost” (geht verloren) in the actual working out of Fichte's system, or never was in fact clearly held by Fichte. Thus Fichte does not set forth the identity of the subjective idea of the philosopher and the absolute idea, as underlying the world of ideas⁷⁶ — and more particularly, does not conceive *this* identity as immediately given; or Fichte fails to abstract from the real or empirical nature of the Self and consequently achieve a notion of its identity with the divine principle. In short, Fichte does not conceive the identity of human intellectual perception and a divine intellectual perception. In consequence, the world of ideas is not and cannot be developed systematically in Fichte's system, lacks life, remains bottled up in his abstract and unknowable Not-Self (Nicht-Ich), as embracing both real and ideal worlds, or these without any systematic differentiation and hence any concretely knowable relation. Or again: Fichte does not comprehend the idea or reason in reality (Wirklichkeit), as objective, concrete. The idea of nature, for example, or nature as a whole according to the idea, is not comprehended or developed, but remains a mere immediately given obstacle to the Self's activity, and is, as such, only negated in that activity. As a result, there is and can be no determination according to the idea of an ontological progression from nature to the sphere of living things to man, and thereby to intellectual perception, no demonstration, in other words, that intellectual perception yields objective knowledge, or is itself in this sense objective, just as conversely Fichte does not recognize the Self in that progression as the substance or essence of nature — with the consequence that the working out of Fichte's idea remains without necessity, is accidental, subjective, external, empirical, and does not proceed substantively beyond

⁷⁶ Schelling dismisses Fichte's attempts in his later period to relate the Self's activity to divine reality, or to derive the former from the latter, as mere “syncretism,” i.e., as not determined or developed according to one principle (*Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (1842-1843): II/3, pp. 53-54).

Kant. Once again, though, how Schelling reconciles his demand that the reality or objectivity of intellectual perception must be demonstrated or mediated by the system, with his assertion that intellectual perception is immediately given, must await the detailed analysis of his thought.

There remains a *third* philosopher, the criticism of whom by Schelling is relevant for us — Hegel. But *we* have not yet considered Hegel. Consequently Schelling's criticism of Hegel can only be summarized in anticipatory fashion here, and will be taken up again, first, in discussing his positive philosophy, and then in the context of Hegel's criticism of Schelling at the close of his history of philosophy. Suffice it for now to say that Schelling more or less concedes that Hegel's system (as "negative philosophy") takes up absolute positions according to the table of differentiation — except with respect to those questions of the table bearing on the ideal world's concreteness, particularly with respect to the ontological difference between ideal and real worlds, and hence their possible concrete relation, and except further in so far as Hegel's philosophy is not aware of this limitation (and thus is not really in this respect "negative philosophy", but a pretended "positive philosophy"). This criticism of Hegel points, it will be argued, to the fundamental incompatibility of the common idealistic determinations of the system observed in the preceding — that is to say, points for us to *Goethe*, who alone of the philosophers we are considering achieved true concreteness in his treatment of the world of ideas, for the most part within the common idealistic determinations of the system; and at the same time, points *beyond* idealism, to future philosophies outside the idealistic framework.

Schelling therefore intends with his philosophy to realize Kant's idea of the system or whole, transform Fichte's only subjective idealism into an idealism that is simultaneously objective, thus achieve absolute idealism (both in his own terminology and in terms of our table of differentiation) — and yet in particular, and in explicit opposition to Hegel, in such a way that that absolute idealism is truly concrete, the real and ideal worlds distinguished and yet related to each other.

More so even than is the case with Fichte (pp. 805-809), however, the outward appearance, and in major respects also, the content, of Schelling's philosophical writ-

ings would appear to show that he in fact failed to develop *one* whole or system of philosophy, one internally consistent and developed body of thought according to the idealistic ideal. For, like Fichte, but to a far greater extent, not only does Schelling present a bewildering multiplicity of major and minor works, for the most part not explicitly related to each other, and often appearing to represent partial dissatisfaction with earlier formulations of the same doctrines, with simultaneously the partial shifting of his interests, premises and conclusions, but, and unlike Fichte, many of Schelling's philosophical writings present the impression that he is only *responding* to the thoughts of others, only still *attempting* to assimilate them and thereby develop his own views, i.e., without prior establishment of the basic principles of his thought, or at least in such a way that these principles are always explicit, clear to the reader. Schelling's philosophical writings, in other words, often appear extraneously or accidentally determined, not internally determined according to the principle or principles of *one* whole or system — in a manner in this respect similar to the appearance of Goethe's writings. Or Schelling (like Goethe) seems to have been still undergoing his philosophical education (*Bildung*) *in the process of producing his works*, not to be providing the reader in them the final results of his philosophical education, and more specifically, in the form of one internally consistent and developed whole of philosophy. Though it is, to be sure, always clear to the reader of Schelling that the views presented are *his* views, the reader is nevertheless left with an impression of occasionality attaching to Schelling's philosophical manner, and of systematic incompleteness attaching to the content of his finished works. This, indeed, is the thrust of Hegel's well-known criticism that —

Schelling hat seine philosophische Bildung vor dem Publikum gemacht. Die Reihe seiner philosophischen Schriften ist zugleich Geschichte seiner philosophischen Bildung ...; sie enthält nicht eine Folge ausgearbeiteten Teile der Philosophie untereinander, sondern eine Folge seiner Bildungsstufen. Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin seine Philosophie am bestimmtesten durchgeführt darstellte, so kann man keine solche nennen. ...

(Schelling) fing ... in jeder Schrift ... immer wieder von vorne an ..., weil man sieht, dass das Vorhergehende ihm nicht Genüge getan; und so hat er sich in verschiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen. Es war immer Suchen nach einer neuen Form. ...

(Die Schellingsche Philosophie) ist noch nicht ein in seine Glieder organisiertes wissenschaftliches Ganzes, sondern besteht mehr in einigen allgemeinen Momenten ... Diese Philosophie ist noch in der Arbeit ihrer Evolution begriffen, noch nicht zur reifen Frucht gezeitigt ...⁷⁷

A related, but still more serious obstacle to considering Schelling's philosophical works to represent *one* whole or system of philosophy, or even, to *understanding* those works at times, both in their individuality and their relation to each other, are apparent major *substantive* divergencies between doctrines set forth in them (for that there is still *some* relation, despite their differences in terminology and development, despite his shifting interests, and despite those substantive oppositions, is also evident, and is repeatedly maintained by Schelling himself). This overall apparent unsystematic relation of many of his views, particularly that obtaining between the thinking of his early philosophy to the philosophy of identity and his later, "positive philosophy," pertains to Schelling to a far greater extent than it does to Fichte, and is especially relevant for us as revealing seeming fluctuation in his answers to the questions of the table of differentiation.

The totality of Schelling's works, or his philosophical development, can be — and traditionally is — nevertheless roughly divided into four (or sometimes five) periods or phases of thought. Though the difficulties arising from Schelling's manner of philosophizing apply even *within* these periods, i.e., though the classification into temporal periods continually breaks down, there is sufficient substantive connection between his writings temporally to legitimize such an ordering. And indeed: the arrangement of Schelling's writings into periods does make the individual works themselves, as well as their *totality*, more intelligible (whereby the question remains whether or to what extent these periods, or "quasi-periods," represent necessary

⁷⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III/20, pp. 421-422, 423. As the fuller text of his chapter on Schelling shows, these passages from Hegel's lectures on the history of philosophy, held between 1823-1830, do not take into account the period of Schelling's "positive" philosophy, dating from approximately 1811, and it must be doubted whether Hegel was aware of the works of this period (all the more so, since he does not reply to Schelling's criticism there of his own philosophy). On the other hand, the same criticism can most certainly be leveled at Schelling's final period as well, that is to say, Hegel can be taken here to be characterizing Schelling's philosophical manner throughout his career, the appearance of the totality of his works as not constituting *one* whole or system of philosophy — despite his friendly "noch nicht." In this manner of his philosophizing, or in terms of the resulting unsystematic appearance of his works, Schelling was entirely consistent. The question for us is whether or not his system *nevertheless* represents one single system of philosophy.

moments of *one* system of philosophy, constitute only fragments of such a system, or whether they represent themselves *separate* systems or fragments of systems). Before embarking on our analysis of Schelling's thought with respect to the table of differentiation, and as a means of insuring the intelligibility of that analysis, we shall therefore undertake an outline of the development of his thinking in more detail than was the case with Kant and Fichte, while at the same time indicating as much as possible the fluctuation of his thought, and in particular, the points at which such a classification appears to break down.

In his earliest works, principally *Über die Möglichkeit der Form der Philosophie überhaupt* (1794), *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), and *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796, 1797), Schelling gradually develops his own position of objective (or absolute) idealism relative both to Kant's criticism and Fichte's subjective idealism. Schelling stresses in particular Fichte's doctrines of the Self (Ich), or more precisely, its intellectual perception, as absolute universal principle (das Absolute), absolutely free and unconditioned principle of all knowledge, the principle throughout of its unity; that Self as absolute ontological category, unlimited and infinite, undifferentiated unity, as opposed to the sphere of limited and finite things, multiplicity; the absolute principle, as identity of all polar opposites, as striving for self-realization in the finite sphere, the sphere of polar opposition, multiplicity, and, conversely, finite things as striving for union with the infinite absolute — as revealed by intellectual perception, not theoretically, but practically, in the infinite activity of the free Self; Fichte's idea of the *development* of this practical Self (pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes), as self-conscious spirit limiting itself as object, becoming thereby conscious of itself, transcending that limitation, in the consecutive phases of its development — an unending or infinite process that represents self-determination (Selbstbestimmung) or willing of itself (sich Wollen) of the self-conscious spirit; and finally, his apparent unification of theoretical and practical reason in the activity of the Self creating the world out of itself — as all entailing the true fulfillment of Kant's critical legacy. Over and against Fichte, however, there is little that is original in these earliest writings — except

implicitly, in terms of the emphasis Schelling makes therein on these and related doctrines.

With his *philosophy of nature*, extending from approximately 1797 to 1801, Schelling comes into his own as a philosopher. Not conceived initially as opposed to Fichte's system, but rather as extension of both its method and its content, as objective ideal corollary of the Self and its activity, and thereby as objective deduction — and thus systematic mediation or derivation — of the Self (or of the Self's position in the world) according to the idea, the philosophy of nature holds nature to be an organic, developing whole founded upon and representing the self-realization of one universal ideal principle, an unconscious world soul (Weltseele) or world spirit (Weltgeist), as infinite activity or force. The development of nature is traced from object to subject, i.e., from matter to ever higher stages, and as reaching its culmination in the conscious spirit of man, the Self's intellectual perception, and thus as self-consciousness or self-knowledge of the originally unconscious world spirit. It is the totality of these developed stages, then, as reaching its summit in man's consciousness, that for Schelling insures the real objectivity of nature (in contrast to the necessary, but only subjectively apparent, objectivity of Fichte). More particularly, from the polar oppositions he determines between attractive and repulsive forces in matter, to those of electricity and magnetism, to the oppositions he finds between light and oxygen, acids and alkalis, between the inorganic and organic world, vegetable and animal worlds, in the animal world, between oxidation and nutrition, reproduction and irritability, irritability and sensation, in man's perception, between sensation and a priori space, and overall then, between nature, as originally undifferentiated from consciousness and thereby infinite, and consciousness, as originally separating itself from nature, limiting itself and thereby becoming finite — Schelling finds each pair united in a third higher phase or moment, that giving rise to a further opposition, a still higher unity, and so forth, and thereby, in their progressive interrelation and totality, as manifestations of the world spirit. That is to say, Schelling himself proceeds dialectically, but conceives that dialectic as objective in the whole of organic nature — in this way objectifying Fichte's only subjective dialectic, as well as extending Kant's rudimen-

tary conception of the polar opposition of forces in matter, while thereby objectifying both Kant's and Fichte's only hypothetical (or assertory) idea of organic life.

The principle works of this period are *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *Einleitung zu den Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) and *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* (1801). Only the totality of these works together constitute Schelling's philosophy of nature, however — that is to say, he does not in one work systematically develop the entirety of his views, but rather tends in some to works to deal with more general metaphysical principles, in others, details of natural phenomena developed consecutively in response to the latest scientific theories of his time. Or, in other words, though Schelling develops his individual works dialectically, that dialectic does not embrace the totality of his philosophy of nature, its general principles, as well as its details. Further, while Schelling does continue to deal with the philosophy of nature throughout his career (e.g., in the *System der gesamten Philosophie* (1804), *Über das Verhältnis Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur* (1806), *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806), *Aphorismen über die Naturphilosophie* (1806)), his later writings on nature contain little that is new or different with regard to the sphere of nature in and of itself, but rather propound an ontological basis for nature that is then systematically employed to justify certain doctrines pertaining to the human spheres of the world of ideas, as well to justify the overall systematic connection between his earlier philosophy of nature and the later philosophy of identity and positive philosophy, thereby for Schelling the necessary evolution of the latter out of the former.

The next phase of Schelling's development, his *transcendental philosophy* and *philosophy of art*, extends approximately from 1800 to 1803, thus overlapping both the periods of his philosophy of nature and that of the subsequent philosophy of identity. In the *System des transzendentalen Idealismus* (1800), conceived as parallel to the philosophy of nature, but proceeding in the opposite direction, from subject to object, Schelling attempts to deduce unconscious and objective nature, as well as the world of human objects, as the ideal, spiritual reality of nature generally and human nature

in particular, hence, the world of ideas (and thereby in opposition to Kant's and Fichte's abstract treatment of the world of ideas) — from the conscious activity of the Self or subject, or as entailed in the process of the Self's objectivization. Along with the *Philosophie der Kunst* (1802, 1803), the systematic elaboration of the ideas of the final part of his transcendental system, *System der gesamten Philosophie* (1804), from the period of his philosophy of identity, and his lectures on the *Philosophie der Mythologie* (1842), from the period of his "positive philosophy," the *System of transcendental Idealism* is one of Schelling's most systematically developed and self-contained works. For as was the case with the philosophy of nature, Schelling proceeds dialectically, but here, in his deduction of the stages of the conscious Self's development and objectivization, the dialectic, and thus the resulting triadic nature of form and content, is thoroughgoing, embraces the works most general principles, divisions and conclusions, as well as their detailed working out and relation to each other, while at the same time extending his conception to the other, human spheres of the world of ideas.

In the first part of the system of 1800, dealing with theoretical reason or knowledge, Schelling deduces from the intellectual perception of the Self moments of the inner life (perception, sensation, imagination, space and time, the categories, understanding, reason, and so forth), in each case with reference to the corresponding natural phenomena. Schelling in particular emphasizes that spirit cannot become here conscious of itself without such reference to nature, i.e., that just as nature is a symbol of spirit, so spirit, in its early development, finds in nature the necessary symbol of itself. And even in the higher stages of the spiritual world's development, nature is continually seen as its necessary basis or foundation, or as preserved (*aufgehoben*) in the spiritual world. In the second part, dealing with practical reason or will, Schelling develops the notions of freedom or self-determination, a community of rational wills, the moral world, the conflict between the moral ideal and the impulses or desires of human nature, thereby the truly objective will as unity of idea and real human nature, the state, law, and history. Finally, Schelling concludes the system with a philosophy of art, as unification of theoretical and practical reason, knowledge and will, nature and spirit.

Though the system of 1800 is one of Schelling's most self-contained and systematically developed works, it *presumes* for the most part the philosophy of nature, i.e., does not itself develop nature systematically in its asserted parallelism to the philosophy of spirit, or has the sphere of nature outside itself as relative given, or the two are not developed as *one* system. Moreover, in the theoretical section as a whole, and in the early deductions of his practical philosophy, Schelling to a large extent follows, or in this sense, presupposes, Fichte's *Wissenschaftslehre* (and also Kant, especially in parts of the practical section). What is original over and against Fichte, first of all in the theoretical section and aside from a number of detailed alterations to the *Wissenschaftslehre* undertaken to maintain a complete subjective parallelism to objective deductions of the philosophy of nature — is its intention of deducing the reality of nature from the Self's activity as truly objective, i.e., not, as in Fichte, as an only objectively necessary appearance.

Secondly, in the practical section of the work Schelling passes beyond Fichte by culminating his treatment of the practical Self with the rudiments of a truly systematically developed philosophy of human history according to the idea — as well as then systematic justification of this philosophy of history as necessarily *only* rudimentary, or abstract. As with Fichte, the several states have arisen for Schelling to curb man's self-centered, unrestrained impulses, guarantee the freedom of all through their law and constitutions. Individuals serve and maintain the state in their freely and consciously performed moral actions. The end purpose of history, as well as the individual's moral actions, is the progressive further realization of freedom in a federation of states under one constitution. This future state will represent the realized ideal world of morality, an actually-existing moral world order, and as such, a second and "higher" nature. But for Schelling the actions of man contributing to the achievement of that future goal are not only conscious and free, but at the same time, unconscious and necessary — as expressions of the same universal principle underlying the sphere of nature, the world spirit, or in this sense of a fate or providence obtaining in human affairs. Thus history for Schelling is both an expression of human freedom and the progressive revelation of God, and thereby proof of divine existence.

But further: this union of freedom and necessity, unconscious and conscious spirit is in Schelling's conception of history ultimately a matter of faith, not knowledge. For only the entirety of history, not its particular events or even epochs, is a revelation and proof of the existence of God — and history is not yet complete (just as it is only the totality of the philosophically conceived process of nature that establishes its objectivity). Or the union between nature and spirit entailed by history is not ultimately conscious; the Self does not experience intellectual perception in its relation to history. Consequently, the philosopher can only outline the essential structure of history, can not determine the particulars of history according to the idea.

Thirdly, Schelling moves beyond Fichte in his philosophy of art (the weakest aspect of Fichte's system, as we saw, in terms of absolute idealism), his aesthetics being then systematically elaborated upon further in his *Philosophie der Kunst* (1802, 1803), as well as in later works (e.g., *Über das Verhältnis der bildenden Künsten zu der Natur* (1807)), but there from the perspectives of his philosophy of identity and positive philosophy. In the system of 1800 art is conceived as dialectical final stage in the development of self-consciousness, unification of theoretical and practical reason. On the other hand, in that system, and as further developed in the philosophy of art, art is "organon" of philosophy, i.e., immediately given fact in terms of which alone philosophy can attain knowledge of the ultimate or final nature of the universe. For only in artistic experience, that of the creator and that of the beholder, and as representing the unity of theoretical reason and practical reason, knowledge and will, does the Self experience intellectual perception concretely, perceive and know the idea as realized in the individual case, and as one with the activity of the world spirit, or in concrete self-knowledge of that principle, and as thereby realizing the end purpose of nature as a whole. More particularly, the art work is held to be a living whole, a manifestation of the idea or the creating artist's intellectual perception in the concrete case. And in both the artistic process and the finished art work all the polar opposites from the spheres of nature and spirit are held to be unified: real and ideal, finite and infinite, conditioned and unconditioned, necessity and freedom, nature and man, consciousness and unconsciousness, sensation and thought, will and knowledge, etc.

The artist, for example, is consciously active and free in the creative process, but unconscious and constrained by necessity with respect to his finished work: that is to say, in so far as he is inspired by the divine principle and thus in so far as his work entails more meaning than he is consciously aware of. Similarly, the art work, as concrete work, is a finite, harmonious whole, and yet infinite with respect to the divine principle, or its unendingly possible interpretations in human experience. In the *Philosophie der Kunst*, then, Schelling on the one hand systematically develops the positions with respect to art of the system of 1800, e.g., with respect to the technical means of art, its materials and forms, along with the rudiments of a history of art according to its idea, and on the other, under the influence of Friedrich Schlegel, determines the relation of art to mythology or religion, as providing the ideal symbols which art must embrace as its content — a systematic link to his later philosophy of mythology.

Some commentators consider Schelling's philosophy of nature and his transcendental philosophy and philosophy of art to constitute together one distinct phase of his thought, even together one system. But, first of all, taken as one system, and given the common idealistic determinations of the world of ideas in the human spheres (I: 33-40, pp. 726-745), stipulations that Schelling adheres to in a general way, the apparent disproportional systematic emphasis on art here, both as to the extent of its development and its status as "organ" of philosophy, at the expense of the other ideas of the human spheres of the world of ideas, morality, the state, history religion and even philosophy itself (or the abstraction of the latter relative to art), would seem to indicate either that Schelling had not yet settled on or precisely determined his overall systematic principles, or perhaps that they were changing in the period in which *Philosophie der Kunst* was written. For, secondly, while embarked on *Philosophie der Kunst*, Schelling was already developing his philosophy of identity, a seeming further phase in his development, or possibly a further system (or system fragment). Thirdly, even without a knowledge of this fact, and despite the systematic connections between the philosophy of nature and transcendental philosophy (the parallelisms between nature and spirit, the asserted interdependence of the movements from object to subject and

subject to object, etc.), and though Schelling holds that nature is “preserved” (*aufgehoben*) throughout the world of spirit, as its ground or basis, those connections retain the aspect of obtaining for a system yet to be completed, and the interdependence of nature and spirit seems still a mere assurance. What is missing, aside from a proportional development of all the ideas of the world of ideas in the human sphere, is a systematically developed mediating factor between the philosophies of nature and spirit, similar to the function of Hegel’s logic in his system, or representing *philosophically*, or more precisely, *metaphysically*, the union Schelling finds concretely in art with respect to the world of ideas generally — and that then would make possible the proportionate development of all the member ideas of the world of ideas. Or, in other words, it appears in this respect that Schelling has not completely freed his subject from the subjectivism of Fichte’s Self (*Ich*), that it is only the *philosophical* subject, not yet the *absolute* subject or divine principle, that both the philosophies of nature and spirit are concerned with and bear on, and consequently, that Schelling’s claim that nature is preserved is in the sphere of spirit also remains a mere assurance, is not yet systematically developed, a fact that then is reflected in the apparent incomplete state of Schelling’s determination of the world of ideas in its totality. Or finally, Schelling has not yet shown or even asserted that it is *one* ontological progression from undifferentiated nature to higher and highest stages of self-conscious spirit, as grounded on the absolute divine subject — the subject of the philosopher appearing then to prevent that assertion, to sever this one movement into two only parallel movements, with, conversely, with consequence that the divine principle appears to remain immune from the process of its development.

Schelling seems to have addressed, if not solved, these problems in his third period, the *philosophy of identity*, extending in time from roughly 1801 to 1806. Inspired in particular by Christoph Bardili’s *Grundriss der ersten Logik* (1800), but also by his reading of Plotinus, Bruno, Böhme, Spinoza, Herder and Goethe (as he understood him), Schelling now attempts to develop the metaphysical implications of the concrete unity of nature and spirit, object and subject, being and thought that he had shown to obtain for art, and thus as underlying the philosophies of nature and spirit

generally, and as providing him the means of completing his development of the world of ideas. The unity between the spheres of nature and spirit takes the form for Schelling of their “absolute identity” (absolute Identität), i.e., their essential identity with respect to the absolute divine principle. This absolute identity is revealed to human reason by an intellectual perception as simultaneous, or one with, divine reason, absolute reason. For it, all things are one, unified, “indifferent” (indifferent) — that is to say, essentially identical despite their empirical nature or form. Or there is from this point of view neither subject nor object alone, but only both simultaneously, the true thing-in-itself (Ding an sich) intimated at for Schelling by Kant, underlying both the process of knowing (and thus the *philosophical* subject), as well as the processes Schelling himself had distinguished in the philosophies of nature and spirit. The absolute divine principle is the essence of things, their identity, their infinite inner nature according to the idea, as well as the substance of their concrete existence, their finite outward nature or form. Empirical difference of things of the real world Schelling explains dialectically as quantitative differences on a polar scale of being: in nature there is an excess or predominance of objectivity, reality, in the world of spirit, of subjectivity, ideality. The absolute identity is thereby modified into two “relative identities” (i.e., nature and spirit), these in turn within themselves into two further “relative identities,” and so forth — each member being conceived as nevertheless a “power” (Potenz) of the absolute identity, having its being only in the totality of powers, which alone is an expression of the divine absolute identity, i.e., in the universe as a whole as one living organism. And, though Schelling holds all these powers to be *essentially* one or identical, the absolute divine principle to be the unity of their multiplicity, or their differences to be only formal, he nevertheless maintains the ontological processes of nature and spirit developed in his earlier works, as now purportedly one or unified in the absolute principle’s self-realization, as progressive self-differentiation and attainment of self-knowledge — and as simultaneously actualization of a rationality that the universal principle essentially or potentially is in itself. The principle works of this period are the *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), the *Vorlesun-*

gen über die Methode des akademischen Studiums (1803), and the *System der gesamten Philosophie* (1804).

With regard to Schelling's philosophy of identity, however, it must on the one hand be observed, with respect first to the *form or method* of the works of this period, that only the *System der gesamten Philosophie* is a more or less logically developed systematic whole, the other works representing preparatory efforts, commentaries, elaborations of particular topics and details, etc. But even the *System der gesamten Philosophie* presupposes the philosophies of nature and spirit to a large extent — the other works, all the more so — i.e., the unity between the philosophies of identity and the philosophies of nature and spirit is not as systematically thoroughgoing as that between Hegel's *Logik* and the rest of his system. That is to say, the overall systematic connections between his philosophy of identity and philosophies of nature and spirit are for the most part only immanent, not logically organized and developed according to the idea of the system; or the philosophy of identity in its relation to Schelling's earlier thought tends to appear simply given, an immediate datum of intellectual perception.

Thus, on the other hand, concerning the *content* of the philosophy of identity, it can first be established that the central notion of the absolute principle's self-differentiation seems neither sufficiently clarified nor adequately justified: for if it is an absolute principle, why must it differentiate itself to have self-knowledge, or how can its potentiality ever not be in actuality? And, conversely, how can it remain an absolute principle of *identity*, if it does in fact differentiate itself, only thereby know itself, and become immanent in the process of reality? And what do Schelling's doctrines in this regard imply about his still unrevoked doctrine of the absolute principle's rationality? Furthermore, it would appear that Schelling in his philosophy of identity has in fact only "unified" the philosophies of nature and spirit in terms of the same schema of parallel, but independent processes or totalities met with earlier, but now in still more abstract, metaphysical form. For the spheres of nature and spirit are unified, but unified only in terms of the universal principle, thereby unified only abstractly, without systematically developed differentiation, or with only the empirical

presumption of their difference. The further development of each sphere transpires independently of the other (except for their only postulated substantive identity). It is not therefore established, in particular, how nature is preserved in the world of spirit, and then how the world of ideas in its totality can be systematically developed as concrete, related to, and yet different from, the real or empirical world — with the ideal world's several worlds and ideas proportionately developed. Finally, while Schelling has united the philosophical Self and absolute Self, conceived them as one, he has not differentiated them from each other, or their union is also abstract. For this reason alone it would appear that he is barred from further systematic development of the world of ideas, except by way of the mere assertions, immediately given insights, of intellectual perception. These questions can be thought to have lead Schelling to enter the final phase of his development, a period which simultaneously evidenced a deeper involvement with the question of the nature of the real or empirical world generally, and concrete human nature and existence in particular, in terms of their relation to a more systematically developed notion of the absolute principle's asserted self-differentiation.

The next immediately following step in Schelling's development, however, can be considered to consist of two small works, his *Philosophie und Religion* (1803) and *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Judged by some to belong to the period of his philosophy of identity, by others to belong to his later philosophy, by others even to constitute a distinct moment or phase in his development, these two works are considered here to represent simply a transitional moment in his thinking. For though they maintain many of the ideas of Schelling's earlier philosophy with respect to the universal principle and its relation to the world of ideas generally and the real or empirical world in particular, they also foreshadow and to some extent introduce the questions and doctrines pertaining to his later involvement with concrete, real or empirical human existence; complexity or multiplicity, and in this sense "concreteness," to the divine principle; positive religion in both regards; as well the germ, at least, of a partial dissatisfaction with the rational philosophy of identity he was nevertheless still developing simultaneously.

In *Philosophie und Religion*, answering criticism that he was negating the ideal or spiritual nature of the real or empirical world, destroying faith and morality, in his philosophy of identity, Schelling insists that faith and knowledge or philosophy are essentially one, that *both* attempt to restore man's lost unity with God, and therefore presuppose that lost unity. Both seek in particular thereby to explain the phenomena of human freedom and of evil. Schelling argues that the sphere of finite, real or empirical things arises by a free act of self-assertion, an act that he construes as a fall (Sündenfall) from God, and at the same time, the only means for God's actualization in the world, in so far as man then freely chooses good over evil. This process then forms the substance and goal of human history.

In the 1809 essay on human freedom, heavily influenced by his readings of Böhme, Schelling pursues this line of thought further. Fundamental to his metaphysical analysis is his further determination of the facts of evil and imperfection in the world generally, and human history in particular. What is good or perfect is still, as in his earlier philosophy, reasonable, but this goodness, perfection and rationality now only *should* be. There is much in the world and in human history that is evil, imperfect and irrational, Schelling recognizes, and these facts cannot be disregarded or brushed aside with the postulate or the faith in the goodness, perfection or rationality of the world in its *totality*, as *eventually* attained in the process of history in its *entirety* — that is to say, with rational doctrines of God's immanence in the totality of the world process, a postulated identity of spirit and nature, being and essence with respect to the divine principle, etc. On the other hand, nature remains in particular for Schelling the basis of the human world of spirit, of man's second or "higher" nature, or the world of spirit remains the transformation through reason of the former into goodness and knowledge. Evil, consequently, or imperfection, represents now the inversion (Verkehrung) of this order: in them, man in his freedom sets nature higher than spirit, and so sets himself against the goodness, perfection or rationality of the world, the sense and end of the world process generally and of human history in particular. Thus freedom, in opposition to both Kant and Fichte, as well as his own doctrines in the system of 1800, is no longer a merely formal faculty of self-determi-

nation, autonomy, but the possibility in the practical sphere of choosing good or evil, rationality or irrationality, or of setting spirit above (but still as based on) nature, or nature above spirit.⁷⁸

Schelling then seeks to ground this notion of human freedom and of good and evil in the divine absolute principle, or metaphysically deduce the former from the nature of the latter. Freedom and evil are held to be inextricably related, for freedom is the power to will good or evil. Since evil is real, it and man's freedom must derive from the divine principle. There is therefore now for Schelling a moment in the divine principle that is not divine, a "nature in God" that is the ground (Grund) of His actual existence, a will (Wille) or urge to manifest Himself in real or empirical differentiation — no longer as solely self-realization or self-differentiation pertaining to absolute self-consciousness or knowledge, but as self-differentiation or self-manifestation embracing concrete existence without necessary rationality. And this ground, or this nature in God, is irrational, incommensurable, a blind will, a principle of darkness, and thereby a fall (Sündenfall) in the absolute principle itself. As irrational ground of all finite real or empirical existence, the dark will is the source of evil, and finite things, as actual, existent, are initially separated from God, are evil. Opposed to the dark principle in God, however, is His goodness, divine reason, the principle of light. *Both these principles* form a polarity in every existent thing — in the human sphere, the principle of light, as man's rationality, entailing the possibility of reunion with God, thereby the transformation of the dark principle in accord with the principle of light, or the actualization of the former in terms of the latter; the dark

⁷⁸ Schelling's notion of freedom is thus here similar to Goethe's (pp. 413-418), a notion diverging, not only from Kant and Fichte, but that of the idealistic period generally. For what we have called Goethe's "natural freedom" is for him the essential freedom, "true freedom" being a subsidiary concept, and perhaps only a concession to the values and sensibilities of his times. What separates Goethe's and Schelling's notions of freedom, however, is that Schelling attempts to derive it from the nature of the absolute principle, whereas Goethe finds it in the nature of man as simply given.

Further, though both thinkers construe the above as entailing the primacy of spirit or reason — and consequent transformation of nature (as opposed to its denial, as in Fichte) — they differ as to the sense of spirit or reason and thus of the manner of nature's transformation. For Schelling, spirit and reason are wholly rational (at least at this point in his development). For Goethe, they represent the principle of the wholeness of human nature. Hence in Schelling the transformation effected remains abstract, nature being only systematically related in a general way to the realm of spirit, not concretely preserved. In Goethe's thought, nature, or the real or empirical multiplicity of the individual, becomes a whole in the subject and thus concretely preserved. See in this regard the following note on the relation of good and evil in the thought of Schelling and Goethe.

principle, as self-will, impulse and desire, entailing the possibility of the maintenance of human separation from God. Evil in man, then, entails through freedom the dominance of the dark principle, good, the free control of the dark principle in accordance with the light principle, thereby the living identity of both principles (not simply the abrogation of the dark principle, for it is the ground of human nature, existence and works, and thus of the possibility that good can become therein existent through him). That living identity, in turn, Schelling now determines as spirit, or the divine good through spirit is made manifest, real or concrete. The struggle in man between good and evil, light and darkness, rationality and irrationality, is the struggle of all creation. For nature, too, reveals this polar process, attains in ever higher syntheses of the dark and the (in nature, unconscious) light principle, and finally reaches in man's freely chosen accord with the light principle and transformation of the dark principle, its summit. Human history is then the struggle between these two principles in man's spiritual world — its most general phases being for Schelling unconscious indifference of the two, their opposition in man's freedom, and man's final salvation (*Erlösung*), the attainment of the Kingdom of God on earth, where the dark principle is finally fully transformed by the light principle.⁷⁹

It is to be particularly noted that Schelling attempts to explain concrete real or empirical diversity, multiplicity, *as paralleled by and emanating from a concreteness, multiplicity or diversity — in the form of an original polar disunity (Entzweiung), encompassing both a rational and an irrational moment — in the divine universal principle itself*. In addi-

⁷⁹ Aside from the common determination to comprehend the phenomena of good and evil (or truth and falsity, perfection and imperfection) out of or in terms of a notion of freedom as true choice, there are significant similarities — and differences — between Schelling's thought and Goethe's here. For both Schelling and Goethe, good (or truth and perfection) is the freely chosen transformation of real or empirical existence — which being, prior to that transformation, evil (or false, imperfect) — in accord with reason, as now spirit, thereby a living identity (or union) of real and ideal worlds, or the living concreteness of the ideal. But in Goethe there are not two principles (whether in man or in God), but only one: the universal principle of wholeness. Evil, prior to its transformation according to that principle, is but a privative state, real or empirical multiplicity as not yet organized into a whole. And even when the individual acts as a whole, his actions can still be evil (or false or imperfect) if he does not do so in terms of assimilation and creative recreation of the world of culture (pp. 405-406, 429-435). Goethe in this way has neither the need to establish a complexity of moments in the divine principle nor then the need to constitute the possibility of the realization of human good in terms of the divine principle's self-realization. Further, it might be noted that for Goethe it is that which is good (or true or perfect), which reflects the universal principle, that is irrational (or more precisely, incommensurable, "suprational") — the real or empirical world in itself, or the real or empirical multiplicity of an individual prior to his acting as a whole, or these as evil, being simply not yet rational.

tion, the resulting asserted real self-differentiation and self-manifestation in the world process is held to entail the absolute's achievement of conscious *personality*. And the divine principle, in so far as it differentiates itself, manifests itself, attains ever higher syntheses of polar opposites, achieves personality, does come to know itself in the world process, in the universe as one living whole, transforms thereby its irrational element in accordance with its rational element, and has thus itself life for Schelling. The life of the world is held in this way to be a manifestation of the life of God.

Not surprisingly, the seminal doctrines of the essay on freedom, along with those of *Philosophie und Religion*, are set forth in a provisional and anticipatory fashion, neither determined in themselves according to the idea, nor differentiated from positions of Schelling's negative philosophy, whose legacy continues to be evident in the two essays. For instance, Schelling also maintains in the freedom essay, that behind the apparent dualism of the divine principle as light and dark principle, its rationality and irrationality, or between its goodness and its nature as ground of existence, there is a still more fundamental or essential original absolute indifference or absolute identity between these two poles, a "primal ground" (Urgrund) or "ungroundedness" (Ungrund) as their source, an indifference or identity in which the two divine principles are coexistent. Moreover, Schelling still has not yet solved, or even indicated how he intends to solve, the question of the relation between the absolute principle's essential identity and its self-differentiation and originally dualistic concreteness, or between the absoluteness of the divine principle and its original potentiality, with respect in addition here to its achievement of personality — whether from the perspective of his negative philosophy, his emerging positive philosophy, or these in their systematic relation. The essay on freedom and *Philosophie und Religion* are, in short, indeed transitional works.

Schelling's final period, from approximately 1811 to his death in 1854, embraces his *positive philosophy*, as specified thematically into a philosophy of mythology, dealing with religion and the history of religion generally, and philosophy of revelation (Offenbarung), dealing specifically with Christianity and the future of Christianity.

The major works of this period are *Die Weltalter* (1811), *Philosophie der Offenbarung* (1841-1842), *Philosophie der Mythologie* (1842), *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (1842-1843), *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie* (1847-1852). This phase represents an apparent decisive departure from Schelling's earlier doctrines, and indeed in many respects, seemingly from the whole enterprise of German idealistic philosophy — and is a major obstacle to regarding the totality of Schelling's philosophical writings to constitute *one* whole or system (despite his attempts to justify his development as systematically necessary according to the idea of his thought as a whole). Conversely, the entire period must be seen, and can perhaps best be introduced, as a reaction to Hegel, as a sustained self-differentiation from Hegel's thought.

The Hegelian philosophy, he argues, but also his own philosophy of nature, transcendental philosophy and philosophy of identity, indeed, all *rational* philosophy, does not and cannot embrace and comprehend concrete, living reality, but only the necessary, unconditioned (unbedingt), dialectically logical structure of reality, as its universal essence, the “what” (Was) of existence — and is therefore termed “negative philosophy.” “Positive philosophy,” on the other hand, does embrace and comprehend concrete reality, what is finite, conditioned (bedingt) and *thereby free*, the irrational or non-dialectical “that” (Dass) of real existence. These two forms of philosophy are necessary and interdependent, however: positive philosophy presupposes negative philosophy, but then fulfills or completes it. That is to say, together they ideally form two polar aspects of *one* philosophy.⁸⁰

Schelling's positive philosophy thus seeks to grasp concrete, living reality — and more particularly, as immediate (unmittelbar) self-revelation of the divine principle,

⁸⁰ In Goethe, the “what” of (true) existence, i.e., a moment of the ideal world of culture (as living, infinite, necessary, unconditioned, etc.) is inseparable from the “that” of existence, i.e., that moment's real nature (as finite, accidental, conditioned, work of a limited or conditioned individual in his particular relations to the ideal world and that form of activity's limited or conditioned nature), as well as the activity of a particular onlooking individual (given his particular relations with the ideal world), in which these two are united (in so far as that individual himself has produced a true or perfect moment of the world of culture). In Schelling, they remain ultimately separated, or only abstractly united, as mere postulate. As we shall see, this is because in Schelling the universal form remains always triadic, the wholeness of a concrete real or empirical true multiplicity being lacking in his thought.

or the universal idea in the concrete, real or empirical case. That concrete manifestation of the divine, in turn, is then determined as the inextricable relation of idea and reality, infinitude and finitude, freedom and necessity, rationality and irrationality, triadic form and concrete or real multiplicity, i.e., as in this sense empirically “positive.”⁸¹ Conversely, the divine idea, or the universal principle, following the ideas of *Philosophie und Religion* and *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, is maintained as concrete, complex, its self-manifestation, a self-differentiation — in itself, as theogonic process, and as reflected in parallel fashion in the world process generally and human history in particular. That is to say, the development of each forms a case of polar parallel process similar in Schelling to that obtaining between nature and the world of spirit. But furthermore, the divine principle is now seen as *free* in its creation of the world, free to undergo the process of self-differentiation as then manifested in the world process, or not — and thus in *this* sense to possess personality or individuality. These doctrines then correspond, on the one hand, to an asserted facticity (*Tatsächlichkeit*) of the absolute’s immediate concrete or positive manifestations in the world, their uniqueness (*Einmaligkeit*) and individuality, and thereby their incommensurability to the rational dialectic of negative philosophy, and on the other, to the absolute principle’s now ultimate transcendence to rational understanding — in opposition to its immanence in the world and rational commensurability, as self-knowing principle, in his earlier philosophy.

In his attempted comprehension of the irreducible and dialectically incommensurable positive “facts” of human history, and especially those of the history of mythology and religion, as theogonic process, and concomitant with the absolute principle’s freedom and personality, or with respect to the facticity or uniqueness of this process in the real or empirical world, it is once again intellectual perception that for Schelling insures the validity of his findings. Further, in determining that process,

⁸¹ In differentiating Schelling’s thought from Goethe’s, it is important to note that what is rational for Schelling is, as such, infinite, unlimited, unconditioned, necessary, ideal — the concrete manifestations of the divine principle, or union of real and ideal worlds, being then finite and infinite, limited and unlimited, conditioned and unconditioned, accidental and necessary. In Goethe, the concrete manifestation of the universal principle is similarly the union of real and ideal, *but only as such* infinite, unlimited, unconditioned or necessary.

Schelling employs the dialectical method, or at least achieves in the expressed content of his thought a triadic form, i.e., conceives polar oppositions as perpetually resolved in syntheses, these giving way to newer oppositions, higher syntheses, and so forth — i.e., apparently reverts to the method, if not in major respects, the content, of his earlier “negative philosophy.” But the difference now is that the resulting triadic determination of the content of philosophy is conceived as only the “negative” structure or form of the world process, the actual or real “positive” matter with which philosophy deals being immediately given to intellectual perception as immediate self-manifestation of the absolute principle’s freedom and toward achievement of conscious personality. Or, in other words, the entire living world process (and in particular, as we shall see, the history of religion) according to the universal principle now becomes the “organon” of philosophy. Thus, conversely, the subject of the philosopher, in reversal of the world process emanating from the divine subject, recreates, as it were, that process, *given* the absolute principle’s positive manifestations up to the present, in such a way that the rational form or structure of those manifestations corresponds to the form or structure of philosophy, the givenness of the absolute principle’s concrete positive reality *to philosophy* corresponding to their non-rational concrete nature. It follows further for Schelling that positive philosophy, unlike negative philosophy, cannot be completed, its idea realized, by a single philosopher, but only by a *community* of philosophers engaged in that task. For as the world process is not completed, the understanding of the single philosopher is necessarily limited by *his* personality, his freedom, his place in the world and the particular temporal epoch to which he belongs.⁸²

⁸² Schelling can be understood to be approaching here Goethe’s notion of an individual’s creative recreation in the life of the world — but *only* approaching it, there being significant divergences in their thinking on this point. For, first of all, the recreation of the world of the ideal world in Schelling concerns only the philosophical Self striving to create the system according to the idea, not, as in Goethe, true or perfect manifestations of the idea in *any* form of activity. Secondly, the primary end of philosophical activity for Schelling is comprehension of the ideal world, participation (*Teilnahme*) with the process of the universal principle’s coming to self-knowledge, not, as it is for Goethe with regard to all forms of activity (including philosophy), participation in its life in terms of the production of new action or works (comprehension of the ideal world representing, for all forms of activity, including philosophy, only a subsidiary moment of that activity). Thus, although there is for Schelling a world of philosophy, with respect to which the single philosopher and his works belong as limited and conditioned moments, on the one hand the world of philosophy remains in effect passively detached from the life of the ideal world, as its mere comprehension, or is not a specification of the latter in its living concreteness. Moreover, the single system for Schelling recreates

Very generally speaking, and in further development of the ideas of the freedom essay, he discerns in the world process generally human history, in particular, the following structural moments: the absolute divine principle consists in itself of three powers (Potenzen): irrational, unconscious will, the dark principle, now also termed the negative principle, principle of evil or satanic principle, as material cause; rational or reflective will, the light principle, also termed now the positive principle or Word of God, as efficient cause; and the unity of both, i.e., the transformation of the former in accord with the latter, as final cause. Underlying these three powers and their further differentiation in the spheres of nature and spirit, Schelling discerns once again their undifferentiated primal unity (Urgrund, Ungrund). The operation of the three powers in nature reaches its culmination or summit in man, and for human experience, following or in terms of man's fall from God, his self-will, sensual or irrational nature, they take on the form of the three persons of God: the Father, as possibility of restoring man's lost unity; the Son, as the power to restore that unity; and the Holy Spirit, as the completion of that endeavor. In the collective human sphere, the state is once more held to serve to overcome man's self-centered lower nature, draw it into contact with the divine will or reason of history. In human history generally, then, Schelling finds the light or positive principle, the Word of God, struggling against the dark principle, the negative principle of creation or evil, the satanic principle. Both principles are again necessary: the dark or negative principle

the ideal world in its totality immediately, not as necessarily mediated by the particularity of the world of philosophy, its previous works in their interrelation. For this would entail a non-linear moment in the history of philosophy at variance with Schelling's conviction of a progressive development, paralleling that of the universal principle, to ever higher forms. Rather, each successive system displaces fully the prior ones, the series of systems being a necessary one only as linear or temporal series. In other words, prior systems tend neither to be preserved (*aufgehoben*) in Hegel's linear, dialectical sense, in which the freedom of both the philosophizing Self and (according to Schelling) of the universal principle are abrogated, nor in Goethe's synchronistic sense, in which the freedom of the Self is preserved, but not that of the universal principle (this attribute not being associated with the universal principle by him).

On the other hand, as we shall see, the other forms of human activity according to the idea, the spheres of morality, the state, history, art and religion, while also constituting "worlds" for Schelling, and while not resulting in knowledge of the ideal world, *do* participate in the life of the ideal world, *do* serve to establish it concretely. They do so nevertheless abstractly, however, merely as belonging to the totality of the ideal world at a particular moment in its progressively linear development, or as only identical in their participation to a particular moment in the universal principle's development. There is no mediated relation in their purported concreteness to other such moments, no "creative recreation" of the positive particularity of the world of culture (or its several worlds) in Goethe's sense.

is the actualizing, driving force of history, and the light or positive principle must perpetually suffer and sacrifice itself to overcome and transform its energy. But the state and history generally now only enable the progressive advance to union with the divine that is in fact accomplished in art, science (Wissenschaft), i.e., philosophy, and religion. That is to say, the state as end of history and human history generally lose the ideal significance they enjoyed in the system of 1800, art relinquishes the primacy it there had relative to philosophy and religion and their histories, and Schelling achieves therefore only in part (i.e., at the cost of the state and history generally) a more proportionate working out of the world of ideas.

More particularly, in his history of mythology and religion Schelling maintains that for primitive religion the divine principle is as yet undifferentiated. In the polytheistic religions the divine principle is differentiated into a series of polar oppositions or powers (Potenzen), but ununified. In Christianity, finally, all the powers of the divine principle are united. But Christianity itself undergoes and is undergoing a development, or the divine principle in the history of Christianity develops and is developing itself further — a process in which Catholicism or the form of belief is prefigured by Peter, Protestantism or the form of faith and knowledge, by Paul, and a future, spiritual form of Christianity representing the unity of belief and knowledge in love (Liebe), prefigured in John. Only in that future Christianity founded upon the Gospel of John will Christianity, and thus the whole world process, reach its purest form and end.

Schelling's lectures in his final period also deal extensively with the history of philosophy, particularly *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1833-1834), as well as the above-mentioned *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* (1842-1843) and *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1847-1852). Written from the perspective of his positive philosophy, and thus embracing negative philosophy also, as necessary opposing factor in the history of philosophy, along with their ideal union (for instance, as accomplished in his own development), Schelling evidences the idea not only of a history of philosophy according to the idea of philosophy, but a history governed, as in the case of mythology and religion, by a corresponding devel-

opment in the absolute idea, as its further self-manifestation. This idea, however, despite representing a major historical advance towards absolute determination of the sphere of philosophy, and thus towards a truly concrete working out of the world of ideas as a whole, retains the character of a rough sketch or trial run, even that of an aside, when measured against that absolute ideal (and its realization in Hegel's thought). Schelling generally proceeds in narrative, apparently accidental fashion, does not organize and develop the history of philosophy according to its idea, both with respect to its overall structure and the details he deals with (concentrates, e.g., on modern philosophy immediately prior to and following Kant, without justifying that emphasis, does not express himself in *one* work, but rather a series of partially overlapping lectures that are at times more concerned with the history of religion than they are with the history of philosophy) — a systematic impossibility, given the abstraction of his idea of positive philosophy, and then of the relation of negative to positive philosophy.⁸³

For that matter, with regard to the whole of Schelling's positive philosophy, it must be observed that only one of the works of this period, *Philosophie der Mythologie* (1842), is a thoroughly systematic, dialectical development of at least one sphere of the world of ideas, mythology or religion, according to its idea. But as was the case with his philosophy of nature and transcendental philosophy, the metaphysical basis of Schelling's history of religion can not be held to be systematically worked out, and once again, only one sphere of the world of ideas, religion (now, at the expense of human history generally, morality, the state — as well as art, and to a large extent, philosophy), is adequately dealt with. Nor is this preeminence of the sphere of religion at the expense of the other ideas of the world of ideas systematically justified by Schelling, whether as according to the idea of religion or the idea of philosophy, and whether as pertaining to these ideas from the perspective of positive philosophy only, or of positive and negative philosophy (and thus of the totality of his thought).

⁸³ It is also impossible to the extent that each system bears directly on the ideal world at a given point in its (linearly) progressive development according to the universal principle, not as simultaneously thereby mediated by, or related to, previous systems of philosophy, as their recreation.

Moreover, with respect to all of the works of Schelling's final period as a whole, even his lectures on the philosophy of mythology, it must be recognized that the preceding summary of the period gives a misleading impression in one important respect — namely, with regard to the form or manner of Schelling's philosophizing and thereby the intelligibility of his thought. For though he does find the content of his thought organized triadically on a general level throughout, the impression arises in the reader that the systematic lack of clarity, repetitiveness and extraneous determination that formerly obtained *between* his works, now more or less characterizes each of the works themselves — and to an almost alarming or even painful extent. Put simply: Schelling's late philosophy in particular is difficult to *understand*. Even in the mythology lectures, concrete details and their relation to the major points Schelling is making, and these then in their relation to each other, the actual working out or development of his thought, often appears arbitrary, unclear, not sufficiently deduced and explained; or the triadic form appears forced onto the positive real or empirical phenomena he is dealing with, not arising in a dialectical development of his thought, in accord with, or in elaboration of, his system's principles, as well as the nature of those positive facts (Tatsachen) themselves. It is true, on the one hand, that Schelling *assures* the reader throughout that his procedure and findings are validated by intellectual perception, and on the other, that this arbitrariness and thus the relative intelligibility for the reader of Schelling's manner of dealing with and developing positive real or empirical phenomena corresponds systematically to their purported givenness, their facticity, to rational understanding, as well as to the universal principle conceived as underlying them in the world of ideas, that the logical or dialectical form nevertheless obtaining for them corresponds systematically to their purported rational structure, and that *Schelling's* freedom in uniting these in his thought corresponds to the absolute principle's purported freedom or personality in manifesting itself in the real or empirical world process, as well as the reader's freedom in further developing positive philosophy in a community of philosophers. But the philosophical subject of the reader remains free to *resist* Schelling's arguments, i.e., to find them relatively unintelligible, or to answer, if charged with lacking the requisite intellec-

tual perception, that Schelling's intellectual perception is only an illusion. Hence even admitting these systematic correspondences, even taking into account his doctrine that positive philosophy can never be completed by a single individual, and even allowing for Schelling's personal and professional disappointments — the expanse of time marking his late period, the sparsity of writings there (relative to his earlier years), the fact that only *Die Weltalter* was published by Schelling himself (but then only as unfinished fragment), the rest of the period's "works" stemming from his lectures, and then the partially unintelligible state of these works themselves, most readers will conclude that, overall, Schelling was not in complete systematic control of the method and content of his late period, had not sufficiently thought through his principles and views, is only giving the rudiments of a positive philosophy in his sense, perhaps also that he had found his principles and views, in particular, in relation to his earlier thinking, to some extent incompatible with each other, and with the concrete positive facts (Tatsachen) he wished to comprehend — facts that appears mirrored in the systematically ungrounded disproportional development of religion at the expense of the other ideas of the world of ideas, and in any case, that he had not found in his method (and the content of his thought, in so far as a correspondence with its form is intended), a sufficient shared basis of intelligibility with the philosophical subject of the reader — with the result, finally, that his positive philosophy, *as is*, cannot be considered systematic philosophy, and therefore cannot be held a necessary moment of the overall totality of his writings as constituting *one* whole or system of philosophy.

The question for us now is: 1) does the totality of Schelling's philosophical writings constitute, as is, *one* whole or system of philosophy in terms of the common idealistic determinations of the whole or system of knowledge, *one* original working out of those determinations, i.e., as addressing the questions of the table of differentiation in one consistent fashion, passing perhaps through various more or less clearly determinable stages in its development, but retaining throughout its essential principles, as internally consistent in itself, and as finding that development itself systematically consequent and justified; 2) or does it essentially represent only the rudiments of

such a system, a system still incomplete, according to the common idealistic determinations, as well as its own intentions and principles, still missing parts of its structure and development according to its idea; 3) or does it represent partially unified, but also partially distinct and incompatible or contradictory, separate systems or system fragments?

Looking back at Schelling's development, as briefly outlined in the preceding pages and classifying it now for the most part as his early and late philosophy (i.e., on the one hand, philosophy of nature, transcendental philosophy and philosophy of identity, and on the other, positive philosophy and philosophy of mythology or religion), we find that there are numerous interrelated reasons for taking one of the latter two views — with regard both to the *form* or *manner* of his philosophizing, as well as its *content*:

1) intellectual perception, which, while deduced in the philosophies of nature and spirit in a *general* way as principle of human knowledge, is not further determined systematically as *Schelling's* intellectual perception, i.e., as faculty functioning in precisely his manner and yielding precisely his knowledge (and lack thereof) of the world of ideas, with its varying or developing functioning in first negative philosophy and then positive philosophy;

2) the lack of an overall, systematic organization and development of the majority of his works (i.e., excepting the systems of 1800 and 1804, his philosophy of art and lectures on the philosophy of mythology), and of these in their relation to each other (no single work expressing the philosophy of nature, philosophy of identity, and positive philosophy as systematic wholes, then the lack of one work systematically setting forth the only immanent relation of philosophy of nature, transcendental philosophy and philosophy of identity as one philosophy, and developing the relation of Schelling's early or negative philosophy to his positive philosophy) — along with the resulting relative unintelligibility in particular of Schelling's positive philosophy;

3) the fact that first art (in relation to his transcendental philosophy) and then religion (in relation to his positive philosophy) are systematically developed to an apparently disproportionate extent, relative to the other ideas of the world of ideas, or that first the one and then the other is taken as immediately given highest "organ" of philosophy;

4) the general sense that Schelling's development, and thus for him the content of his expressed thought, was determined by systematically extraneous or accidental factors — there being few works where the reader does not have the impression that his development was still continuing (except the majority of those of his last period, where the impression might arise

that it had abruptly stopped altogether, or perhaps rather, reached an impasse), the impression, e.g., that even in his system of 1800 Schelling was still gradually freeing himself from the influence of Fichte, only progressively able to conceive the nature of an absolute Self free from all relation to the empirical Self, or that he might have been content to further develop his negative or rational philosophy had his first wife not died in 1809, or if there had been no Hegel, etc.;

5) his original apparent confidence in the capacity of reason to adequately embrace in systematic form the world of ideas generally, the spheres of nature and human history in particular, and even the immediately given phenomenon of art, his confidence, in other words, the system can be completed, its idea realized, versus his later doctrine that immediate self-manifestations of the divine principle, particularly those of art and mythology or religion, are not comprehensible by reason, the dialectic of the system, or that the system cannot be completed by a single philosopher;

6) in this connection, the apparently contradictory fact that Schelling's thought nevertheless evidences the triadic form in his later philosophy — in particular, in his treatment of the history of religion — but as seemingly divorced from the actual development, the dialectical working out of this thought;

7) the fact that the category of life is associated in his early philosophy with what is rational, dialectically comprehensible, but in his late philosophy, with what, in its concrete ideality, is ultimately incomprehensible to the dialectical form;

8) in the early writings, the universal principle as originally or essentially unconscious and one, its manifestation in the world entailing fundamentally a process of coming to self-knowledge, and in which that principle is immanent, but in his later philosophy, commencing with the philosophy of identity, the universal principle as originally complex, its manifestation in the real world, now essentially a self-development, yet in such a way that that principle ultimately transcends this process, is free, possesses personality;

9) the universal principle in his early thought as wholly rational (albeit originally without consciousness), later, as including in its complexity an irrational moment, a blind will or urge to manifest itself in concrete existence;

10) the instances of parallel, interdependent, but nevertheless separate world processes (the movement from subject (or spirit) to object (or nature) and from object to subject of the philosophy of nature and transcendental philosophy, within his philosophy of identity, the two polar series, "relative identities" of nature and spirit, as further specified in two totalities of powers, then the relation of negative to positive philosophy, and in positive philosophy, the absolute principle's self-development as paralleled and underlying the world process), as indicating not only a lack of overall systematic unity, but a possibly unresolved or incomplete systematic working out of both sides;

11) the varying significance attached to freedom in Schelling's transcendental and positive philosophies (in his early thought, as only formal faculty of self-determination in performing a morally good action, as opposed, from *Philosophie der Religion* and the freedom essay on, to freedom as the possibility of choosing good or evil, or of falling away from union with the divine principle; in his early thinking, as pertaining to man's unconditioned, infinite, ideal nature, later, as reflective of his concrete nature as conditioned or finite being);

12) his apparently diverging conceptions of art — in the system of 1800, as sole “organ” in terms of which philosophy can grasp the ultimate nature of the universe, but in his later thinking, as losing its primacy in this respect relative to religion and philosophy;

13) the stature further of art initially, and then also in his later thought, of mythology and religion, and indeed there, of all manifestations of the universal divine principle in the real or empirical world, as immediately given material which philosophy can only concern itself with in a posteriori fashion — in his early thought, as nevertheless as such comprehensible to reason, in his later thought, as explicitly set forth as incomprehensible (despite his attempts to nevertheless comprehend them rationally);

14) the end of history in the system of 1800, as federation of states, one universal state as realized world moral order, versus his later doctrine that the state can only make possible the union with the divine principle accomplished in art, religion, and philosophy, along with a similar deemphasis in his later thought of human history generally, in association with his doctrines of a theogonic process, as reflected in the world process and reaching its culmination in the histories of art, religion and philosophy;

There are, however, certain interrelated constant features obtaining throughout Schelling's development, all the periods of his philosophizing, as suggesting the possibility that the totality of his writings might in fact constitute *one* whole — if only immanently, not explicitly developed as such:

1) the reality throughout for him of intellectual perception, as first principle of philosophy, the act in which man's reason becomes conscious of divine or ideal reality (whether or not reason is capable of developing its system out of itself, or only through the mediation of the immediately given “facts” of art and religion, or the world process generally, and whether or not intellectual perception is then limited, particularly as in his later thought, to establishing *that* concrete phenomena are manifestations of the universal principle, and thus despite the fact that intellectual perception is not more narrowly determined as intellectual faculty producing precisely this body of knowledge) — the fact that it is systematically developed at all, if only in his philosophy of nature and system of 1800, representing, conversely, a major historical advance towards absolute idealism;

2) the dialectical method partially employed, the triplicity of form and content at least continually asserted, if only with regard either to his

thought's more general doctrines and divisions, and/or the particular form and content of particular works (these then as lacking then overall dialectical development), thereby the category of identity, as unity or synthesis of polar opposites (however unconvincing or difficult to follow this dialectic is in his later works, however lacking in their detailed working out or development);

3) hereby, further, with respect to Schelling's positive philosophy, the inner systematic consequence with which dialectical and non-dialectical philosophical moments are held to correspond to rational and non-rational moments of the divine principle's manifestations in the world;

4) the related fact that throughout his thought, but in his positive philosophy in particular, the immediate givenness of the universal principle's concrete manifestations at least implicitly corresponds to their immediately given state as facts of intellectual perception, as itself immediately given (i.e., in so far as intellectual perception is only systematically developed in a general way in the philosophies of nature and spirit);

5) Schelling's assertedly simultaneous or dependent, but nevertheless separate or independent, parallel progressions — which, while revealing, as was said, an apparent lack of systematic completion, nevertheless also represent a systematically cardinal instance of the triadic form;

6) the *immanent* systematic relation of at least his philosophies of nature, spirit and identity, and possibly also of his negative and positive philosophies, or early and later periods, to each other;

7) the fact that, though entailing an apparent systematic overemphasis on art (in his transcendental philosophy) and religion (in his positive philosophy), these two spheres are developed in the respective periods in which they occur as the highest form or "organ" of philosophy, and, when the totality of his thought is considered as immanently related, Schelling's determination of art and religion, along with the earlier philosophy of nature, does represent real progress over and against his predecessors in conceiving the ideal world as concretely determinate, unified multiplicity;

8) in this regard, the connection developed in his transcendental philosophy and philosophy of art between art and mythology (and thus between his early and late philosophy as a whole), mythology as then providing the necessary content of art;

9) despite the complexity or polar opposition of the absolute principle from the freedom essay on, Schelling's belief there that it is *essentially* one, prior to its self-manifestation and self-development in the world process, as primal ground (Urgrund);

10) throughout his thinking, the absolute principle as reaching self-knowledge in the world process — in his late thought, it is true, as overcoming an originally non-rational moment in itself; or, in other words, Schelling's apparent confidence in the rationality of the absolute principle, in his late thought, as in its *ultimate* rationality, and thus of the world process;

11) similarly, despite the assertion of evil in the world process, the absolute principle itself, and in man's nature and existence in particular, despite the resulting apparent dualism of his later period, a seeming confidence in their *ultimate* goodness;

12) nature as throughout his thinking the basis of the world of spirit, as thereby truly objective reality — both nature and spirit, and their relation (spirit representing the transformation of nature), being grounded in the divine principle; then, in apparently related fashion, in the later period, evil or the dark principle as the ground of goodness or the light principle;

13) the prominence of the category of life, despite his varying expressed determinations as to its rational nature and comprehensibility — in the whole of nature, the world of spirit, in the ontological progressions obtaining within and between them, in their totality, in terms of their powers (Potenzen), as reflection of the absolute principle (of identity), and in his late philosophy, of a life in that principle itself, as then manifested in the life of the world;

14) the related significance of the category of history in Schelling's thinking (despite the later deemphasis of the state and human history generally, despite the fact, with the possible exception of the history of mythology, that in no case is an historical process according to the idea developed in systematic detail by Schelling (this corresponding systematically, however, to the openendedness of these processes in Schelling's conception, or the Self's freedom), and despite the fact further that such ontological moments are not developed in relation to other, non-linear, synchronistic moments in this thought, as ideally-determined ontological development or progression (from nature to spirit and spirit to nature in the philosophy of nature and transcendental philosophy, of history as a whole and the history of art in his transcendental period, then of the history of religion and philosophy, and within philosophy, from negative to positive philosophy — always as dialectically determined and developed, then in the further dialectic of these spheres));

15) instances where the divine principle is considered fully manifested or revealed only in a totality of moments (in human history (system of 1800), the totality of powers (philosophy of identity), in the final transformation of evil, irrationality or the dark principle in accord with goodness, rationality or the light principle (freedom essay and positive philosophy) — and to some extent also in his positive philosophy, where the concrete immediate manifestation of the universal principle is considered knowable only in relation to the totality of the still incomplete world process, and thus effectively as unknowable;

16) the real or empirical world as sphere of polar opposition and at least a postulated ultimate unity according to the idea, or a manifestation of, or union with, the ideal world (augmented in the late period by the view that the universal principle itself entails polar opposition and ideal unity);

17) man, as rational being, as the summit or culmination of nature or the world process founded on the divine principle (and despite the fact that man's rationality is held only ultimately established and establishable in terms of the world process in its totality in Schelling's later philosophy);

18) instances where concrete aspects of the world of ideas generally, and as pertaining to human nature, existence and activity in particular, are considered both rational and irrational, conscious and unconscious, necessary and free, i.e., Schelling's sensitivity throughout his career to ultimately irrational, or not wholly rational, aspects of concrete, existing ideality (as opposed to Hegel's thoroughgoing rationality) — in his early period, as related to the historical process, the artistic process and work of art itself, and as reaching their culmination in his positive philosophy, where they are explicitly connected with greater concrete existence and life of world ideas generally, as paralleled in the divine principle itself, and as now the primary datum which philosophy must comprehend;

19) freedom, despite the variation in its determination in his early and late philosophies, as further fundamental datum or fact that philosophy concerns itself with, and more particularly, as the true freedom of a multiplicity of philosophers perpetually seeking to comprehend the ideal world as concretely related to the real world;

20) in the moral sphere, and notwithstanding his later systematic derivation of evil in man from the nature of the absolute principle and world process generally, human moral evil as continually conceived as self-will, impulse or desire, and as opposed to man's ideal, rational goodness (whether as attainable by individuals or only in the final stage of the world process);

Schelling, in any case, believed his writings to constitute *one* philosophical whole, and more particularly, that the development reflected therein was a philosophically necessary one — as consequent, systematic development of a body of thought in and of itself, but thereby as inextricably related to the historically developing context of his philosophizing, the process of the ideal world generally reflecting the universal principle's own development, and the momentary state of the world of ideas, in particular, as both governed by the philosophical idea.⁸⁴ The beginning, he argues, had to be made, in order to counteract Fichte's subjectivism and the subjectivism of his times generally, with a true philosophy of nature, i.e., with the establishment of the real objectivity of nature according to its idea. Only upon this basis could the philo-

⁸⁴ *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799): I/3, pp. 272-273, 311

System des transzendentalen Idealismus (1800): I/3, pp. 331, 340-342, 349, 626-630

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): I/4, p. 108

Philosophie der Kunst (1802, 1803): I/5, pp. 362-363, 367

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): I/7, pp. 333-334, 350

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1833-1834): I/10, pp. 73, 95-125, 147-150

Philosophie der Mythologie (1842): II/2, pp. 216-217, 223-224, 241, 243-251

Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850): II/1, pp. 564-565

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (1842-1843): II/3, pp. 73-81, 86, 90, 94-95, 128, 132-133, 138-139, 151-152

Philosophie der Offenbarung (1841-1842): 95, 98-120, 138, 152-153

sophy of spirit then be undertaken, and these two form the poles *one* philosophy, they being united objectively in art, though not yet explicitly in philosophy itself.⁸⁵ Their metaphysical unity, or identity, came necessarily afterwards, with art as “organon” of philosophy disclosing the means for further development of the philosophical idea, in the philosophy of identity, in that philosophy’s determination of the absolute, divine principle as absolute identity, or absolute subject, with respect to which nature and spirit are manifestations. These three forms of philosophy constitute together one rational system, and with them, “rational” or “negative” philosophy was complete, its idea, realized.⁸⁶ Realization of the completed philosophy of identity, however, proceeded only in “small steps” (*schrittweise*), i.e., not all at once, in one system, in deference to what Schelling terms the continuity (*Stetigkeit*) of the philosophical development of his times, to the developing community or world of philosophy, and thereby in particular, as conditioned or limited by the continued adherence of Schelling’s contemporaries to Fichte’s subjectivistic standpoint:⁸⁷

... der Urheber der Identitätsphilosophie (glaubte,) die Stetigkeit der philosophische Entwicklung festhalten zu müssen ... Es galt, auch die Zeitgenossen von dem subjektiven Standpunkt (i.e., not only with respect to

⁸⁵ See in particular, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799): I/3, p. 272; *System des transzendentalen Idealismus* (1800): I/3, pp. 341, 349; *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801): I/4, p. 108; *Philosophie der Kunst* (1802, 1803): I/5, p. 367

⁸⁶ See in particular, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1833-1834): I/10, pp. 106-108 (quoted below).

⁸⁷ Here, too, Schelling’s notion of continuity is similar to, yet diverges considerably from, Goethe’s notion of the common positive particularity of a given age or era of the world of culture generally, and the world of philosophy, in particular. For Goethe, that particularity, that “continuity,” is assimilated and animated, recreated, in the true or perfect work, a further manifestation of the idea in the life of the world — not thereby negated, set aside, purged of its ideal validity or truth, however. The previous works and this newer work form together one whole, something potentially higher, in such a way that the former remain true, and the latter not comprehensible in its truth when detached from them. For Schelling, this moment of the ideal world’s life is much more rational, much more abstract. For one thing, his notion of continuity lacks the moment of necessary individual differentiation, the essential particularity of all moments of the life of the world. For another, the state of the ideal world, or more precisely the world of philosophy, is thereby wholly homogeneous with, or fully transparent in its comprehended philosophical significance with respect to, the single new work. And the new work simply cancels the foregoing one (as in the case of the history of philosophy prior to Kant), or else is preserved (*aufgehoben*), but as only *one* pole of a polar or dialectical relation, the other pole being entailed by the new work (as is the relation, in Schelling’s view, between negative and positive philosophy). In both cases, the previous work or works do not have an inherent justification or worth, a timeless truth, but receive their validity only in terms of the ongoing — and for Schelling, linear — world process. Conversely, the newer work is only constrained or hindered in the world process by the prior state of the ideal world (not constrained or hindered by the acting individual’s own limited or conditioned individuality, his own limited or conditioned relations to the ideal world).

nature generally, but the philosophical subject (Ich) in its conception of both nature and spirit hinwegzubringen ...⁸⁸

Once accomplished by Schelling himself, however, as realized idea of a rational system of philosophy, and once understood as such, rational or negative philosophy necessarily gave way for him to a conception of positive philosophy:

So wie ich ... das System des reinen Rationalismus vor mir hatte, musste mir jener Gedanke einer nun das positive Element gestaltenden freien Wissenschaft auf die Seele fallen; ich verliess jenes rationale System und überliess es Andern ...⁸⁹

Negative and positive philosophy form the poles of *one* philosophy, negative philosophy standing in relation to positive philosophy as its basis or ground, as nature formed earlier the basis of the world of spirit. But positive philosophy is the fulfillment and transformation of negative philosophy, just as spirit was the transformation of nature to a higher form — whereby, as we have seen, positive philosophy, unlike negative philosophy, cannot be completed, its idea realized, by a single philosopher, but only through time by a community of philosophers working towards this end.⁹⁰ Consequently here, too, Schelling felt constrained by the state of the philosophy of his times, “die Stetigkeit der philosophischen Entwicklung” — now, the adherence of his contemporaries to negative philosophy — and expressed his positive philosophy only in “hints,” intimations or approximations (Andeutungen), i.e., not as perfected, systematically developed in its totality, for “damit habe ich,” he says, “einer Richtung, mit der ich nichts gemein haben wollte (i.e., negative philosophy), volle Zeit gelassen sich zu entwickeln und auszusprechen;”⁹¹ and “durch mein Schweigen liess ich der andern Richtung Freiheit, sich zu entwickeln.”⁹² Or, in other words, Schelling formulated his positive philosophy only in relatively unsystematic “hints,” in order to allow

⁸⁸ *Philosophie der Offenbarung* (1841-1842): pp. 111-112

⁸⁹ *Philosophie der Offenbarung* (1841-1842): p. 138

⁹⁰ See in particular, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1833-1834): I/10, p. 125; *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* (1850): II/1, p. 564; *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (1842-1843): II/3, 90, 95, 151-152; *Philosophie der Offenbarung* (1841-1842): pp. 90, 95, 119, 153

⁹¹ *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (1842-1843): II/3, p. 86

⁹² *Philosophie der Offenbarung* (1841-1842): p. 138

his contemporaries to develop and complete negative philosophy and thus come to an understanding of positive philosophy, since “erst die recht verstandene negative Philosophie führt die Positive herbei”⁹³ and “(die Vollendung der positiven Philosophie kann) nicht das Werk Eines Menschen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters (sein).”⁹⁴

Schelling thus not only believed that the totality of his writings, his several periods, represented *one* whole of philosophy (even when lacking the category of “wholeness,” as we shall see), one consequent expression of a philosophical idea, but that the development of his thought, the sequence of its periods, as well as the partially unsystematic nature and only immanent relation of his works, were determined according to that idea in the historical context of his philosophizing — as well as then by the absolute nature of philosophy, as manifested historically in a necessary (linear) progression of particular philosophies in a community of philosophy according to the universal idea. For, again, Schelling conceives the history of philosophy to be itself a manifestation and self-differentiation of the divine principle, of the *absolute* philosophical subject — a process that is not yet finished. In particular, he holds all of philosophical history since Kant to entail the successive exposition of *one* philosophy founded upon Kant’s idea,⁹⁵ i.e., of the relation between positive and negative philosophy, and of the development of the former out of the latter, and in which, further, the realizability of the philosophical idea by the *single* philosopher, not only in positive philosophy, but in negative philosophy as well (i.e., according to the retrospective doctrines of his positive philosophy), is *limited* relative to the community of philosophy, or by the fact that it is only that community in its totality which reflects development of the absolute philosophical idea, and thus finally in such a way that the *freedom* of other single philosophers is preserved. When all of this is born in mind,

⁹³ *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (1842-1843): II/3, p. 80

⁹⁴ *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (1842-1843): II/3, p. 90

⁹⁵ *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1833-1834): I/10, p. 73 (note); *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (1842-1843): II/3, pp. 32-33

Schelling's justification for his development and the outward form of his works is systematically plausible, if not entirely convincing.⁹⁶

In this context, then, the following statement, explicitly dealing, it is true, with the relation of the philosophies of nature, spirit and identity, but applicable to the entirety of Schelling's development, from his philosophy of nature to his positive philosophy, is revealing:

⁹⁶ Schelling nowhere systematically determines the nature of the realization of the idea by a community of philosophers, differentiating it from the striving towards the idea's realization by the single philosopher and indicating how the community will have any more success in realizing the idea of positive philosophy than the single philosopher (each philosopher is limited or conditioned by the times in which he lives, but this series, in and of itself, i.e., abstracted from the self-realization of the divine principle in the world process, is perpetual); that is to say, both the ideas of his positive philosophy (and thus of the whole of his philosophy) and of the history of philosophy remain in this respect abstract — and this doctrine remains a mere assertion, albeit a philosophically significant one lying, as it were, at the conceptual border of his thought.

One available conjecture for us, and summarizing some of the thoughts of the preceding notes, is that Schelling is again approaching *Goethe's* philosophy, now in terms of the above justification of his development in relation to the history of philosophy and thereby the notion of a philosophical community, in particular (or in his only abstract idea of positive philosophy as entailing these). For Schelling's notion of the history of philosophy and a community of philosophy, as bearing on the wholeness of his development and works, corresponds to Goethe's notion of the world of culture and its subsidiary worlds (e.g., that of philosophy) as manifested in works that are true or perfect, wholes. Conversely, Schelling's judgement as to the only immanent wholeness of his development (or "life") and works corresponds to Goethe's notion of the only immanent wholeness of the individual's life and works relative to the world of culture (or world of the particular form of activity in which he is engaged). As has to some extent already been observed, however, where the two thinkers differ is the *universality* for Goethe of the world of culture (not simply the works of one form of activity (i.e., philosophy)) and of the corresponding wholeness of the life and works of *every* individual, in so far as he performs an action according to the idea, that is a whole (not only philosophers and not only *one* philosopher), and then in the fact that for him the universal principle does not undergo a process of self-differentiation leading to self-knowledge, thereby that the world process is not conceived linearly, and as on the one hand not yet therefore having attained its end, not yet constituting a completed whole, and on the other, as achieving progressively more perfect or more adequate realizations of the idea — with the immanent wholeness of the individual's life and works arising as it does for Schelling for *this* reason. In Goethe's thought, the only immanent wholeness of *each* moment of the world of culture arises in terms of the real or empirical aspect of every individual's inborn and acquired individuality (a consideration not found in Schelling, despite his intention of grasping individuality or personality), and then the real aspects of the positive particularity of the ideal world that the individual develops and himself and creates true or perfect works manifesting the idea in relation to. There is hereby for Goethe, moreover, no essential linear progression in the process of the ideal world, its life is not conceived in terms of ever more perfect manifestation or realization of the universal idea.

As will be shown in the following, these differences concern the two thinkers' respective treatment of *wholeness* and *concreteness*, both as applying to the world of ideas, or the universal principle underlying the world of ideas, and the system, in so far as it reflects the idea, and these then in their correspondence according to the idea. Schelling maintains explicitly for the most part the common idealistic rational or triadic, dialectically linear form of wholeness and concreteness in this sense, without, however, actually developing the category of wholeness, and while nevertheless implying or anticipating another non-rational and non-linear form of wholeness and concreteness, one embracing a true multiplicity that synchronistically arises in accord with the universal principle, but without developing these forms, or indeed holding them to be developable. Goethe maintains solely the forms of a simultaneous or synchronistic wholeness and concreteness pertaining to a real multiplicity (in which the rational, triadic form is included as but a subsidiary moment). Goethe's wholeness is always *only* immanent, and yet the moments of the life of the world reflecting this form (the world of culture as a whole, particular forms of activity, the wholeness of an individual's development and works), are *always* complete, the idea always perfectly realized in them (yet infinitely expandable, in a real or empirical sense).

... diese Philosophie (ist) mit ihren ersten Schritten in der Natur ..., oder (fängt) von der Natur an ... — natürlich nicht um ihr zu bleiben, sondern um in der Folge durch immer fortschreitende Steigerung sie zu übertreffen, über sie hinauszukommen, und zum Geist, in die eigentlich geistige Welt, sich zu erheben. Diese Philosophie konnte also in ihrem Anfang Naturphilosophie heissen, aber die Naturphilosophie war nur der erste Theil oder die Grundlage des Ganzen. Die Natur war selbst nur die eine Seite des Universums oder der absoluten Totalität, in welcher erst das absolute Subjekt ganz verwirklicht ist, die relativ ideale Welt. Die Welt des Geistes war die andere Seite. ... Wenn man daher das ganze System Naturphilosophie nannte, so war dies eine *denominatio a potiori*, oder eigentlich *a priori*, als eine Benennung von dem, was in dem System das Vorausgehende, das Erste, aber insofern vielmehr das Untergeordnete war. Es war im Grunde schwer, diesem System einen Namen zu finden, weil es eben die Gegensätze aller früheren Systeme in sich aufgehoben enthielt ... Man hätte es Real-Idealismus nennen können, inwiefern in ihm der Idealismus selbst einen Realismus zur Basis hatte und aus einem Realismus entwickelt wurde. ... (Ich habe es) das absolute Identitätssystem genannt, um eben anzudeuten, dass hier kein einseitiges Reales noch ein einseitiges Ideales behauptet werden, sondern ... Ein *letztes Subjekt* gedacht werde. ...

... (Das) eigentliche Prinzip des Fortschreitens oder die Methode ... (ruhte) auf die der Voraussetzung ..., dass immer das, was auf einer vorhergehenden Stufe noch subjektiv gesetzt ist, in einer folgenden selbst objektiv werde — zum Objekt hinzutrete, damit auf diese Weise zuletzt das *vollkommenste Objekt* entstehe, endlich aber das letzte, allein stehen bleibende Subjekt, das nicht mehr objektive werden könnende (weil alle Formen da sind), also wirklich *das höchste, als solches gesetzte Subjekt* sei, denn was im Lauf der Entwicklung als Subjekt erscheint, ist gleichsam nur für einen Moment Subjekt, aber in einem folgenden Moment schon finden wir es als mit zum Objekt gehörig, selbst wieder objektiv besetzt. Das Subjekt hat die notwendige Tendenz zum Objektiven, diese erschöpft sich.

Sie sehen von selbst, dass *diese Methode nicht eine bloss äusserliche, nur von aussen auf die Gegenstände angewendete, dass sie eine innere, immanente, dem Gegenstand selbst inwohnende war. Nicht das philosophierende Subjekt — der Gegenstand selbst (das absolute Subjekt) bewegte sich nach einem ihm inwohnenden Gesetz, welchem zufolge das, was auf einer früheren Stufe Subjekt, in einer folgenden zum Objekt wird.*⁹⁷

The principle of movement or development, the method, of his philosophizing, is for Schelling a necessary one, each of its phases, as well as each prior historical phase of philosophy as a whole, being, as momentary object (Objekt), not only object to the philosophical subject, i.e., Schelling, but to the absolute subject, the divine principle. Or, in other words, the absolute subject is perfectly or completely (vollkommen) *immanent* in this series of necessary stages, the totality of previous philosophy and the

⁹⁷ *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1833-1834): I/10, pp. 106-108

totality of Schelling's development, in their totality and movement, and these stages or moments, therefore, are immanently related with respect to the absolute subject. Thus, conversely, with respect to the philosophical subject, i.e., Schelling, the totality of his philosophical writings, as grounded on or emanating in accord with the absolute principle, and in particular further, as necessarily conditioned in their relation to the philosophical situation of his times, are for him, as they are for Fichte (pp. 808-809) — but now in a simultaneously objective sense — *immanently* one whole or system.

The immediate question for us, however, is not whether the totality of Schelling's thought represents a whole, or immanent whole, in the latter objective sense, with the stages of its development entailing necessary stages in the development of philosophy generally in accord with the absolute principle, and so forth, but whether it represents a whole — perhaps immanently — *despite the phases of its expression*, and in particular, whether it represents one internally consistent expression or working out of Kant's idea, i.e., for us, the 42 common idealistic determinations of the system with respect to the questions of the table of differentiation — i.e., *despite the movement or development of idealism*, whether as philosophically necessary historical progression proceeding according to Kant's idea, or not. If Schelling's thought is a whole in this sense, if it is one consequent variant of Kant's idea, then the question of Schelling's development, the relation of his thought to the thought of others, and in particular, its relation to the development of German idealism, the possibility of *its* wholeness according to the idea, can then be addressed.

After all, whether or to what extent Schelling in his development only successively *responded* to the thinking of others, whether his thought was limited by its position within the development of German idealism, and whether conversely the development of German idealism was a necessary one, whether its totality constitutes a whole according to the idea, are initially subordinate questions in determining whether the totality of Schelling's writings represents, as is, one system (or immanent system) of philosophy or not. For, as was argued in the Introduction (pp. 46-48) and is the position of Goethe's philosophy, every philosopher develops his thought in rela-

tion to the philosophy of his times and the philosophical tradition generally, and his thought is intelligible or significant only in terms of the resulting relations to the thought of contemporaries and predecessors — all the more so, the more those others share with him fundamental determinations of the form and content of the philosophical enterprise. Thus, for example, though it could be said that perhaps Schelling would not have arrived at his positive philosophy if there had been no Hegel, this does not immediately concern the question whether his philosophizing is one consistent expression, given the fact that there *was* a Hegel — and given their shared determinations of the system, despite their differences. The same could be said for all the contemporary influences affecting Schelling's various periods and apparently conditioning and limiting his works.

Conversely, it is certainly true with Schelling that his development in relation to others is relatively more transparent, more obvious, that his finished works *appear* relatively more conditioned or limited in this respect, that his thought consequently *seems* less one consequent expression of one idea (or one variant of Kant's idea), than other idealistic philosophers. This quality of Schelling's manner can of course be conceived in subjective, personal terms (as reflecting, for example, a greater openness, confidence, honesty, enthusiasm, tolerance, and so forth, on the one side, or a relative lack of determination, will-power, character, self-criticism, patience, etc., on the other). But an appraisal of Schelling's proceeding as subjectively determined is itself subjective, and thus of little or no *philosophical* interest. Philosophically significant is rather an understanding of the greater transparency of Schelling's self-differentiation from others, if indeed his thought does nevertheless constitute at least an immanent whole, as arising in terms of 1) the particular historical location or context of his philosophizing, i.e., the particular contemporary influences Schelling responded to, and that is to say, preeminently the movement of German idealism founded upon Kant's idea, as represented for us in the 42 common idealistic determinations of the system; and thereby then 2), the particular principles of his philosophy, i.e., for us, his particular working out of Kant's idea, and as justifying, in immanent systematic fashion, that relatively greater apparent susceptibility to the historical context of his

philosophizing, along with the resulting partially unsystematic appearance of much of his writing.

But now further, if Schelling's thought is a whole, a consistent expression and working out of one idea, if only immanently, and despite appearances, while embracing or having continuous reference to the development of German idealism, then, his apparent *dependency* upon the course of idealism must in fact be seen positively as the *ability* of Schelling's philosophy, in terms of its idea, to embrace that historical process, while still remaining an internally consequent systematic body of thought. In this case, the actual course of Schelling's development, as paralleling and reflecting the course of German idealism, can then be philosophically conceived as internally determined evolution according to its idea, and as only crystallized, made concrete, in response to the movement of German idealism.

With regard therefore now only to the common idealistic determinations of the system, as outlined on pp. 656-750, it is the argument of the following analysis that Schelling's thought in its totality, and despite the sequence of its development and expression, is *one* whole or system of philosophy, one internally consistent working out of those determinations, albeit not systematically developed in its entirety, and thus in this sense only *immanently* a whole or system. Further, it is argued that this only immanent wholeness of his thought corresponds to or reflects its content, or that Schelling's thought constitutes a *system* in which form and content coincide, reflect *one* idea, one consequent development of Kant's idea, or in terms of the 42 common idealistic determinations of the form and content of the system we have developed.

More precisely, the totality of Schelling's writings is conceived here in its wholeness as *intending* from the outset, or according to its idea, to answer all of the 33 questions of the table of differentiation absolutely, both with regard to the form or method of the system and its proper content. In the *realization* of these intentions, however, in the working out and development of his positions, Schelling's philosophy, in its totality, is found to reveal mixed absolute and critical answers to nearly all of the questions of the table of differentiation, a tension or fluctuation between them — not only with respect to the form or method of the system, as was the case with Fichte, but its pro-

per content, the world of ideas. That apparent indecisiveness, it is argued, does not reflect systematic inconsistency on Schelling's part, but an *inconsistency or incompatibility endemic to the idealistic endeavor itself, in the form of Kant's idea*, or, for us, of the 42 common idealistic determinations underlying the questions of the table of differentiation — in particular, as indicated earlier, with regard to the ideal world's concrete relation to the real or empirical world, and the questions of the table touching on this matter. Or, in other words, Schelling is held in the following to conceive throughout his philosophical career Kant's idea of the system, in all of its ramifications, absolutely — but in such a way that the ultimately contradictory nature of Kant's idea becomes thereby evident in his development and thought.

In this way, Schelling's development, the very fact that his thought seems relatively limited or condition by the historical context of his philosophizing, the apparent fluctuation of his thinking, the seeming unsystematically connected nature of much of his thought, also the relative unintelligibility of his late philosophy, and thus of his philosophy in its totality, entail, not simply a desire to address common idealistic determinations of the whole not dealt with in earlier works, not simply the freedom of the philosophical subject, as with Fichte, but an aspiration, while answering all of the corresponding questions of the table of differentiation absolutely — to criticize the course of idealism, as *failing* to achieve absolute positions with respect to those questions. Thus more generally put: not only Schelling's relatively transparent development in relation to the philosophy of German idealism, but the way that development embraces the *process* of that movement, its development, are found to reflect the fact that his works represent the ultimately contradictory nature of determinations contained in Kant's idea in *their* only immanent wholeness — with the result that Schelling's philosophy in this respect can be considered that idea's purest expression.⁹⁸ And in this way, finally, Schelling's thinking, *as a whole*, will point for

⁹⁸ On the surface, at least, it would naturally appear that *Hegel* represents the purest expression or realization of Kant's idea. But in Hegel, despite the fact that he will be found to answer nearly all of the questions of the table of differentiation absolutely, the movement of idealism *comes to an end*, that idea loses its dynamism or life. Hegel himself writes, after all, that

Als der Gedanke der Welt erscheint (die Philosophie) erst in der Zeit, nach dem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat ... Wenn

us directly to Goethe, as well as to future philosophies outside the idealistic framework — the historical destiny of German idealism, as well as our contemporary philosophical situation, in so far as the decline of idealism bears on it.⁹⁹

Now in maintaining these mixed critical and absolute positions Schelling does not simply adopt in given periods or works an absolute position with respect to a given question of the table of differentiation, in others, a critical position with respect to that same question. If he had done so, the totality of his thought or development would be *essentially* contradictory and not simply *ultimately* contradictory, i.e., could not constitute even an immanent system; and Kant's idea, in so far as it formed the basis of the idealistic movement, and thus, in particular, of Schelling's philosophy, and in so far as it is accurately specified in the form of our 42 common determinations of the whole or system of knowledge, would emerge similarly as essentially contradictory, not ultimately contradictory. Rather, Schelling maintains mixed absolute and critical positions with respect to the questions of the table of differentiation, while at the same time revealing the ultimately contradictory nature of that idea or the determinations contained under it, by taking explicit absolute positions with regard to *all* of the questions of the table of differentiation, but for the most part in such a way that an absolute answer to a given question in one period of his philosophizing is systematically related to a critical position with regard to other

die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden ... (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*: 7, p. 28)

The following analysis will suggest that Schelling can be held to represent the more pure expression of Kant's idea (in Goethe's sense of purity, that deriving from the pure consciousness of an individual), not so much because he intends to answer all of the questions of our table absolutely, and does so partially, but because his thought reflects thereby the ultimately contradictory nature of Kant's idea, or that idea as *living* idea, but yet in the form of a totality of thought that is at least immanently a whole according to its idea, or its variant of Kant's idea, and with the result that Schelling's thought does not — and can not — “come to an end” systematically, i.e., achieve more than an immanent realization of Kant's idea. What we shall find and what Schelling found to be lacking in Hegel is concreteness to the ideal world, or real relation to or difference from the real world, and thus true life for the world of ideas, on the one hand, and the philosophical subject, on the other. On the other hand, it is because Schelling attempts to grasp the ideal world concretely, and yet in the rational form, never with comprehension of a true concrete multiplicity, that his thought is — and could only be — ultimately contradictory. For while Schelling's thought, like Goethe's, is an immanent whole in which form and content coincide (unlike both Kant and Fichte), the form of immanent wholeness is not for Schelling the form of comprehension *and* of the comprehended object, as it is for Goethe.

⁹⁹ See the Conclusion of the Dissertation, pp. 610-622.

questions of the table in other periods of his philosophizing — *given the immanent relation of both the critical and absolute positions*, as all contained under Kant's idea.

But in what way is Kant's idea of the system of knowledge "ultimately contradictory," i.e., how are the determinations of the system contained by it related, unified in their relation, and yet partially incompatible? Or in what way do these determinations form a *whole*, if only immanently? This assertion, though alluded to a number of times in the preceding, has not yet been developed in our analysis. It is not therefore clear how this quality of Kant's idea is reflected in Schelling's thought, and thereby then how Schelling's thought, or its working out of that idea, is able to embrace the process or movement of German idealism in its entirety. On the other hand, it is entirely appropriate that the contradictory nature of Kant's idea has not been considered earlier, as it is only in Schelling's thought that it becomes historically manifest.

In introducing the table of differentiation it was asserted that the absolute and critical variants of Kant's idea arise in terms of unclarity within the 42 common determinations of the system's form and content with respect to the relation of the ideal world to the real world, i.e., the concreteness of the ideal world, on the one hand, and the realizability of that idea, i.e., its concrete working out, on the other (p. 752). Later it was argued that in so far as an idealistic thinker remained consistent — that consistency being required by the system's idea (I: 7, pp. 668-670) — an absolute or critical position with respect to a given question of the table of differentiation will tend to find all of the questions answered absolutely or critically (p. 762). Kant's idea can be thought to be contradictory in the first instance in this sense, as allowing for and then furthering (through the required logical development of the whole) either its absolute or its critical working out.

But if Kant's idea were *only* contradictory in this manner, the determinations contained under it would in fact be essentially incompatible, not ultimately incompatible, and only *either* its critical expression (in Kant himself) *or* its absolute expression (in Hegel), and in no case the mixed critical and absolute positions of Fichte and Schelling (along with the other idealistic philosophers between Kant and Hegel),

could represent its adequate realization. If Kant's philosophy were the only adequate expression of that idea, one would have to wonder how all of his successors could delude themselves into thinking they were realizing possibilities inherent in his idea; if Hegel's were, one would have to construe Kant's own promulgation of the idealistic idea in its absolute form as systematically accidental, merely an intuition, without basis in the method and content of his thought.

Here it could be first of all offered as an explanation (once again assuming that our analysis of the 42 determinations contained by it is accurate) that Kant's idea is vague, systematically indeterminate in an external manner, i.e., in the sense that a determination is missing from it that would, if it were made, delimit the working out of the system to either its absolute or its critical form. But this supposed "external" indeterminacy would reduce Kant's idea to a mere notion (*Begriff*), and conflicts with the fact that neither Kant himself, nor any of his successors, judged his idea to be indeterminate — even when held requiring working out or development, and being possibly unrealizable.

Secondly, it could be argued that Kant's idea, as specified in the 42 determinations, is clear, systematically determinate, but in such a way — given for example the striving to complete the system (I: 16, p. 687), comprehend all that has not yet been comprehended according to its idea (I: 17, pp. 687-689), eliminate all that is immediately given empirical fact (I: 18, p. 690) — that its absolute working out is from the beginning and in essence its required form. This is the traditional view. In varying degrees of explicitness it conceives the development of German idealism from Kant as necessary progression to Hegel, i.e., of progressively growing absolute development of Kant's idea, and in particular reflects the fact that each of Kant's successors held his respectively attained absolute positions as the fulfillment of Kant's legacy. According to this view, or inherent in it, is the position that the progression *towards* absolute working out of Kant's idea simultaneously entailed liberation *from* previous philosophy, in so far as it hindered the expression of the absolute form of that idea, thus a conception of the process of idealism as historically conditioned, externally de-

terminated, Kant and each of his successors progressively overcoming that hindrance, that historical conditionality or limitation, or achieving that liberation.

Without doubt, this interpretation of an absolute bias obtaining for Kant's idea does accurately reflect the self-awareness of German idealism in its development or movement. But it alone cannot comprehend the course of German idealism, and then that movement relative to prior and subsequent philosophies, cannot in particular explain why the achievement of near complete absolute idealism in Hegel simultaneously entailed the end of the idealistic enterprise, cannot thereby comprehend *Schelling's* philosophy — nor for that matter, *Goethe's* philosophy — and in any case more or less reduces all of Hegel's predecessors (including Kant) to the status of being mere preliminary stages (*Vorstufen*), effectively depriving the thought of each, as is, its justification or truth, i.e., tends to make the movement of idealism a mechanical process, while not sufficiently explaining the *inertia* in the idealistic movement itself preventing realization of the absolute development of Kant's idea. Such an understanding, in short, robs the movement of German idealism its dynamism or life, and obscures the possible philosophical significance of its end. Thus concomitant with the view of a progression to Hegel or towards absolutism, there must be, as it were, a view positing a retrograde movement back to, or justifying, Kant, towards the critical working out of his idea. In short, both absolute and critical realization of Kant's idea must be justified as contained under that idea, even when the self-consciousness of German idealism saw only the former.

Hence in conjunction with the preceding conception of external, historical conditionality hindering the development of Kant's idea towards absolute idealism, the present analysis relies on a further view — namely, one of an “internal indeterminacy” or vagueness attaching to Kant's idea, or of the 42 determinations found to be contained under that idea. According to this view, both the critical and absolute working out of Kant's idea are contained under it, or that idea is in fact ultimately contradictory — not, however, because one or more determinations are missing, or because that idea is externally indeterminate, but because those determinations are themselves indeterminate, that is to say, equivocal or vague, and more precisely, with respect to

an *indeterminate or equivocal sense of the terms or categories employed in those determinations*. Given this terminological ambiguity, one or more of its determinations in their absolute form imply determinations developed in a critical form, and the near fully absolute expression of Kant's idea will tend nevertheless in some respect to reveal at least one simultaneous critical position, and its near fully critical expression, an absolute position. And in this way further then, given the required logical determination of the system, i.e., given each thinker's effort towards systematic consistency, which *separates* historically the critical and absolute views into a plurality of opposing pairs, *all* the determinations, both critical and absolute, can be found as nevertheless unified or contained, as an immanent whole, in Kant's idea. In this context, then, the historical movement towards absolute idealism, or the apparent bias of Kant's idea towards its absolute form, can simply be understood as resulting from the fact that the movement began, in Kant, with a wholly critical expression of that idea.

But here it could immediately be objected to our argument that Kant's thought in the realization of its idea is indeed *thoroughly* critical, at no point takes an absolute or even mixed critical and absolute position with regard to a question of the table of differentiation. Kant's consequence in this respect, however, the logical consistency of his critical positions, while nevertheless proceeding from and in terms of an idea also containing opposing absolute positions, can be explained, given the equivocal nature of certain of the terms or categories he employs, first of all, as following from the required consistency in the idea's development, and then, secondly, in terms of a systematic reliance on, or presupposition of, *extra-systematic* factors — primarily, religion, morality and the history of philosophy, the spheres in which his postulates concerning the world of ideas arise — to establish at least an anticipation or suggestion in his thought of absolute positions with respect to the system's proper content, and his critical philosophy generally would in this case only be intelligible, as working out of that idea and *as* critical philosophy, in terms of that absolutely conceived extra-systematic background. Or, in other words, Kant can be found to have proceeded *empirically* with respect to the world of ideas as actually existing, and yet to have developed his thinking in a manner that is logically self-consistent — but in such a way,

when his thought is abstracted from its historical context, that it emerges as partially inconsistent with the idea that forms the base of his system. This presupposition of the actually existing world of ideas can then be found in all the following thinkers of German idealism, to the extent their systems appear to take up wholly critical positions with respect to one or more of the questions of the table of differentiation.

But what then generally is the point or points where the absolute and critical determinations of Kant's idea entail each other, i.e., where the sense of the categories involved is equivocal, the systematic moment or moments in terms of which *all* the absolute or critical determinations of that idea become related, thus that aspect wherein Kant's idea is internally indeterminate or vague, and in terms of which Kant and his successors, in so far as they propounded a critical working out of his idea, systematically presupposed the ideal world as actually existing in order to obtain partially absolute positions in the working out of that idea? That point, as indicated on numerous occasions in the foregoing, concerns on the one hand the determinations bearing on the ideal world's concreteness, its difference from, and yet relation to, the real world, or its immanence in the real world, despite its transcendence — thereby further: its knowability, its gnoseological immanence and/or transcendence to the systematic philosopher's comprehension; and on the other hand, all determinations concerning the required formal dialectical development of the system, the resulting triadic comprehension of the world of ideas, in short, the better part of the formal nature of the system. In each case, a term expressing the (logical) formal determination of the system is employed, and apparently paralleled systematically by, its use in dealing with the system's content (i.e., with respect to the ideal world's concreteness), but in fact in an *equivocal* sense — one sense paralleling exactly the formal (logical) determination of the system, and another sense of the same term, comprehending or at least asserting the ideal world's real or existential concreteness, but deriving for Kant and his critical successors up to Schelling, from the spheres of art, religion, morality, and elements of the previous philosophical tradition. These senses prior to Schelling are not distinguished, the ideal world's concreteness being presupposed as hermeneutical horizon of the logical formal working out of the system and

its intended ontological development. But in fact, as the remaining analysis of Schelling, Hegel and Goethe will suggest, if not demonstrate, *the absolute logical organization and development of the system is incompatible with the striving to comprehend the ideal world as truly concrete, immanent in, and yet different from, the real or empirical world*. Or an absolute position with regard to the concrete, real or existential sense of the equivocal terms involved in fact represents a *critical* position relative to their formal or logical (and ontological) function.

This is not to deny that the ideal world *can* be construed as itself rational (the idea of the human soul being held as the end or summit of nature, e.g., knowledge conceived as the purpose of all human activity in relation to the ideal world, the various ideas and worlds of the world of ideas found as dialectically organized and developed in themselves and in relation to each other according to the idea of history, etc.) — and that it *was* so conceived, to varying degrees, by all of the thinkers of German idealism. But the rational system, even in its absolute form, cannot be mistaken for the ideal world itself, is but an image (Bild) of the ideal world, but its comprehension, with a *correspondence* of the form and content of the system and the form and content of the ideal world — perhaps then with the system as its comprehended fulfillment or summit. But the rational system and the ideal world are not *identical*. Even the rational system must therefore comprehend according to its idea the *difference* between the system and the world, and that is to say, must determine at least the primary principles of the latter's actually existing concreteness in its relation to the real or empirical world — despite the identity of the terms involved in expressing the system's formal nature and its concrete content. This endeavor is at least implied in Kant's idea (pp. 764-768), and it is this endeavor, according to our analysis, that is incompatible with the rational formal or logical organization and development of the system (and corresponding ontological comprehension of the structure and development of the ideal world), this endeavor, the absolute attainment of which *initially* presupposes the equivocality of terms dealing simultaneously with the system's rational, formal nature and the ideal world's concreteness, but *ultimately* exposes and then shatters on that equivocality, this endeavor, therefore, the absolute attainment of

which reflects criticism of the absolute logical (and ontological) working out of the system.

Now the equivocal senses of the terms or categories involved in the determinations of the system contained under Kant's idea are not *explicitly* distinguished in Schelling's philosophy, either. Indeed, as we shall see, the doctrine of positive philosophy that negative philosophy deals with the form of the ideal world, positive philosophy, with its content, serves to obscure their difference, to introduce into his thinking a unity and unequivocality that is actually incompatible with its idea. But Schelling at least *implicitly* distinguishes them by employing within his thought *both* senses of the terms. This in turn accounts to a large extent for the apparently contradictory state of his writings, their apparent lack of systematic unity, as being in fact the expression of all the absolute and critical possibilities inherent in Kant's idea, on the basis of the equivocality of these terms. In Hegel, too, the same equivocality is at least historically implicit, in so far as his near complete absolute working out of Kant's idea formally and substantively is contemporaneous with the loss of concreteness to the ideal world, and thus the end of the idealistic enterprise. In Goethe, however, the ideal world *is* comprehended concretely, but in such a way that the striving to realize Kant's idea logically and to comprehend the ideal world ontologically are abandoned from the outset — with the result that his philosophy, on the one hand, was not and has not been understood and accepted as philosophy in the traditional sense, while on the other, that it still represents for our contemporary world an intelligible vision of the ideal world, as concrete, actually existing, despite his thought's belonging on the whole to the idealistic tradition founded upon Kant's idea.

Thus then, to return to our analysis of Schelling, while he too strives to realize the formal determinations of the system absolutely, he also strives throughout his career to conceive the world of ideas concretely. The result is, formally, that just as the totality of Hegel's thinking can rightly be broadly conceived with the image of a plurality of concentric circles,¹⁰⁰ so Schelling's can be conceived with the image of an

¹⁰⁰ *Wissenschaft der Logik*: II/6, p. 571

ellipse of ellipses. The two focal points of the larger ellipse represent, on the one hand, the rational formal working out of Kant's idea, and on the other, comprehension of the ideal world concretely — the area of the ellipse itself encompassing all of the interrelated critical and absolute possibilities contained by that idea. Each of the ellipses contained by the larger one (i.e., Schelling's individual works in relation to the totality of his work) has, as one of its focal points, either one or the other of the focal points of the larger ellipse; each has, as its second focus, a point more or less approaching (but not reaching) the larger ellipsis's other focal point. That is to say, the two focal points of the overall ellipse determine all of the ellipses contained by it, but the smaller ones themselves tend to cover the area of the larger ellipse either in relation to its first or its second focal point, and thus tend to constitute two medium ellipses (i.e., to group themselves as negative or positive philosophy). On the other hand, the fact that the smaller ellipses only *tend* to cover the area of the two middle ones, and the former and the latter only *tend* to cover the ellipse containing them all, represents the fact that the totality of Schelling's writings is not organized and developed in one consistent fashion, and therefore is not thoroughly, organized and developed according to its idea, or is only immanently a whole or system.

In any case, there thus emerges an apparent *dualism* in Schelling's thinking, one view representing an absolute position with respect to a given formal or else substantive question of the table of differentiation, another critical view with respect to the same question following from an absolute position with respect to a further substantive question, in the former case, or formal question, in the latter. This dualism, however, is *only* apparent. Schelling's views are not mutually exclusive, but inextricably or immanently related, as all entailed by Kant's idea of the system. That is to say, all of his positions derive from the German idealistic idea of the system, represent one internally consistent variant of that idea, hence of our common determinations, but in such a way that their only *ultimately* contradictory nature is only *ultimately* manifest in Schelling's development or thought, when it is considered in its totality, as an immanent whole.

Thus looking now at Schelling's philosophy with respect to the table of differentiation, it can most generally be established for him, first of all, that the idea of the system (I: 11, p. 678) is both realizable and unrealizable, or that his thinking answers this question only in an equivocal fashion. The systematic idea is achievable and to a large extent achieved in his early or negative philosophy, with respect to the ideal world, in so far as it is rational, or what Schelling later terms the rational form or structure of the ideal world, but only approachable and approached in his later positive philosophy, i.e., with respect to the ideal world's manifold actual concreteness, the totality of its moments, as well as the individual nature of each moment in its concreteness and relation to that totality, what Schelling later often construes as the content of the ideal world (II: 1, p. 752 (abs/crit)). In Schelling's early philosophy, the limitation of the realization of the system's idea to the ideal world in so far as it is rational, or its purported rational structure, is not yet explicit, though it is implicit in the only immanent relation of the works presenting his philosophies of nature, spirit and identity, in the view of the system of 1800 that only the totality of human history is a manifestation of the divine principle, the sense of history thus being, prior to its completion, a matter of faith, as well as the doctrine that the art work, as immediately given "organ" of philosophy — the only case in Schelling's early philosophy where the ideal is held fully manifested in the concrete case — is partially incomprehensible, ungraspable by the rational form. But this anticipation of positive philosophy in Schelling's negative philosophy is not systematically developed according to the idea of negative philosophy, and thus represents the point where the idea of negative philosophy remains unrealized.

Limitation of the realization of the systematic idea to the ideal world's rationality or its asserted structure becomes then explicit in his late philosophy, as there function of the divine principle's freedom, relative to its particular manifestations in the ideal world; the parallel freedom of the philosophical subject; the associated doctrine that the life of the world of ideas generally is not complete or has a future; and in particular, positions there reflecting a *non-rational* or *irrational* structure and development of the world of ideas, as embracing the multiplicity of concrete particular cases

in their concrete, living relation to the totality of the ideal world, and as alone capable for Schelling of embracing concrete moments of the ideal world, in themselves, and in their relation to the totality of the ideal world, and thus in criticism of the rational comprehension of negative philosophy.¹⁰¹ But this structure and development, as irrational, cannot be developed in the rational system, but only asserted. For while the rational structure and development of the ideal world determined in Schelling's earlier, negative philosophy is maintained in his later period, the rational forms are not differentiated — or held differentiable — from the non-rational structure and development that is proper to positive philosophy, and the idea of the positive philosophy, and thus of Schelling's thought in its totality, i.e., as encompassing negative and positive philosophy, remains only partially realized and realizable.

It is true that Schelling *asserts* that though the idea of positive philosophy cannot be realized by the single philosopher, it *can* be realized, or least its realization continually approached, by a multiplicity of philosophers. However, aside from the syste-

¹⁰¹ The more proper term for this moment of non-rationality in Schelling's — and Goethe's — thought would be "suprarationality." For "irrationality" tends to imply simply the absence of, or a non-functioning of, reason (*Vernunft*) and understanding (*Verstand*) in the subject, and a lack of correspondence, objectively, with the outer world, whereas what Schelling and Goethe are contemplating entails a positive sense for what is non-rational, both subjectively, as faculty or constellation of faculties in their functioning, and objectively, as pertaining adequately to the outer world, and more particularly, in both respects in a manner determined according to the idea. That positive sense is then conceived to possess at least an equivalent justification with rationality (in Schelling's thinking), or is even the higher term, including rationality as but one of its moments (in Goethe's thinking).

On the other hand, since Schelling, as we shall see, never clearly develops the irrational moment, since at times his usage, at least explicitly, verges on that of mere non-rationality (that positive sense being systematically obscured by his restriction of philosophical comprehension to the rational form), since it remains therefore abstract, in relation to the rational moment, and since on the other hand a term such as "suprarationality" (or "superrationality") is absent from the Western philosophical tradition, implies a sense of inhumanness or unhumanness, or at least a separation of this mental state from the remaining qualities of the human soul, the terms "irrationality" and "non-rationality" will generally be employed in the following, but with the caveat that a positive sense of "irrationality" according to both the idea of the human soul and the ideal world generally, thereby a positive relation to rationality, must nevertheless be understood by the reader.

Parenthetically, it might be mentioned that the same consideration applies in the case of "unconscious" (*unbewusst*), as opposed to terms like "superconscious," "supraconscious," etc. — "unconscious" tending to imply the mere absence of consciousness, a privative mental state relative to the idea, with a term such as "superconscious" implying at least a commensurate legitimization in terms of the idea with "consciousness" (in Schelling) or the higher form of consciousness, reflecting the actual totality of the inner life (in Goethe). "Unconscious" (*unbewusst*) and "unconsciousness" (*Unbewusstsein*) have nevertheless been used throughout the Dissertation and this Appendix, not only because these are the terms Goethe and Schelling employ (though, interestingly enough, both thinkers denote an ideal sense of unconscious and unconsciousness with compound expressions based on "consciousness" (pure consciousness, higher consciousness, etc.)), but because "superconscious," "superconsciousness," etc., are again foreign to the Western tradition, and tend to denote a non-human state of consciousness, i.e., one not deriving from the idea of the soul.

matic consequence of introducing a temporal or historical moment to philosophical comprehension paralleling the absolute principle's freedom and the unfinished state of the world of ideas generally relative to the real world (as well as paralleling his own partial extra-systematic presupposition of the previous history of the ideal world and world of philosophy, in particular), aside from Schelling's own *intention* in positive philosophy to himself proceed towards grasping the ideal world in its totality and concreteness, its structure and development, in a non-rational or "surprarational" manner, and more particularly, in such a way that his contemporaries would be stimulated by his efforts to realize with him the idea of positive philosophy, aside from the systematic consequence the notion of a community of philosophers introduces as justification of Schelling's own incomplete realization of the idea of positive philosophy, aside from the systematically consequent *possibility* that he has comprehended the ideal world concretely with the non-rational structure and development of positive philosophy, in so far as it could be comprehended at a given moment in the history of philosophy — *the idea of his positive philosophy remains abstract*, Schelling himself reverting to the triadic rational form for such comprehension of the ideal world as he does in fact systematically accomplish in his final period (i.e., apart from intellectual perception's mere assurance of non-rational comprehension, on the one hand, and his empirical presupposition of the actually existing world of ideas, on the other), nowhere indicating how the systematic comprehension by positive philosophy differs from the form of negative philosophy (except broadly, as in opposition to, or in criticism of, the latter), and in this context determining how a community or historical series of philosophers will be able to realize the idea. Schelling, in short, does not systematically differentiate positive and negative philosophy from each other according to one idea embracing both, and in particular, does not deduce or develop the ideal world's purported irrational nature in itself, and then in relation to the rational structure and development of the ideal world obtained in negative philosophy that is simultaneously maintained in positive philosophy. Thus the idea of positive philosophy, in itself, or as abstracted from its criticism of negative philosophy, in its attempted grasp of the totality of the ideal world and, in particular, of the concrete, actual

nature of its members, remains only a theoretically approachable, but undefined and therefore unfulfillable *ideal*, with the totality of the ideal world, its actual concrete manifoldness, remaining as extra-systematic presupposition for positive philosophy, just as it does for negative philosophy, or as permanent hermeneutical horizon for both forms of Schelling's thought, but with the striving to complete positive philosophy, unlike negative philosophy, apparently perennial (I: 16, p. 687; II: 10, p. 754 (abs/crit)). Or the *one* idea underlying the totality of Schelling's thought, i.e., Kant's idea in both its critical and absolute form, or in its equivocal, contradictory nature, is realized in Schelling's philosophy, but realized in such a way that that equivocality or that contradiction is evident in its specification into two unreconciled and apparently irreconcilable ideas — with the mere assertion, the mere suggestion or anticipation (*Ahnung*) of an unequivocal, uncontradictory idea entailing the unity of both sides as its basis.

On the other hand, the partial abstractness of Schelling's idea, or its only partial realizability, corresponds to the only partial real concreteness he is able to achieve — or at least assert — in his comprehension of the ideal world, or the fact that he achieves only a mixed, equivocally critical and absolute position with respect to the second question of the table of differentiation. For though the proper content of the system (I: 29, p. 716) is made concrete in the totality of Schelling's thought, his negative as well as his positive philosophy, though it is conceived in terms of the real or empirical world, is comprehended thereby on the whole as gnoseologically objective, as opposed to Kant's critical idealism and Fichte's only subjectively absolute idealism, though Schelling's thought represents as such a clear advance toward absolute idealism over critical idealism, as exemplified for us by Kant and Fichte, this comprehension is effected only in terms of such relations with the real world that bear on the ideal world's purported rational structure or form, not the concrete nature of the individual moments themselves or the totality of its moments, i.e., in their irrational relationship and life. But this means that the ideal world in the totality of its real manifoldness, as well as — paradoxically enough — the nature of concrete, particular moments of the ideal world Schelling seeks to grasp in his positive philosophy, all

remain ultimately *abstract* in their only asserted concreteness, beyond the system's grasp, and in this sense unknowable, its member ideas and member worlds "merely" ideas, the gulf between the two worlds ultimately unbridged, just as it is in Kant. Or even in his positive philosophy Schelling retains the extra-systematic presupposition of the actually-existing ideal world's concreteness, as particularly signified in the doctrines that first art, and then religion, are "organs" of the philosophic enterprise (II: 2, pp. 752-753 (abs/crit)).

For more particularly, Schelling evidences throughout his thought two notions of concrete ideal manifestation in the real world, or two notions of concreteness (I: 4, pp. 663-664), and thus implicitly two notions of wholeness (*Ganzheit*) according to the idea — without, however, ever determining these notions in their relation systematically and thus purging them of their systematic equivocality. The first sense of concreteness is the form of *rational concreteness*, concreteness and thus wholeness in the triadic or dialectical form, and is adequately represented for Schelling in his negative philosophy, as the rational form or structure of the ideal world. The ideal world is concrete in this sense and the idea of (negative) philosophy can be realized. This is the form of concreteness and systematic wholeness *presumed* by both Kant and Fichte, but not explicitly developed by them and thus not discussed earlier in our analysis — a true multiplicity (*Vielheit*) of particulars being associated under this notion of concreteness only with the real world in and of itself. The second form of concreteness and systematic wholeness found in Schelling's thought, however, is a *non- or "suprarational"* form embracing the real manifold of particular cases and concrete totalities of particular cases, real concreteness, and is the primary concern of his positive philosophy. These two forms of concreteness and wholeness, though in fact undeveloped systematically in relation to each other by Schelling, are throughout his career distinct, but inseparable — the one perpetually pointing to and criticizing the other (just as positive and negative philosophy entail each other). But again, real concreteness and wholeness are not systematically developed in relation to rational concreteness and wholeness, or both are not developed as following from one idea of phi-

losophy, or are only immanently related (and irrational or non-rational wholeness, per se, is not developed at all by Schelling, but only implicit).

Indeed, they cannot be explicitly developed as contained under Schelling's systematic idea. For though there are two forms of concreteness and implicit systematic wholeness in Schelling, or though these categories have an equivocal sense in his thought — to deal with here the final supplementary question of the table of differentiation with respect to the multiplicity encompassed in the whole's comprehension — *there is only one form of systematic comprehension for him, or comprehension only in an unequivocal sense: the rational, dialectical or triadic form* (I: 17-18, pp. 687-690; II: 33, p. 770 (abs a)). What is not comprehensible in this form is not comprehensible, but a matter of faith or conviction, as immediately given datum of intellectual perception, or as the object of a perpetual striving to comprehend it in fact (I: 16-18, pp. 687-690, 28, p. 713) — the concrete cases and totalities of such cases that are the concern of his positive philosophy representing wholeness only as systematically undifferentiated and undifferentiable *totality* by way of abstract *identity*, without comprehended difference and thus real concreteness. Consequently, real concreteness cannot be comprehended in relation to rational concreteness, real multiplicity not united as the wholeness of a real multiplicity, both pairs cannot be developed in relation to each other as united under one systematic idea, there remain throughout the totality of Schelling's thought moments that are given, uncomprehended, postulates, matters of faith or conviction (II: 13, p. 754 (crit)), and the idea of positive philosophy, as well as its non-rational comprehension, *must* remain abstract and unrealizable for Schelling — though here, and throughout his system, it is an absolute conception of intellectual perception that notwithstanding vouchsafes for the union or identity of the two polar notions, albeit in such a way that both sides are only immanently united, not developed systematically, or in such a way that the nature of the one side explicitly bears on the nature of the other side, except as criticism (I: 28, p. 713; II: 17, p. 755 (abs)). The result, in any case, is that real concreteness, or a real, ideally-determined multiplicity, remains the permanent hermeneutical horizon attaching to rational concreteness and wholeness, just as the idea of his positive philosophy is the permanent horizon of his

negative philosophy. For with his intellectual perception of a true multiplicity according to the idea Schelling means more than that it is simply not rational. But what he means, or what he has intended, namely, that a given object, with respect to its real or empirical nature, as true multiplicity, belongs to the ideal world or manifests the idea, he cannot intelligibly express — precisely because he has limited conscious comprehension to the rational form.

Now Schelling does attempt to unite these two notions of concreteness — and thereby unite negative and positive philosophy, while purging in this respect Kant's idea of its equivocality — with the previously mentioned doctrine that negative philosophy deals with the *form* or *structure* of the ideal world, positive philosophy, its actually-existing nature (its individual members, their living relations, and finally, the totality of the ideal world), as concrete *content*. But this position, though set forth in the period of his positive philosophy, does not follow from the idea of his thought in its totality, but reflects only the idea of negative philosophy, or is a function of the reduction of philosophical comprehension in the totality of his thinking to the rational, dialectical form — and thus represents a moment of systematic inconsequence in his thinking as a whole. For it follows according to the idealistic idea of the system that the system's form or structure must correspond to its concrete content, the nature of its particular parts or moments; or that the concrete content of the system, its multiple parts or moments, is, according to the idea, nothing other than the system's most specified form, its form, the system's most general content. If there is a rational form or structure to the system, there must conform to it a concrete, rational content; if, however, an irrational content, there must correspond to it an irrational form or structure. And in fact both pairs of moments *are* found in Schelling's thought as a whole, or the idea of the system entails for him both a rational form and concrete content, and an irrational form and concrete content. This systematic consequence is obscured, however, by the doctrine designating the rational form of the ideal world to negative philosophy, its non-rational concrete content, to positive philosophy. Perhaps Schelling was stimulated in this regard by criticism of Hegel and his followers; perhaps he himself was insufficiently conscious of the idea of the whole of his think-

ing as it was developing (an idea, after all, which is abstract, as well as explicitly set forth as partially unrealizable and non-rational); perhaps he on the one side mistook the doctrine that nature is the *basis* or *foundation* of the spiritual spheres of the world of ideas, is transformed in these spheres, with the position that nature (as developed in negative philosophy) is the *form* of the ideal world, while on the other side mistaking the form and rational comprehension of the system — with the form of the ideal world itself (thus losing sight of the difference between the system and the ideal world, or the actual concreteness of the latter that he otherwise upholds in positive philosophy); or perhaps, finally, and most likely, Schelling simply intended to assert (explicitly or implicitly), or was at least approaching in his development the view, that the rational structure and development of the ideal world is but a *moment* included within its ultimately irrational structure and development.¹⁰² In any case, this overall systematic inconsequence has presented a further barrier, along with the equivocality of the terms he employs in developing his variant of Kant's idea, to conceiving his thought as a whole, and to understanding the sense of positive philosophy, in particular.

Be that as it may, it can be reiterated, first of all, that Schelling's notions of rational concreteness or wholeness and non-rational concreteness or wholeness are at least immanently related as both contained under Kant's idea (once again, the latter forms as presupposed by the extra-systematic experience of art, religion, morality and previous philosophy, etc.), and more particularly, as we shall see, as corresponding for Schelling not only to his determination of the world of ideas generally, but to that of the absolute principle in and of itself. Secondly, looked at solely from the point of view of rational concreteness, Schelling's thought represents also in this respect a decisive advance toward absolute idealism, an accomplishment that was fully acknowledged by Hegel. Finally, by maintaining two notions of concreteness and wholeness or these categories in an equivocal sense, Schelling exposed the need to differentiate the

¹⁰² This latter is the position of the present analysis. That is to say, Schelling was approaching — but never explicitly stating or apparently even being conscious of — Goethe's thinking as to the ultimately incommensurable nature of the life of the ideal world and each of its members (of which conscious understanding nevertheless always remains a constituting moment).

sense of these terms or eliminate their equivocality — a need that was historically answered, on the one hand, by Hegel, in his thoroughgoing rationally concrete systematic whole, and on the other hand, by *Goethe*, in the thoroughgoing irrational (or rather, “suprarational”) concreteness of his thinking.

The equivocal, mixed critical and absolute positions Schelling takes with respect to the first two most general questions of the table of differentiation constitute, taken together, and over and against Fichte’s “subjective idealism,” Schelling’s “objective idealism” (or perhaps more properly, his “subjective-objective idealism”) — as opposed to Hegel’s “absolute idealism,” i.e., for us, his taking of absolute positions with regard to nearly all the questions of the table. Historically it can be asserted that Schelling is able to reach partially absolute positions precisely because the relation between these two first questions of the table is systematically reflected for the first time in his thought (or conversely, that the relation between these two questions is evident for the first time in the course of German idealism because of his partial absolute idealism): the (subjective) idea of the system is only partially realizable because the (objective) universal idea of the world of ideas is only partially concretely realized — and knowable as partially realized — in the real or empirical world. Simultaneously: the philosophical idea is only partially realizable — at least so long as comprehension is restricted to the rational, dialectical form — because the reality of the ideal world is only partially rational. Or, in other words, these equivocal, mixed critical and absolute positions are systematically justified in Schelling’s thought, do not simply arise in terms of a deficiency in absolutist consequence in the historical progression towards Hegel. Rather, they reflect *one* idea, or reflect the critical and absolute possibilities contained in Kant’s idea as in fact immanently related, with reciprocally alternating absolute and critical positions with regard to the form and content of the system — on the basis of the equivocal sense of terms simultaneously bearing on the form of the system and the ideal world’s concreteness. Rational and irrational concreteness criticize each other, and the ideal’s realizability in terms of the one necessarily implies a critical position with respect to the realizability of the other.

Thus, looking now in more detail at Schelling's working out of the common idealistic determinations of the form or method of the system (I: 1-28, pp. 656-713), each part or member of the totality of Schelling's writings, i.e., of the *whole* of his thought, helps articulate the whole, has a determinate place within the whole, and is known or intelligible in terms of its relations to the other parts or members of the whole, is thereby justified by the whole (I: 1, pp. 656-657); or, in other words, each part of member is unified within the totality of the whole (I: 2, pp. 658-659). But the totality of Schelling's thought has only an equivocal determinacy, intelligibility or unity, and more particularly, that totality with respect primarily to his positive philosophy, has no determinate range or extension, is incomplete, considered expandable indefinitely. Or the whole of Schelling's thought is only an immanent whole in the totality of his thinking — not, as Goethe, however, because of a consciously held notion of immanent wholeness, but rather because he in effect holds two notions of wholeness, one rational and explicit, the other irrational and only implicit. Consequently, the individual member of that totality remains circumscribed in its determinacy by the ultimate indeterminacy of the totality itself, thus itself never fully determined, justified or intelligible. For the justification, intelligibility, relation or unity actually attained for a given part or member of the system is equivocal, tends to entail *either* rational, mediated determinacy, as the synthesis of two other parts or members at a given level of concreteness or generality, *or* the immediate certainty *that* a given concrete, real or empirical part or member belongs to the totality of the system, as non-rational datum of intellectual perception — and thus transpires in terms of equivocal systematic senses of these terms. Moreover, while the relation of these two sides, i.e., that of negative and positive philosophy, or their unity, is comprehended by Schelling in the rational, triadic form according to his intellectual perception, it represents itself only a partial or incomplete determinacy, the only abstract unity of two dependent, but separate totalities, or with an only ultimate rational determinacy — the non-rational parts or members of the totality of his thought not necessarily being directly comprehended in terms of the rational members of his thought, in such a way that each is systematically worked out or preserved (*aufgehoben*) in terms

of the other, on the basis of one overall systematic sense of determination, justification, intelligibility or unity that is then developed as specified into rational and irrational forms.

More particularly, even Schelling's negative philosophy, where the spheres of nature generally and the organic world, as reaching their summit in man (philosophy of nature), the fundamental aspects of the human spiritual or rational world (system of 1800, including aspects of the philosophy of art), and philosophy of nature and transcendental philosophy in their relation to each other (philosophy of identity, particularly in the system of 1804), *are* for the most part developed as a determinate, rationally unified multiplicity, there are moments where the rationally determinate nature of the whole, its unity, or the systematic justification or intelligibility of the whole, breaks down: 1) in the ultimate faith Schelling requires in the realized idea of history and the relation of the particular moment of history to that end; 2) the givenness to the system of the art work in its ideal concreteness (as "organ" of philosophy); 3) the fact then that there is no single work uniting Schelling's philosophies of nature, spirit and identity, or all these periods as comprising one (negative) philosophy; and more generally, 4) the fact that the rational determination of Schelling's negative philosophy perpetually tends toward abstraction, or is, as it were, further specified as two kinds of rational determination, and thereby two rational forms of intelligibility, justification or unity.

The first sense of rational determination found in Schelling's negative philosophy is rational determination proper, in the manner generally striven for in the idealistic movement and perfected by Hegel: unity of two parts or members at a given level of concreteness or generality in the whole's development, one real and the other ideal, such that the resulting synthesis forms with a further real moment a further synthesis, and so on, up to the completion of the whole, the attainment of its determinate range, where then all of the real moments of the system are unified with all of its ideal moments, or are all preserved (*aufgehoben*) in the final most general unity or synthesis of the whole, and in such a manner that the whole alone provides the complete determinacy of any and all of its parts (albeit though with a possible loss of the

difference between real and ideal worlds; cf. pp. 764-768). But since the whole of Schelling's negative and positive philosophy has no determinate range (negative philosophy, as belonging to that whole, remaining thus itself partially indeterminate), since even negative philosophy, in and of itself, is not thoroughly determinate, its rational unity not complete, immediately given real and ideal data of intellectual perception being unmediated in the rational organization and development of the whole according to its idea; and since, conversely, the non-rational determinacy attained in positive philosophy is of another kind, is not related or held relatable (except as assertion) to the determinacy of negative philosophy, the rational syntheses or instances of unity tend also to be more or less *abstract*, i.e., systematically indeterminate, unintelligible, unjustified, given real and ideal moments not necessarily preserved and determined in the totality of the whole, the ideal term tending to be only more or less *identical* with its synthesis — and in a systematic placement and frequency that is itself systematically unintelligible.

Now whereas at first glance Schelling's negative philosophy appears to resemble Fichte's thought with respect to this moment of the abstract identity of its parts, there are two significant differences. First of all, Schelling nevertheless *does* partially achieve rational determinacy or unity in its proper sense in his negative philosophy. Secondly, even where he does not, this incompleteness is systematically grounded in his thought as an immanent whole, or as the immanent expression of Kant's idea. For even in his negative philosophy Schelling wishes to comprehend the ideal world concretely, as different from and yet related to the real world. Hence the rationality of the ideal world (or this rationality as but the "structure" of the ideal world), must be concrete in this sense, developed in terms of the real world, but the concrete difference between the two worlds also evident. But further, as later promulgated in positive philosophy, the ideal world in its concreteness cannot be comprehended in the rational form, is incomprehensible. It follows then that in the sphere of negative philosophy, in and of itself, the only means that the difference between ideal and real worlds can be signified or reflected, along with the doctrines there of the incommensurability of the art work and history and the status of the former as immediately

given “organ” in terms of which alone philosophy can comprehend the ideal world, is for the rational development of negative philosophy to be broken off, for its determinacy or unity to be incomplete — at points that are not themselves determined or determinable. In this manner abstract unity or synthesis, despite its abstraction, effectively criticizes rational unity or synthesis, as suggesting or anticipating both the difference between the two worlds and their concrete relation, and the form of Schelling’s negative philosophy, in and of itself, corresponds to its content. The ideal world is immanent in the real world, the structure of the former corresponds to, and is intelligible only in terms of, the structure of the latter. But they are not identical, there is a difference, and that difference is expressed — paradoxically, at first glance — by the category of mere identity, i.e., as rational, and yet rationally empty category. For while the category of identity does not develop or allow development of a difference, it does not preclude a difference, either; and *in the context of rational unity or synthesis*, it rather suggests that difference, as, however, irrational.¹⁰³ In this way then the category of identity represents the formal transition in the totality of Schelling’s thought to the determinacy, the unity or synthesis of Schelling’s late philosophy (just as his philosophy of identity forms substantively the point of transition between negative and positive philosophy), where unity *and difference* of real and ideal terms are propounded — if only as assertion, and if only in their most abstract form.

It could be objected that there is no evidence that Schelling was cognizant of these doctrines from positive philosophy while conceiving his negative philosophy (though there are numerous retrospective reflections on the relation of positive to negative philosophy that support or are compatible with this analysis), no evidence, that shows Schelling intended, or was even aware of, the manner in which the abstract category of identity criticizes the rational determinacy of his negative philosophy. But our purpose here is to show that the totality of Schelling’s thought, as is, is an immanent whole according to his variant of Kant’s idea (and more particularly,

¹⁰³ Thus from the point of view of rational comprehension, the identity of negative philosophy is “empty” or abstract. But from the perspective of non-rational comprehension, it is “full,” entails a concrete content — if only, as will be seen in the following, as mere assertion and only in critical, undeveloped relation to the rational form).

that idea in both its critical and absolute form), to make his thought intelligible as such. If it is a whole, the question when and to what extent Schelling was aware how that whole was effected, is secondary, if not irrelevant.

In positive philosophy, but also in his earlier philosophies of art and history, the real and ideal terms *are* united in the concrete case, the former not abandoned as in the always at least partially abstract identity of negative philosophy, but preserved, the real multiplicities of such cases are united as totality of the ideal world, and in such a way that the difference between real and ideal worlds is at least suggested. But this transpires only by way of *assertion*, as datum of intellectual perception. The unity involved, or the justification, intelligibility or determinacy of the part in relation to the whole, is not further developed and thus itself abstract, but abstract in the sense of *intended* concrete, existential unity or synthesis of the part within the totality of the ideal whole, as itself concrete, and thus — to distinguish this form from the abstract identity of negative philosophy — as what will be termed abstract, but *assertorily concrete existential unity or synthesis*. The rational syntheses and unities that are then additionally effected in positive philosophy (as well as, as we shall see, the corresponding *ontological* development of the ideal world) are extraneous assertions relative to the form of determinacy proper to positive philosophy, projected onto the data of intellectual perception without mediate systematic connection with its assertory, existential determinacy, and the particular syntheses or unities of concrete cases with the ideal world it propounds.

But here too, and unlike Fichte in his retrospective or a posteriori logical unification of the facts of intellectual perception (p. 817), the nature of Schelling's formal or methodological procedure in positive philosophy corresponds objectively to his determination of the world of ideas. The world process is incomplete, openended, itself *not yet* a determinate unified multiplicity, the relation of the concrete case to this totality explicitly therefore incommensurable, the universal principle underlying the world of ideas is considered free, and the philosopher is free *in* his intellectual perception, and as in unity with the divine principle, or its intellectual perception. Thus while Schelling's philosophy also presents immediately given starting points

not strictly determined by its necessity, its logical development according to the systematic idea, the freedom with regard to them of the philosophical Self is paralleled by the purported freedom of the universal principle in its creation of the world of ideas in relation to the real or empirical world, and in particular, the incomplete or unfinished relation of the world process, the unique facticity or concreteness of each of its members, the indeterminate range or extension of Schelling's system, given that objective correspondence, as it were, a "determinate indeterminacy." And while the existential sense of the ideal term in the unity or synthesis of Schelling's positive philosophy is not distinguished (apart from that very concreteness or existentiality) from its rational sense in negative philosophy, Schelling's conception of the ideal world in positive philosophy, particularly as criticism of negative philosophy, at least explains why they cannot be distinguished, while also providing a conception of their relation (i.e., in the notion of the purported rational structure of the ideal world).

With regard to Schelling's philosophy as a whole, therefore, the intelligibility of this whole, or its unity, is incomplete, there obtaining throughout only an indeterminate (or equivocal) determinacy and unity, and tending to entail either (in negative philosophy) rational unity as the synthesis of an ultimately undetermined plurality of polar pairs, or mere abstract identity (but with the suggestion of a possible concreteness to the ideal world beyond the rational form); or (in positive philosophy) instances of the abstract, assertory unity or synthesis of the real or empirical world with the ideal world. Or any given part or member of the whole is not necessarily directly related and unified with *all* the other parts of the whole, preserved (*aufgehoben*) or justified in the determinacy of the whole, but in the first instance only relative to rational, negative philosophy or to positive philosophy. On the other hand, the equivocity of the whole with respect to its determinacy, its intelligibility, the justification of its members, or its and unity or synthesis, does effectively allow positive philosophy to criticize the rational form of determinacy without wholly negating it, with the result that Schelling in the totality of his thinking can maintain absolute positions with regard to the form or method of the system, while simultaneously upholding critical positions in this respect, and in such a way further that the form of his

thought in both respects corresponds to his development of the system's content (in particular, as allowing him to preserve the difference between the two worlds (if only as assertion), and thus true concreteness for the latter (II: 3, p. 753 (abs/crit)).

Similarly then, and as already partially anticipated in discussing Schelling's notions of concreteness, the parts or members of the totality of Schelling's thought *are* conceived as simultaneously conditioned and unconditioned (I: 3, pp. 660-662), abstract, accidental or outwardly determined and concrete, necessary or inwardly determined (I: 4, pp. 663-664), limited and unlimited (I: 5, pp. 665-666), finite and infinite (I: 6, p. 667), and this simultaneity is, to some extent, at least, not simply the subjective, only logical negation of the real term by the ideal term found in Fichte (p. 818) — but here also only on the basis of equivocal senses of these terms. In negative philosophy, what is, in so far as it is *rational*, graspable by the system in its dialectical form, is unconditioned, concrete, necessary, unlimited, infinite — as opposed to its conditioned, abstract, accidental, limited or finite real or empirical nature. This rational simultaneity, however, tends to be abstract, merely logical — the real nature of a given object not being conceived as existentially united with, or preserved (*aufgehoben*) in relation to, its ideal nature. A truly rational simultaneity, i.e., such that the nature of the real term bears on the ideal term, or is preserved (*aufgehoben*) in relation to the ideal term, where, as in Hegel, what was formerly ideal, i.e., unconditioned, necessary, unlimited, and so forth, becomes real, i.e., conditioned, accidental, limited, etc., in the further development of the system, is found in Schelling's negative philosophy, but only in his development of the philosophy of nature up to the idea of the soul and the *general* nature of man's spiritual world. Otherwise, his treatment of the world of ideas in the period of negative philosophy for the most part betrays only abstract, logical simultaneity — that is to say, identity — of its members, the same as found in Fichte (i.e., in morality, the state or nation, and the human spirit as such, as well as particularly the philosophy of identity, where throughout the real potency is explicitly assigned its place in the hierarchy of potences *in so far as* it is not ideal, the ideal potency, *in so far as* it is not real). When it does not (i.e., in certain aspects in the working out of the sphere of history generally, art and the history of

art, religion and philosophy), it represents an anticipation of the sense of these terms in positive philosophy.

In positive philosophy the concrete member of the ideal world, in its concreteness and as immediate manifestation of the divine principle, is simultaneously conditioned and unconditioned, concrete and abstract, necessary and accidental, unlimited and limited, infinite and finite — with a simultaneity in the sense here that the real nature of the object bears on, or is preserved in, its ideal nature, and vice versa. But such concrete cases are so conceived only relative to the totality of the ideal world, not to each other, are thereby non-rational and therefore incommensurable, not further mediated by or developed in the system — their further working out, their organization into the purported *rational* structure of the ideal world, taking place only in a rational manner, in abstraction from their real or empirical nature and purported irrational sense in relation to the ideal world. Nor is the irrational sense of unconditioned, necessary, unlimited, etc., differentiated from the rational sense of these terms, except as pertaining to the incommensurable relation of the part to the totality of the ideal world, hence as criticism of the rational forms, and with the extra-systematic presupposition of the ideal world as concrete. Consequently the concreteness and simultaneity that Schelling maintains with these categories in his positive philosophy is still abstract, or rather, only abstractly concrete, assertorily existential, a mere postulate of intellectual perception — the actually-existing ideal world remaining as the system's presupposition.

Once again, however, the incommensurability of the concrete case, the asserted existential nature of the object as simultaneously unconditioned and conditioned, necessary and accidental, unlimited and limited etc., along with the rational structure and development he still develops for the ideal world in his positive philosophy, do correspond objectively to the openendedness or ultimate indeterminacy of the ideal world in its totality, its rational and irrational nature, and, in particular, the freedom of the universal principle itself, as well as the philosopher. And once again the abstract identity of his negative philosophy and the non- or irrational positions of Schelling's positive philosophy can be understood as the taking of a simultaneous

critical position on this point, criticizing the absolute rational positions he takes in his negative philosophy and still upholds in his positive philosophy (II: 4, p. 753 (abs/crit)).

Given the equivocal form of determinacy in Schelling's thought, the simultaneous rational as well as irrational concreteness and unity reflected therein, given the systematically alternating senses of the simultaneity of unconditioned and conditioned, necessary and accidental, unlimited and limited, infinite and finite, it follows, as indicated in the overview of Schelling's development and works, that the totality of Schelling's thought is, and could be, only be partially logically organized and developed according to the idea of the system, or only partially evidences the dialectical, triadic form — the system presenting innumerable moments that appear, from the perspective of the idea in its logical form, random, arbitrary, accidental, unjustified systematically, particularly with respect to its concrete details, as well as the relation of his major periods to each other (I: 7-8, pp. 668-670, 672). More particularly, while the totality of Schelling's thought is for the most part triadically *organized*, that totality is only to a small extent dialectically *developed*: the major doctrines, divisions and subdivisions, as well the concrete details of his thought, in individual cases and then amongst them, do not necessarily emerge logically out of, or do not logically lead to, each other, but appear often only identical to each other with respect to their being merely asserted to belong to the whole. Or the structure of Schelling's philosophy at given points does not always emerge as a *developed* structure, in systematic correspondence with the doctrines and concrete details it comprises according to one idea embracing them all. Consequently, Schelling's *development* (Bildung), as outlined in the earlier overview, i.e., the sequence of his works and their relation, presents the appearance of being at least partially conditioned, accidentally determined, not arising in accord with the idea of the system.

To be sure, the philosophy of nature is logically organized and developed at least immanently as a whole (i.e., both with respect to its major and subsidiary doctrines, but as lacking nevertheless an overall development), his transcendental philosophy, the system of 1804 of the philosophy of identity, his philosophy of art and philosophy

of mythology of positive philosophy, *are* systematically organized and developed in their respective spheres, positive philosophy, and indeed, then, his thought in its totality, is rationally structured, and throughout Schelling's thought such structure as there is, appears to be triadic, even when not emerging systematically as dialectically developed, there being no significant instances of structural fourfoldedness or fivefoldedness as there are in Kant and Fichte. Specifically, the various instances throughout his thinking of parallel, but independent totalities united by way of identity, up to and including the very division between positive and negative philosophy, evidence the triadic form (if only with their unity as rationally abstract or assertorily abstract identity). Moreover, the methodological deficiencies of Schelling's thought from an absolute, rationally idealistic point of view do correspond objectively to his determination of the ideal world. The early or negative philosophy deals on the whole with the ideal world in its rational nature, and therefore cannot be expected to grasp the ideal world concretely (although Schelling himself, or in accord with the idea of the whole of his philosophy, does, as we saw, nevertheless proceed towards grasping the ideal world concretely, anticipates that comprehension, even there, and thereby in simultaneous criticism of the rational structure and development of the system). In positive philosophy, the universal principle is itself conceived to possess both a rational and a non-rational nature, thereby to be free, the process of the ideal world, as the universal principle's self-manifestation (particularly in reflection of both its rational and irrational nature), to be unending, and yet to possess triadic moments with respect to its structure. Conversely, what is, objectively, in the ideal world, aside from its rationality, i.e., as unfinished, openended process, as well as the concrete real or empirical nature of its elements, is explicitly set forth by Schelling as incomprehensible, irrational, not graspable or expressible in the dialectical form (the totality of the process, as well as the concrete nature of its members, being knowable only in terms of each other, with the process itself being incomplete). Or the ideal world is comprehended logically in so far as it *can* be comprehended — but with the determination that it cannot be grasped logically with respect to its concrete relations to the real or empirical world, and hereby the relation of the particular moment of Schel-

ling's thought to its totality parallels the relation of the immediate identity of the concrete member of the ideal world to its totality. Further then, the freedom of the philosophical Self through its intellectual perception to intuitively grasp the concrete incommensurable concrete case in its relation to the incommensurable totality of the ideal world corresponds to the universal principle's freedom in the creation of the ideal world in the totality of its concrete, real or empirical moments (or represents, as was said, the philosopher's recreation of the world process, given the absolute principle's positive manifestations that the philosophizing subject comprehends with his intellectual perception).

Still, despite these correspondences of form and content, it would appear, in so far as Schelling's thinking is not organized and, in particular, not *developed* in its organization as a logical whole, that his philosophy, as a whole, presents in this respect the same aspect of only a posteriori rational organization that Fichte's thought does, lacks development according to its idea — whether as not being fully rationally developed, or as lacking a non-rational development and organization paralleling the formal and substantive nature of his thought otherwise. For Schelling in fact nowhere indicates that he proceeded in any way philosophically except rationally, nowhere states (or even implies) that he worked out his thinking in his personal development (*Bildung*) and series of works in a fashion that was irrational in a positive sense, and for that matter appears to lack altogether an explicit notion of irrational (or “supra-rational”) philosophical organization and expression, and posits, as we have seen, the rational, triadic form as *sole* form of philosophic comprehension. On the other hand, he repeatedly claims that the totality of his thought, as is, constitutes *one* system, a philosophical whole in which all of the parts are determined by the idea, and in which form and content coincide, and thereby, as we saw, that his personal development was a necessary one, also determined by the idea — despite its appearance as accidentally conditioned. Hence it would seem, even given the objective correspondences between form and content in his thinking elsewhere, that in the case of its actual structure and expression Schelling approaches, but ultimately falls short of, the rational systematic idea, achieves a mixed absolute and critical position with respect to this question of

the table of differentiation only in terms of a *deficiency* of rational consequence, without justifying that deficiency positively in terms of a countervailing irrational form or method, or in terms of one idea — namely, Kant's idea in its contradictory, equivocal nature — as justifying both. Were this the case, however, all of the correspondences between rational and irrational form and content in his thinking, would be systematically undermined, these doctrines in their interrelation, or Schelling's intellectual perception, as justifying these doctrines in their purported interrelation, would necessarily remain arbitrary for the reader, the totality of his thinking could no longer constitute a system in the idealistic sense — and Kant's idea, as contradictory or equivocal, could no longer be held to be *Schelling's* idea, the internal principle of his philosophizing throughout his career, but would rather become a systematically external historical presupposition that he only approached expressing in his development and works.

But even if Schelling himself does not explicitly express, and was not perhaps even conscious of, a non-rational method and resulting non-rational structure and organization pertaining, according to his idea, to his development and works, its presence can be inferred and its nature more closely determined, first of all, on the basis of the functioning of intellectual perception in his thought elsewhere, his notion of freedom, his determination of the universal divine principle, primarily in positive philosophy, and then in the asserted identity of divine intellectual perception and freedom with that of the philosopher. For in his later period the rational, triadic nature of the universal principle, in and of itself, as well as the rational, triadically organized structure of its self-realization or self-manifestation in the world process, are more and more conceived by Schelling as ultimately circumscribed by the irrational and incomprehensible nature of the principle, in and of itself, in its freedom, and relative to its manifestations in the world — moments that indeed were present in his conception of the universal principle from the freedom essay on, but there as affirmed in the context of an ultimately *rational* nature of that principle and world process. Indeed, the observed parallel explicitly obtaining in Schelling's thought between the freedom of the philosophical Self to comprehend through intellectual per-

ception the concrete, incommensurable case in its relation to the incommensurable totality of the ideal world, and the freedom of the universal principle in the creation of the ideal world as totality of concrete moments (or the philosopher's recreation of the world process, given the absolute principle's positive manifestations), points to nothing other than a correspondence between Schelling's method, the development of his thought, and the nature of — and world process deriving from — the universal principle, as ultimately irrational. Further, we have already seen an asserted correspondence between the sequence of his works and the historical development of philosophy, as deriving from the divine principle (pp. 887-888) — if then without any explicit recognition of the effects this doctrine has for the organization and development of his thought as non-rational.

Secondly, the nature of the irrational structure and development implied in Schelling's thinking can be understood in terms of the formal determinations of his thought already considered. It was said that the rational determinacy, unity or simultaneity of conditioned and unconditioned terms (or accidental and necessary, limited and unlimited, etc.) obtaining between real and ideal terms tends towards abstract identity at given single moments of the system's development, and that in the relation of these moments as belonging to the system, the real, conditioned, accidental or limited term tends not to be preserved in its relation to the ideal term, their synthesis representing merely identity with the ideal term, and such moments being then merely identical to each other, without developed difference, in belonging to the whole. This identity, however, though apparently wholly abstract, nevertheless effectively criticizes rational determination and unity, and thus represents, as was said, the anticipation in negative philosophy of irrational concreteness. Or, in other words, in the context of negative philosophy Schelling's rational identity does not deny irrational concreteness (as is the case in Fichte), but rather suggests it, maintains it as possibility, if only as comprising an undeveloped and undevelopable real difference between the terms. In positive philosophy, on the other hand, the determinacy or unity of Schelling's thought, at given moments in its development and then in the relation of these moments as belonging to the whole, is assertorily concrete, i.e., the

real term, in its conditioned, accidental or limited difference from the ideal term, is explicitly held to be preserved in its unity or relation to the ideal term — even when that non-rational determinacy or unity, the ensuing concrete simultaneity of conditioned and unconditioned, etc., is then for him not further knowable or determinable, the difference of the moments involved not being developed or held developable. The primary formal difference, however, between these two structural moments is only that the former *implicitly* entails non-rational concreteness, but the latter does so, in context, *explicitly* (if though still without an express notion in this regard). For both entail systematic elements vouched for at this point in the system's development by intellectual perception. If now these non-rational moments from both negative and positive philosophy, i.e., the doctrines represented by them, are taken together and then abstracted from the triadic organization and partial dialectical development Schelling imposes on top of them, the result is a *true multiplicity* of particular systematic members, and more particularly, a real multiplicity of moments lacking rational systematic development amongst themselves. Yet all of these moments, all of these doctrines, are substantiated by intellectual perception, according to Schelling. Hence the multiplicity is not only a determinate multiplicity, but one in which the order of their expression, their systematic development, as belonging to that multiplicity, is irrelevant. Or, in other words, these moments are simultaneous in the sense of being *synchronistically* related. The irrational structure of Schelling's thought has therefore the form of a true multiplicity, and its irrational development, the synchronistic expression of these elements in terms of the system's idea. Also contained under Schelling's idea is of course the rational, triadic structure of the system, as sole form of philosophical comprehension, and its rational, dialectical development. But the non-rational real multiplicity entailing a truly concrete relationship of real to ideal worlds coexists along side of it (and criticizes the former, just as the former criticizes it as nevertheless being seemingly empty, not further developed).¹⁰⁴

¹⁰⁴ But why was Schelling apparently not conscious of the non-rational forms of his philosophizing, why did he not explicitly assert them as concurrent according to his idea with his thought's rational structure and development? That seeming unawareness, or the only implicit, only immanent relationship of irrational to rational forms, can be thought in the first instance to follow from his restriction of philosophical comprehension to the rational, triadic form, on the one hand, and the absence

It can consequently be asserted that Schelling's system, with respect to the structure and development of the whole, passes beyond Fichte's only subjective, a posteriori organization of given real and ideal data in developing his system, that his thought, both with respect to its rational, logical and its irrational or illogical structure and development, is the consequent working out of one idea, Kant's idea in its equivocal nature. For each of these forms criticizes the other, or through them Schelling achieves reciprocally alternating absolute and critical positions with respect to the table of differentiation (II: 5, p. 753 (abs/crit)).

With respect to the life of the system, on the other hand, opposing, equivocal senses of the category involved are here also explicit: a rational sense compatible

in his thought of a notion of the wholeness of a true multiplicity of particulars (as opposed to the wholeness or unity of a dyadic multiplicity), on the other.

Ultimately, therefore, it can be explained in the context of this Dissertation in terms of the proximity of Schelling's thinking, in its totality, to *Goethe's* philosophy — despite those two doctrines. For what is a conditioned or limited real multiplicity (i.e., not a rational multiplicity, not a triadically-formed multiplicity) organized as a whole according to the idea, with its rational nature but a moment of its ultimately incommensurable, non-rational nature — if not *Goethe's* form of immanent wholeness according to the idea? And what is the conditioned or limited life and works of an individual according to the idea, where the rational connection between the phases of his development, thereby also between his works, is ultimately incommensurable, non-rational, if not *Goethe's* notion of the immanent wholeness of a person's development, in so far as his actions proceed from the idea? And indeed, what does the notion "immanent wholeness" entail — at least for us — if not a whole whose rationality is only partial, which is ultimately incommensurable, non-rational, as a whole, and yet whose every part is determined or justified by the idea of the whole? And hereby Kant's idea in its equivocal nature is *the* idea (in *Goethe's* sense) underlying Schelling's immanently organized and developed works and series of works, not as external, historical presupposition, but as internal, life-giving principle of wholeness, or is the particular form in which *Goethe's* principle of wholeness appears to Schelling, or in which Schelling *approaches* *Goethe's* thought. Conversely, as will be established in determining the place of *Goethe's* thought in German idealism (pp. 1879-1875), *Goethe's* principle of wholeness, his idea, is simply put nothing other than Kant's systematic idea, but as purged of its equivocality and sole relevance to philosophical activity, or as universalized to comprise all forms of activity, and as no longer mere postulate or ideal, but as realizable and realized idea.

Further discussion of the manner in which Schelling's thought approaches *Goethe's*, and in particular, justification of the assertion here that the form and development of Schelling's philosophy approaches *Goethe's* notion of the ultimately incommensurable nature of every individual's actions performed according to the idea, must await the conclusion of our analysis of Schelling, where it will be seen that Schelling's thought, *in its totality*, proximates *Goethe's* thinking, is, as it were, *Goethe's* philosophy "turned inside-out," (i.e., with all its determinations explicitly separated from each other, while implicitly or immanently implying each other) — owing primarily to his upholding of the view that all comprehension must transpire in the rational, triadic form, as well as to his lacking of a notion of the wholeness of a true multiplicity. Here this assertion can simply be regarded as an hypotheses that must be proven in the following, while at the same time providing for the reader of *Goethe's* philosophy some intelligibility to the non-rational sense in which Schelling can be thought to have developed his works.

It might be asked, finally, whether Fichte's and Kant's systems are similarly immanent wholes according to *Goethe's* notion of immanent wholeness. Indeed they are! — and were judged to be so in our earlier analyses, though this connection with *Goethe's* philosophy was not there made explicit. For it was not possible earlier to make this assertion intelligibly, since only in Schelling's thought does the working out of *Kant's idea* approach *Goethe's idea*, both formally, and with respect to the proper content of the system.

directly with the general tradition of German idealism (complete logical determination of the whole according to one principle, etc.), and an irrational one pointing beyond it or criticizing that rational conception — while reflecting the ideal world's concreteness, openendedness, the freedom of both the philosophical Self and universal principle (I: 9, pp. 673-676; II: 6, p. 753 (crit/abs)). For there is, first of all, the life of the whole of Schelling's thought, in so far as it is logically structured and developed (or the life of the philosophical subject engaged in negative philosophy) — corresponding to the life of the ideal world, in so far as it is shown to have an *ontological* structure and development, and embracing in particular the life nature and the sphere of living things generally as culminating in the idea of man (as well as the life of the universal principle, as underlying that structure and development). This life is developed primarily in Schelling's negative philosophy. But there is also, secondly, the life of the whole of Schelling's thought as synchronistically expressed real multiplicity of parts or members, and as corresponding to the life of the ideal world founded upon the universal principle in its manifested concreteness and totality, embracing the past and present, as well as the future, and the life of concrete particular things belonging to this totality (in particular, the life of a community of philosophical subjects pursuing in their freedom that concreteness and totality in an unending approximation, but in relation only to this totality as unfinished and thus undetermined and indeterminable). This life, characteristic of Schelling's positive philosophy (but also evidenced in his earlier thinking, in so far as it is not rationally structured and developed), and entailing both formally and substantively a non-rational structure and organization, is incommensurable to the rational system, not determined or held determinable logically. Knowable only as general category in its manifestations through intellectual perception, the life of Schelling's positive philosophy is nevertheless not thereby determined, as in Fichte (p. 821), as pertaining ultimately only to the life of the philosophical Self, i.e., as purely subjective, and not therefore as relating only to the form and method of the philosophical whole (or to the ideal world, as ontologically structured and developed, but only by way of hypostatization), but as entailing an existential identity between the life of the universal principle and the

philosophical Self, prior to or in abstraction from the former's manifestation in the world, and prior to or in abstraction from the philosophical Self's system, as realized at any given point in its development, or with both the universal principle and the philosophical Self as only immanently related to their actual manifestations (in the world, in the system), with therefore an ultimate transcendence of both to their manifestations (and postulated convergence only through the efforts of a community of philosophers in history). The identity of the life of the universal principle and philosophical Self is nevertheless knowable for Schelling in the intellectual perception of concrete, particular moments of the ideal world — in the art work, in his early or negative philosophy, in religion and the history of philosophy, in his later or positive philosophy. In this way, and despite the fact that that intellectual perception of the identity between universal principle and philosophical Self in the concrete case is once again assertory, only abstractly concrete, without development of the difference of the two principles, the life of Fichte's philosophical Self and resulting system is objectivized in Schelling, but objectivized in such a way that the rational sense of life (logical and ontological structure and development according to the idea) is placed in a further irrational context (living concreteness of the idea's manifestations, open-endedness or future of the world process, freedom) — a context that is not, however, systematically further defined or definable.

As was the case with Fichte (pp. 817-818), however, but with an objective import relative to the actually existing ideal world that is lacking in Fichte's thought, the totality of Schelling's thinking, of his negative as well as his positive philosophy, and these in their relation, is founded upon one principle (I: 10, p. 667), *one* idea posited by reason (I: 11-12, pp. 678-680; II: 7, p. 754 (abs)), and his writings constitute a systematic whole, if only immanently. This is the case even when, like Fichte, the organization and development of the system according to that idea is achieved in terms of the immediately given facts of intellectual perception and is not complete or held completable, and even when — in Schelling's case — that one idea, embracing both the ideas of negative and positive philosophy, or the relation of these two forms of philosophy under that idea, remains equivocal or contradictory, thereby abstract,

itself a datum of intellectual perception, and as such a mere ideal. Or even though one human reason, as organizing and developing the whole of Schelling's thought, is specified there as the reason of negative philosophy, embracing the structure of the ideal world, and the reason of positive philosophy, embracing the concreteness and totality of the ideal world in its relation to the real world, as irrational and therefore expressible only in non-rational fashion, and despite the fact that a systematic development and differentiation of that one reason is not undertaken by Schelling himself, human reason functions as *one* and its results are immanently related. For us, that one idea in Schelling is an idea of the system according to which reason strives to answer all the questions of the table of differentiation absolutely, both with respect to the whole's form and its content, but in fact thereby achieving — with respect to the ideal world's concreteness, its relations to the real or empirical world, as well as the nature of the whole — reciprocally alternating absolute and critical positions, given the interrelation of both as contained in Kant's idea, or the equivocal nature of that idea (and, as specified into the ideas of positive and negative philosophy, these two ideas being reciprocally unrealizable). But as to the existence of the one overall idea in and of itself, as underlying the totality of Schelling's philosophical thought, or that idea as containing both the ideas of positive and of negative philosophy, or as posited through the functioning of one human reason specified in two forms of reason, Schelling achieves a wholly absolute position, not a mixed critical and absolute position.

Similarly, as in Fichte, reason (I: 12, pp. 679-680) in positing the totality of Schelling's thought, is unlimited, truly free — but free for Schelling both to construct its system rationally *and* to grasp the ideal world in its irrational concreteness, thereby as free from the bondage of attempted sole rational comprehension of the world of ideas, and thus free, in short, in an equivocal sense wherein both sides are upheld absolutely (I: 14, pp. 683-684; II: 8-9, p. 754 (abs)). Indeed, along with Schelling's emphasis in positive philosophy on comprehending the ideal world concretely, the thrust of his late period can be understood as intending to preserve this freedom, for himself and others, over and against Hegel's absolute rationality — and thereby to preserve a future for the idealistic enterprise, or for the world of ideas itself. Thus,

unlike Fichte, who maintains the Self's freedom, but with an exclusivity paralleling Hegel (only one Self is free, there is only one *Wissenschaftslehre*), and at the cost of completing the system and comprehending the ideal world objectively, Schelling's ideal world is objective, but objective in such a way (unlike Hegel) that it does not conflict with the philosophical Self's freedom (along with its concreteness), Schelling's own, as well as that of his readers. For, on the one hand, reason as positing the idea of negative philosophy with respect to the rational form of the system and its correspondence in the ideal world in its rational nature, is unlimited and free; that idea *can* be realized and is in fact for the most part realized. On the other hand, though it would appear the irrational reason associated with Schelling's positive philosophy is limited and unfree, since its idea is on the whole unrealized and unrealizable, the world process and its concrete manifestations incommensurable to the system — the limitation propounded there of the rational system to grasp the totality of the ideal world in its incomplete, open-ended state, as well as thereby the concrete nature of its individual members, corresponds to the fact that the universal principle underlying the world process appears in a sense itself limited in the actuality of that process at any given point, its self-manifestation and self-development being still incomplete. That is to say, conversely, relative to the totality of the world process, at any given point or moment the universal principle, as underlying that process as a whole, but as overcoming its limitations at given points therein, is in and of itself truly free. In other words, the divine principle is not for Schelling a divine *reason*, when reason is taken as *solely* rational principle,¹⁰⁵ or else for him the divine reason specifies itself into two forms of reason, one rational and the other irrational, paralleling and corresponding to the forms of reason of the philosophical subject. Consequently, the reason of Schelling's positive philosophy is not limited relative to divine reason, but held, through the

¹⁰⁵ This explains those instances in Schelling's late philosophy where the *understanding* is termed divine, the divine principle to be a divine understanding, or understanding to control the functioning of reason (see, e.g., *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810): I/7, p. 421 ff.; *Philosophie der Offenbarung* (1841-1842): pp. 187-188). In such cases, Schelling is criticizing the reason and idea of negative philosophy. For the most part, however, he maintains even in his late period the supremacy of reason over the understanding, or the "divinity" of the former, in so far as reason signifies the human faculty positing both ideas of negative and positive philosophy, or one idea embracing both — perhaps being then in this regard also aware of the role of the understanding in nevertheless preventing reason from working out *either* the absolute *or* the critical form of the idea.

identity of the philosopher's intellectual perception with that of the divine principle, to coincide with the reason of the divine principle, to be able to adequately embrace the totality and concreteness of the world process as realized at a given point in time, and thus in such a way that the freedom of both the philosophical Self and the divine principle are preserved relative to the idea's manifestations in or relations to the real or empirical world, and the comprehension of those manifestations by the philosopher.¹⁰⁶ Hereby, further, Schelling's self-consciousness (I: 24, pp. 702-703), in its embrace of the totality of the inner life, the matter of sensation, the categories and knowledge of the understanding, the several ideas of reason in the dialectical form, is not simply the only logical or subjective entity that it is with Fichte (p. 818), but enjoys a simultaneous ontological import, or is truly intellectual perception, and thus, on the one side, in essence spirit, and on the other, both subjectively and objectively *pure* (*rein*), as ultimately transcending both the comprehension of the system and the realizations of the universal idea in the multiplicity of the real or empirical world. Conversely, the philosophical Self in Schelling's positive philosophy remains free to nevertheless attempt a rational development of the system, a rational determination of the world of ideas — despite the fact that the freedom of reason in its rational form represents a systematically ungrounded conceptual “leap” from the point of view of

¹⁰⁶ This is a more satisfying notion of the freedom or unlimitedness of reason than Hegel's (a position that can also be found in Schelling's early philosophy), where human reason is free, unlimited, in so far as it recognizes or knows its limitation — as if learning that one has to eat would free one from hunger, or that everyone must die would make one immortal — Hegel's counter-argument, e.g., in his discussion of the being and not-being of Kant's 100 talers and the irrelevance for him of existence with respect to comprehension according to the idea (*Wissenschaft der Logik*: II/V, p. 89 ff.) notwithstanding. For what Schelling intends is *concrete* freedom, as it were, those real 100 talers (or real food, real immortality), but in their ideal significance.

However, the identity here of human intellectual perception with a divine intellectual perception is once again a case of assertional identity, i.e., their difference is not developed, or human and absolute spirit are not distinguished.

In terms of the relation of Schelling's notion of freedom to Goethe's in their treatment of the ideal world, the following might be added here. For Goethe, the ideal world *is* complete, a unified whole, but in such a way that it can be further expanded, animated, has a future, or is limited in this sense, relative to the true or perfect actions of future selves (including philosophers). But the reason of these Selves is perennially *limited*, reason's true freedom transpiring only within, and not as annulling, that limitation, even in the Self's pure consciousness and throughout all of its subsequently developed true knowledge, and achieving, upon that basis, true freedom and simultaneous unlimitedness, in so far as those actions constitute wholes according to the idea. In this way, however, the human spirit and the divine spirit (or human reason and divine reason), though identical in the creative act, are distinguished: the universal principle transcends all of its manifestations in the life of the world, or all of these manifestations are simultaneously unlimited *and* limited. Furthermore, the universal principle has thereby in Goethe's thinking no consciousness (or self-consciousness), no intellectual perception, and, as observed earlier, the category of freedom is applicable for him only to the human spirit.

positive philosophy, and that the results of its rational determination then of the ideal world are not developed as related to its irrational determination according to the one idea embracing both. Finally, and as observed earlier, the reader of Schelling remains free to reject his arguments, his conclusions and doctrines, free to philosophize over the world of ideas in his own manner, according to his own idea (in particular, and expressed in terms of Schelling's philosophy, in terms of the world process as having developed beyond the point in time in which he philosophized), but free also to philosophize *with* Schelling, to embrace and augment his positions, particularly as belonging to a different period in the history of philosophy.

In accord with the one idea underlying the totality of his thought, the truly free functioning of the faculty of human reason in the realization of that idea, or in terms of the absolute positions he takes concerning these questions, Schelling, with respect to the question of the primacy of theoretical or practical reason (I: 19, pp. 691-692), once again achieves only mixed, alternately critical and absolute positions on the basis of equivocal senses of the terms involved (II: 11, p. 754 (crit/abs)). Here, too, Schelling's philosophy parallels Fichte's formally or methodologically, but again in such a way that the objectivity of the ideal world (or the attainment of at least partially absolute positions with regard to the system's content) is maintained. For, on the one hand, like Fichte (pp. 819-820), and for that matter, the idealistic movement generally following Kant, with the "practical" activity of the philosophical Self Schelling means in the first instance reason practicing its unlimited freedom in the striving to realize the system, with its "theoretical" activity, the results of that effort.¹⁰⁷ As the system is not completed or completable in its totality (especially as positive philosophy, but also, as we saw, in negative philosophy, and these two then in their relation), there is for Schelling a primacy of "practical" reason in this sense, both in its rational and non-rational forms. On the other hand, however, and like Fichte, but not only for Schelling with respect to philosophy, but all the spheres of the ideal world

¹⁰⁷ The same sense of "practical" and "theoretical" reason is also found in Kant (pp. 783-784), but there in a wholly critical fashion — e.g., human reason is not free, unlimited, the idea of the system cannot be realized, there is no identity between human and divine intellectual perception (hence no reality for the former), and the end of the activity of reason is the knowledge of the *understanding*.

pertaining to human activity (in art, morality, in history, religion, etc.), the preeminent result of the activity of reason is knowledge — whether as mediated by the system or as immediately given to intellectual perception, whether as rational or irrational (i.e., not further developable or expressible) — and thus in effect with a primacy of theoretical reason over truly practical reason (a position fully consequent with his restriction of philosophical comprehension to the rational, dialectical form, as well as philosophy's ability to comprehend these spheres, in so far as it *can* comprehend them), and thus consequently with a mixed absolute and critical position concerning this question. But further, and unlike Fichte, the freedom and the “practical” activity of reason in the above sense are grounded in the freedom of the universal principle, reason's striving, the incomplete state of its knowledge, paralleling the incomplete nature of the ideal world process founded on that principle, its knowledge, however, reflecting the self-knowledge attained by the universal principle at a given stage of the world process (both in negative philosophy and in positive philosophy, where it is ultimately circumscribed), and thus in this respect now reflecting objectively a mixed critical and absolute position with respect to the primacy of knowledge or theoretical reason over practical reason. Or one can say that Schelling appears to have unified theoretical and practical reason in this manner, both as rational and irrational faculty, or achieves a mixed absolute and critical position with respect to the table of differentiation, by in effect postulating a divine theoretical and practical reason, as reflected and paralleled then in the theoretical and practical reason of the philosopher.

But furthermore, given the transcendence to human reason nevertheless obtaining for the ideal world in the spheres of history and art in negative philosophy and in positive philosophy generally (thereby in the sphere of religion or myth in particular), as both objective and unending, or given the ultimate incommensurability to the system of both the totality of the world process and the concrete, particular manifestations of the idea participating in that process, given the introduction of a blind will in the absolute principle (albeit with a purportedly ultimate rational nature), given, for that matter, even in the system of 1800 the status of art as “organ”

of philosophy, in which theoretical and practical reason are united, and then the sphere of religion or mythology as implicit further “organ” of philosophy, as further immediately given datum in terms of which the ideal world can be comprehended by philosophy, there arises in Schelling’s system as a whole, or with respect to both reason in its rational and irrational forms, the anticipation, at least, of a sense of “practical” reason in the human sphere as truly practical, similar to that found in Kant, and with a truly possible practical primacy over theoretical reason, or of sheer activity according to the idea over associated knowledge, and thus as implicit critique of the generally prevailing idealistic conception of “practical” reason, as the activity of the knowing intellect, irrespective of its actual results, and whether as concerned with the knowledge of the ideal world as rational or irrational. For what is activity according to the universal idea in art, religion, and so forth, with an only possible *eventual* knowledge, or as incomprehensible, as is, to *philosophy*, if not a sense of a truly practical primacy, where these spheres of activity can only be known as ends in themselves? This only remains an anticipation, however, systematically coinciding with Schelling’s general intention of grasping the concrete, particular case in its relation to the ideal world and the instances of assertory identity in his thinking, but undermined, as we shall see, by the abstract nature of his development of the worlds of morality, the state, thereby the limitation of the category of identity itself (relative to the wholeness of a true multiplicity), as pervading his treatment of the ideal world in the human sphere, similarly, his restriction of conscious knowledge to the triadic form — and thus, on the one hand, a criticism of either the primacy of theoretical reason over practical reason, or of practical reason conceived as but the process of knowledge; and on the other, an anticipation of *Goethe* (or perhaps rather reflecting his direct and indirect influence), where these latter barriers to conceiving reason as truly practical are overcome, i.e., where reasonable activity in all forms of activity becomes an end in itself, with the resulting conscious knowledge being only as one of its subsidiary moments, and circumscribed by the incommensurable nature of the creative act.

Concerning then the functioning of theoretical reason in the construction of Schelling's actual system (as opposed to what would be the functioning of his "practical" reason in its unending striving therein), it must be concluded that the operation and knowledge of the understanding (I: 13, pp. 681-682) is only partially controlled or directed by that of reason (II: 16, p. 755 (abs/crit)), despite reason's freedom or unlimitedness (or in such a way that the understanding too is free and unlimited), or that the systematic form only partially yields real knowledge with respect to the knowledge of the understanding. More specifically, the understanding limits or hinders the functioning of reason in its rational and its irrational forms in Schelling's thinking, despite the freedom of both (II: 12, p. 754 (abs/crit)).

For with regard to the totality of Schelling's thought, i.e., with respect to negative as well as positive philosophy — as indeed, throughout the period of German idealism — it is the understanding that determines the nature of concrete moments of the real or empirical world, the understanding that separates these moments in each object and between objects, the understanding that thereby severs the real or empirical world from the ideal world, or fixes the determinations of the latter as abstract. The form of the understanding is essentially twofold or dyadic, *either* one factor *or* the other — both with respect to concrete objects in themselves, their relations, and thereby the possible relation of the real world to, or existence of, the ideal world. It is reason throughout the period of idealism that seeks then to unify the sides that the understanding has separated — an endeavor which in Schelling, however, takes two forms: namely, with respect to reason as both rational and non-rational faculty.

In negative philosophy, i.e., with respect to the striving of reason in its rational form, the system yields real knowledge only with respect to the rationality of the ideal world in its relation to the real world. But as knowledge only of its purported form or structure, or more properly, as knowledge of the ideal world in so far as it is rational, but in abstraction from the ideal world in so far as it is irrational, the system does not embrace concrete particular things in their concreteness and totality, the multiplicity it concerns itself with at each step of the system's development is continually twofold, and the system's knowledge as a result is only abstract. But hereby the functioning of

Schelling's understanding can be expressed positively as its refusal to relinquish the real world, or to criticize the absolute rational organization and development of the system, given the inability of the rational, triadic form to comprehend the concrete case in its concreteness or particularity and relations to the whole, thus to suggest or imply true concreteness despite the resulting abstract identity achieved by reason — in such a way that Schelling's reason is free or unlimited only within or in terms of this apparent limitation, or in terms of the understanding's simultaneous freedom.

In positive philosophy, i.e., with respect to the striving of reason in its irrational form, reason concerns itself with a true multiplicity of particulars, with simultaneous instances of the knowledge of the understanding (of individual objects, their relations and totalities). Here the real and ideal worlds are again united, the triadic form again attained, but now as concrete, in terms of a real multiplicity of particulars. The unity or synthesis that reason achieves is no longer abstract identity, with only an intimation of true concreteness, but a concrete identity, no longer apparently empty, but explicitly "full" — yet concrete or full in such a way, given Schelling's continued adherence to the triadic, rational form as sole form of comprehension, that that unity cannot be dissected into its multiple particulars, cannot be further developed systematically, or, in other words, that is not further comprehensible, or remains ultimately an article of faith or conviction. And in this regard it is the understanding that persists in insisting on the relevance of the multiplicities reason has unified, that seeks to consciously "unlock" that only abstractly concrete unity, or for which that unity remains incommensurable, irrational.

It follows from the functioning of both reason and understanding in the totality of Schelling's thought, from the inability of reason in both its rational and irrational forms to fully control the understanding, and conversely, from the functioning of the understanding in separating the two forms of reason from each other, rational comprehension from ideal concreteness, or from the understanding's insistence, that is to say, on the existence of both negative and positive philosophy, the systematic alternation from the one to the other and back again — that just as the totality of Schelling's thought with respect to the equivocal possibilities contained under Kant's idea can be

compared to an “ellipse of ellipses” (pp. 899-900), so the form of his comprehension at any given phase of the system’s development, as determined by the free functioning of both reason in its rational and irrational forms and of the understanding, can be conceived in terms of two ellipses connected by a line, i.e., as separate and only abstractly united multiplicity or totality, with either one real moment and one ideal moment in negative philosophy or multiplicities of real and ideal moments in positive philosophy.¹⁰⁸ In negative philosophy, reason’s unity is abstract to the understanding, in positive philosophy, it is concrete, but only as abstractly concrete with respect to its further understanding, its connections with other elements of Schelling’s thought, its systematic intelligibility. And the unity between negative and positive philosophy remains in Schelling only anticipation or intuition of another kind of knowledge, one beyond the rational, dialectical or triadic form that Schelling maintains throughout as exclusive form of philosophical comprehension, i.e., an irrational or “suprational” knowledge embracing the whole of the ideal world in its relation to the real world, the totality of its real or empirical members, and their respective real or empirical concrete natures — a form of knowledge that was realized in Goethe’s philosophy. Aside from that anticipation, the idea of the unity of negative and positive philosophy remains at any given moment of the system’s expression an abstract ideal, the control of the understanding by *one* reason, a mere assertion or imperative, and positive philosophy, but a criticism of the ability of reason in its rational form to control the understanding, systematically develop the knowledge of the understanding in such a way that it truly comprehends the ideal world concretely.

More particularly, whereas the categories of the understanding (I: 23, pp. 700-701) are developed as a whole in Schelling’s thought, particularly in the system of 1800, and whereas, unlike Fichte (p. 818), reason’s categories of unity, unconditionality, unlimitedness, infinity, life and freedom, in what we have called their rational

¹⁰⁸ That this form of comprehension at any given moment *differs* in Schelling from the image of the totality of his thought formally, as ellipse of ellipses — as opposed, for example, to both Hegel and Goethe (where the image of a circle of circles implies to both any given moment of understanding and the totality of their thought, as ideal potential and as realized) — is an indication of the fact that Schelling’s philosophy is one in which form and content do not necessarily correspond to each other at any given moment of its expression, and thus is only immanently a whole in its totality.

form, *are* systematically developed in his negative philosophy, up to and including the system of 1800, those deductions, though representing over and against his predecessors an advance towards the absolute idealistic ideal, remain partially abstract, given his failure to develop systematically *all* of reason's categories in their rational form; given the lack of thoroughgoing systematic development of negative philosophy according to its idea and thus the tendency of the categories there to signify the mere identity of ideal term and synthesis of real and ideal terms; and given then Schelling's failure to deduce or develop *any* of reason's categories in their non-rational form, and then relate the former to the latter, or deduce all the categories according to one idea as system of categories. For, on the one hand, in negative philosophy the infinitude (Unendlichkeit) of the system is mainly that of the understanding's category of infinite progression (e.g., with respect to the ideal world's incomplete state), its necessity (Notwendigkeit), principally the understanding's category of the mechanistic outer determination of cause and effect, and the rational category of wholeness (Ganzheit) is not deduced or developed there at all. And in positive philosophy, on the other hand, *none* of reason's categories in an irrational form embracing the ideal world concretely are systematically developed according to the idea, and a sense of non-rational wholeness corresponding to the undeveloped rational sense of wholeness is not only not developed, but not even explicitly asserted or employed. That is to say, Schelling's deduction of reason's categories, and thus the system of the categories of both the understanding and reason, is not thoroughgoing, or the categories are not determined as a unified whole (II: 14, p. 759 (abs/crit)).

Nevertheless Schelling, like Fichte, does proceed for the most part in accord with an idea of the system of reason's and the understanding's categories, but as embracing the categories of reason as both rational and irrational, even when he has not fully developed that system, and in particular, proceeds in accord with a notion of wholeness, even when that notion is nowhere determined in his thought, and thereby, and in opposition to Fichte, his self-consciousness (I: 24, pp. 702-703) does attain intellectual perception in concrete cases of the idea (I: 28, p. 713; II: 17, p. 755 (abs)). Indeed, it is conversely intellectual perception which determines the sense and func-

tion, if only as incommensurable datum, of reason's categories both rationally and irrationally. And, though in negative philosophy the categories of infinitude and necessity are preeminently those of the understanding, there obtain there two categories with the non-rational *sense* of reason's infinitude and necessity, if not the name, and if only as still abstract, unrelated explicitly to the real or empirical world, as mere suggestion of the concrete relation of ideal to real worlds, or as criticism of the abstraction of the understanding's categories. For the infinitude of reason there is the category of *simultaneity* (Simultanität, Gleichzeitigkeit), and for the rational necessity or inward determination of reason, the category of *identity* (Identität) — and these categories are systematically developed, at in least abstract fashion, in polar opposition with the respective categories of the understanding. In positive philosophy, on the other hand, Schelling explicitly employs both infinitude and necessity, both simultaneity and identity, in a non-rational fashion, i.e., as embracing concrete members of the ideal world and totalities of such cases — without, however, developing them in that sphere, nor then in relation to the rational sense of the former. That is to say, infinitude and necessity, along with simultaneity and identity, remain abstract categories, or rather, abstractly, merely assertorily, concrete (II: 15, pp. 754-755 (abs/crit)).

On the other hand, however, it can be observed that Schelling's failure to develop *all* of the categories as system of categories according to the idea once again reflects criticism of the rational view, that is to say, criticizes the functioning of reason's rational categories when applied to the concreteness of the ideal world, the failure to develop the irrational categories of positive philosophy, and thus the relation of rational and irrational categories to each other, reflecting the incommensurable nature of the concrete case and the totality of the ideal world to reason in its rational form. For indeed, how can the sense of truly non-rational categories be rationally deduced or even distinguished, if only as forms critical of the rational categories? From reason's point of view, they can only be employed. But conversely, just as it is the understanding that fixes and maintains the concreteness of the real or empirical world in its possible relation to the ideal world, that thereby sustains the mixed critical and

absolute positions of Schelling's thought, so it is the understanding that holds all of his categories apart, that separates them, that maintains their equivocal nature, even as reason is permanently trying to unify them and function in accord with them — the function of both faculties that makes Schelling's partial deduction and his employment of the categories, and thus his system in its totality, an immanent a whole, but *only* an immanent whole.

Finally, with regard to wholeness, his failure to develop this category, whether in negative or in positive philosophy, reflects or corresponds to the mixed critical and absolute positions of his thought as a whole, both with regard to its formal or methodological nature generally, and his failure to completely determine all of the categories as a whole, in particular, as well as the content of his thought, the system's determination of the world of ideas — and can be judged to reflect both criticism of the rational form of wholeness (as unable to comprehend the concrete case, or the ideal world as truly concrete), as well as hesitancy, doubt or self-criticism following from his conception of comprehension as transpiring solely in the rational, triadic form, while nevertheless also envisioning, as was held earlier, throughout his thinking a non-rational true multiplicity of particulars, and thus as reflecting in this case only the most vague anticipation of another kind of wholeness and corresponding other kind of comprehension, as capable of grasping the ideal world in its totality, but concretely. For Schelling quite consequently employs in both negative and positive philosophy for "wholeness" the more indeterminate "totality" (Totalität), a term that is compatible with the partially indeterminate or equivocal sense of all the categories, or their only immanent relation, along with then the formal or methodological nature of his thinking generally and of his determination of the world of ideas. In particular, "totality" does not require either that its multiplicity be determinate or that both sides of a given synthesized or unified pair are preserved in the further development of a body of thought, i.e., is compatible with both the rational abstract identity of negative philosophy and the irrational, only existentially assertory identity embracing the undetermined and indeterminable real multiplicity of concrete cases, as well as the undeveloped relation of these senses of identity to each other. A true wholeness

embracing a real multiplicity, and where that real multiplicity is preserved in the whole, and wherein that whole becomes, in its totality and all of its parts, fully determinate, *unequivocal*, a wholeness such that can be found in Hegel's — and Goethe's — thought, whether as entailing the rational, triadic form of wholeness and comprehension (as Hegel) or a non-rational form of wholeness and comprehension (as Goethe), is inconceivable in terms of Schelling's philosophy in its totality, and therefore not addressed by him, even as equivocal ideal.¹⁰⁹

Summarizing the preceding analysis of the formal and methodological working out of Kant's idea in Schelling, and in transition to the more detailed look at his determination of the world of ideas, it can be reiterated that it is Schelling's intellectual perception that determines and justifies all of the preceding formal determinations of the whole, in *both* their rational and irrational forms, or that determines his thought as the working out of the equivocal possibilities contained under Kant's idea, as alternately critical and absolute with respect to our table of differentiation. It is an intellectual perception, however, which thereby is fully compatible with an absolute, *unequivocally* affirmative position, however equivocally expressed, with respect to the freedom of the philosopher in the striving towards realization of *one* idea, however contradictory, and in which the formal or methodological determinations of Schelling's thought are simultaneously objective, finding their rational and irrational correspondences in his development of the world of ideas, that is to say, in such a way that human intellectual perception is one with a divine intellectual perception, and thus, as was said, is in essence spirit (I: 28, p. 713; II: 17, p. 760 (abs)). But it is an intellectual perception with respect to which these rational and irrational forms are only abstractly related and relatable to each other, and in which real and ideal data are only partially mediated by the organization and development of the resulting system, or only in the final multiplicity of his thought in its totality, and in which innumerable instances of incomprehensibility, articles of faith or conviction, remain — these too being comprehended only in an abstract way in the totality of his thinking, as

¹⁰⁹ See, however, an expressed intimation in this regard, particularly as relating to Goethe's thought, discussed on pp. 1038-1039.

comprehended incomprehensibility (I: 17-18, pp. 687-690; II: 13, p. 754 (abs/crit)). It is an intellectual perception which is thereby itself ultimately immediately given, or comprehended and comprehensible only as determining the totality of his thought, as is, and in particular, this totality, as relative to, or conditioned by, its historical background, i.e., Kant's idea, on the one hand, and the actually existing world of ideas, on the other. For it is an intellectual perception that is itself developed or deduced as *general* faculty of knowledge, i.e., as rational faculty, in negative philosophy, but that is not developed or deduced, there or in positive philosophy, as this *particular* intellectual perception, as *Schelling's* intellectual perception. It is an intellectual perception, consequently, that remains only in essence spirit, subjective and objective spirit not being distinguished or distinguishable in Schelling's thought, as we shall see (p. 1032).¹¹⁰

A number of preliminary remarks are now necessary, in clarification of the present argument, before analyzing Schelling's working out of the proper content of the system, the world of ideas, in relation to the table of differentiation. It has been argued that Kant's idea is essentially contradictory, contains incompatible determinations with respect to the formal, logical nature of the system, on the one hand, and the concreteness of the ideal world in its relation to the ideal world, on the other — in such a way that absolute determinations with respect to the former tend to imply critical determinations with respect to the latter, and vice versa. These determinations are nevertheless contained under *one* idea, that idea is thereby *living*, forms the basis of

¹¹⁰ Even when judged the expression of all the absolute and critical (or rational and irrational) possibilities contained under Kant's idea, or even when his thought as such is held that idea's purest expression (p. 891), Schelling's intellectual perception remains a *particular* one according to that idea. That this is the case is shown by *Goethe's* pure consciousness.

For in Schelling there is no awareness of his own limitation as philosopher, the individually-conditioned manner in which he developed Kant's idea (rather, only awareness of the limitation of the times in which he lived) — for example, precisely in his delegation of the rational, triadic form as sole form of philosophical comprehension, his failure to conceive wholeness in relation to a true multiplicity of particulars. And this corresponds to the absence of a differentiation of subjective and absolute spirit in his thought. Or, in other words, Schelling *universalizes* his intellectual perception, despite his championing of the freedom of the philosophizing Self (for himself, and for others), and despite his notion of a community of philosophers, as alone capable of realizing the idea of positive philosophy.

In Goethe's thinking, intellectual perception of the idea, i.e., pure consciousness, is *always* limited, individually-conditioned, and entails always a consciousness of that limitation. Consequently subjective spirit, i.e., the human spirit, is distinguishable and distinguished from objective spirit, i.e., the spirit as universal principle.

the movement of German idealism, in terms of the equivocal senses of the terms or categories involved. Schelling's philosophy formally has been held to reflect both the critical and absolute positions contained under Kant's idea — when formally critical, as deriving from absolute positions with respect to the ideal world's concreteness and entailing an irrational sense of Kant's terms, when absolute formally, as resulting in critical positions with respect to the concreteness of the ideal world, and a rational sense of those categories. Further, it was asserted at the start of our analysis that Schelling's world of ideas, in correspondence with the formal nature of his thought, is only partially made concrete, only partially comprehended as related to and yet different from the real world, or that he achieves only a mixed critical and absolute position concerning the second question of the table of differentiation (p. 905), an assertion that has already been made plausible in anticipatory fashion in the analysis of the formal nature of Schelling's thought, in its correspondence to the system's content. Hence we can expect to find that the mixed critical and absolute positions Schelling accomplishes with respect to the system's proper content transpire in terms of these equivocal categories. This is indeed the case.

But there is another factor involved. The idealistic system seeks to comprehend the world of ideas, has the ideal world as its proper content. That is to say, the world of ideas must in some sense exist, must somehow be objective, for that endeavor to take place meaningfully. Only in terms of the system's correspondence with the ideal world can the correspondence within the system of form and content be realized. If now the idea of the system contains incompatible determinations with respect to its logical nature and concrete nature of the ideal world, but yet if the system realized according to this idea can comprehend the ideal world, can correspond to it, or at least approach doing so, if in this sense the idea of the system corresponds to or derives from the universal idea underlying the ideal world, then the ideal world, in its objective existence — and more particularly, in the nature of its existence as experienced by Kant and his successors — must itself, relative at least to other historical eras and cultures, reflect the incompatible formal determinations of the system, and must have its life in terms of these incompatible moments, a life paralleling the life of Kant's

systematic idea in lying at the base of the idealistic movement. For conversely, if the ideal world in its actual existence, i.e., as experienced during the period of German idealism, did not entail incompatible or contradictory moments, then Schelling's system, would be essentially incapable of comprehending the ideal world, and Kant's idea, if in fact underlying Schelling's thought and entailing those contradictory moments, would be wholly unrealizable, an erroneous notion, and, for that matter, the apparent life of the German idealistic movement, itself an illusion.

But *does* the ideal world, or did the ideal world, exist? As indicated in the Thesis the Dissertation (pp. xlv-1), this question takes us beyond the conceptual framework of the present work. Suffice it to say that Kant, Fichte, Schelling, Hegel — and Goethe — believed it did, and conceived the systematic idea in terms of that conviction. And as to whether the ideal world as it existed generally to the thinkers of German idealism existed and had life in terms of incompatible or contradictory moments, whether as known and comprehended by them or as unbeknownst to and uncomprehended by them, let us simply take this assertion as relevant for us only in the first instance to Schelling's philosophy, in so far as the thrust of his thought's working out of the world of ideas was to indicate, if not to comprehend nor even explicitly to claim, that it so existed. And as to whether or how the incompatibilities or contradictions characterizing the actually existing world of ideas during the period of German idealism are unique relative to other historical eras and cultures, perhaps as reflecting a historical moment of *Western* culture relative to *non-Western* cultures, that assertion can be taken as hypothesis *for us* standing outside and after German idealism, and with a potentially greater acquaintance with subsequent intellectual history, other periods or cultures, particularly non-Western cultures, than all of the idealists we are dealing with, and as least implicitly suggested or implied in Schelling's working out of the world of ideas. Both of these assertions, to the extent confirmed or at least implied in the analysis of Schelling's thought, can then be taken as suggesting, if not demonstrating, the *objective* correspondence to the formal or subjective incompatibilities of Kant's idea, as *both* contained therein, as well as providing further insight as to why the movement of idealism came to an end in Hegel — and in this connection,

insight not only as to the place of Goethe's philosophy in the idealistic movement, but its relevance to the present day. Conversely, and as was indicated with respect to the incompatibilities or contradictions of Kant's idea generally (pp. 890-900) and with respect to the form or method of the system founded upon that idea in particular (pp. 920-923), the fact that these anomalies in the idealistic notion of the ideal world have not been treated earlier, neither in introducing the table of differentiation nor in the analysis of Kant's and Fichte's thought, is due to the fact that it is only in Schelling's philosophy that they become evident.

But now further, the above hypotheses, from the point of view of Goethe's philosophy, can be re-expressed as follows. To Goethe's thinking, the world of ideas and each of its several worlds and ideas, as actually existing, as concrete, as having life, as related to and different from the real or empirical world, is *particular*, i.e., evidences an unconditioned, unlimited or necessary *essential nature*, but simultaneously a conditioned, limited or accidental *form* or *appearance*. Only then is it truly concrete and living, or actually existing in a sense governed by the idea. These moments are so intertwined with each other, so interrelated according to the principle of wholeness (there being no essence without appearance, no unconditionality without conditionality, no unlimitedness without limitation, etc.), that they are never considered by Goethe to be contradictory or incompatible. But for Schelling and his idealistic contemporaries generally, they are at the outset of each moment of the idealistic philosophic enterprise *separated* from each other, experienced initially as incompatible or even contradictory, and as entailing anomalies initially preventing comprehension of the ideal world — and the system according to Kant's idea has as its intention or goal (Aufgabe) the resolution of those incompatibilities or contradictions, elimination of those anomalies, thus implicitly the striving to unite form or appearance and essential nature, and in this way to comprehend the ideal world in relation to the real world. Or, in other words, the goal (Aufgabe) of the idealistic movement founded upon Kant's idea is inextricable from the initial separation of form and essence. That is to say, Kant's idea reflects a in this sense a *rational bias*, and this bias entails the separation of those forms, or these forms as initially appearing contradictory.

Furthermore: if in fact this rational separation of essence and form generally pertains to the philosophies of German idealism founded upon Kant's idea and, correspondingly, to all of the other actually existing spheres of the world of ideas of that period, that rationality must itself derive from or reflect the particular form, relative to other historical eras or cultures, of the world of ideas as it so existed. Thus we might expect to find, for example, that in the spheres of philosophy, but also religion, morality and history, that man as rational being is conceived as the realized end or consummation of the sphere of nature, that the adequate knowability of the idea's manifestations is stressed, if only as future goal, that worth or significance of the particular spheres of the world of ideas, as well as particular members of those worlds, emerges directly, and is postulated as knowable as such, if only as future faith or hope, in relation to human history conceived as ontological process, etc. — and in each case, i.e., as rationally knowable, conceived in the rational, *triadic* form. These and other moments would represent the particular *form*, relative to other eras and cultures, of the actually existing ideal world of the period of German idealism, its *essential nature*, however, and the point in which it were similar to other eras and cultures, could be expressed simultaneously in apparently contradictory fashion as ultimate unknowability of the ideal's manifestations in the real world, of the ideal and its manifestations as wholly present, and so forth.

It must be emphasized, therefore, that it is not just the sphere of philosophy in the idealistic period, according to the present argument, that on the whole experiences and conceives the ideal world, at least initially, in terms of a separation of essential nature and form, that has as its perpetual goal their unification, that finds in its experience and consciousness of the ideal world an anomaly or series of anomalies, that evidences this rational inclination. Rather, as will be suggested in the analysis of Schelling's determination of the world of ideas, all of the several worlds of the world of ideas as they existed during that period reflect the same rational disposition, the same initial severance of essence and form or appearance, and each of the particular human spheres of the world of ideas has as its aim the unification of those moments. For again, otherwise Kant's idea could not have hoped to embrace or comprehend the

actually existing ideal world in its totality, could not have had life within it (within the sphere of philosophy and beyond), would have been, as was said, merely an erroneous notion. But this pertains only to the particular form of existence, thereby to the particular experience and consciousness of the actually existing ideal world in the period of German idealism — not, again according to Goethe's philosophy, to the essential nature of the ideal world as it so existed, does not deny, in other words, the life of the ideal world as existing in that particular form or appearance.¹¹¹

¹¹¹ Kant's critical system, as was said, presupposes the world of ideas as concrete, actually existing, thus, as entailing, according to Goethe's thinking, an essence manifesting itself in a particular form or appearance. Indeed, all of the idealistic philosophers, including Hegel, make this presupposition — in so far as even the idea's thoroughgoing absolute realization still attempts to comprehend systematically what is initially, prior to that realization, empirically given. But the German idealistic movement — again, in terms of Goethe's philosophy — on the whole *explicitly* deals only with the actually existing ideal world as existing in a particular *rational* form, in abstraction for the most part from its essential nature (as only *implicit* in the systematic reference to the ideal world as actually existing), a form that is *limited* relative to that essential nature. And, except for Goethe, *none* of the thinkers of German idealism comprehend, and thereby transcend, that limitation, though Schelling comes closest. Instead, the limitation or the particularity obtaining in the idealistic system, as moment to be comprehended (and overcome) in the idea's realization, remains for the most part *methodological* or *subjective*, pertains only to the comprehending philosopher, not the actually existing ideal world itself. To be sure, Hegel in his thoroughgoing absolute idealism does comprehend the epoch of German idealism systematically, according to his idea. But he does not conceive the world of ideas in the period of idealism as itself limited or particular, does not transcend it in his comprehension, but conceives it rather as culmination of the course of history (and indeed, of the world of ideas in its entirety), as *concrete* (konkret) — not as truly *particular* (besonders, einzeln), not as *passing* moment in the life of the world of ideas (as opposed to the rational systematic sense in which what is conditioned or limited is *canceled* and thereby *preserved* for him, "aufgehoben," in philosophical understanding). Or the ideal world is comprehended by Hegel as particular, limited and conditioned (thereby the limitation of the comprehending philosopher simultaneously overcome), only as *past*, not as *present*, and as thereby containing within it the foundation of a *future*.

But what more precisely does it mean to say that the world of ideas in its actual existence in the period of German idealism itself existed under the form of a series of anomalies or contradictions, one side of which entailing a unique rational disposition? To further clarify this assertion, while simultaneously taking an anticipatory glance at Schelling's working out of the world of ideas, it can be said — once more, from the point of view of Goethe's philosophy, and only in assertory fashion, as suggested hermeneutical horizon for the remaining discussion of German idealism — that the idealistic movement presupposes 1) *religion* in the particular form of the *Christian* idea, as religion entailing a series of essential anomalies or contradictions, particularly with respect to its notion of the place of man in cosmos, as its ontological fulfillment or consummation, its notion of a divinely determined linear, progressive view of history, its emphasis, relative to other religions, on the knowability of religious truth, and thereby throughout, the prevalence of the trinitarian form (these doctrines obtaining with a prominence that is unique to the Christian idea, but along side of other, apparently contradictory doctrines shared by Christianity with other religions: that the workings of the divine principle are transcendent, never wholly knowable to human comprehension, that the place of man in the cosmos cannot be determined, or that man does not represent the realized end of creation as a whole, or else, conversely, that all of creation is deemed holy, as emanating from the divine principle, or more generally, that the divine principle, in relation to its creation, is wholly present, there being no knowable progression or differentiation of worth amongst the things of creation (see f. 122, p. 968 and the following notes)); thereby 2), that idea as rationally worked out and clarified in its rational bias in medieval and early modern thought under the influence of ancient philosophy and resulting in doctrines of ontological worth or significance pertaining to the ideal world, ontological progression to higher levels of being, in short, an structure and development for the ideal world, and as culminating in, and further reflected in, the form of human *history* (the idea of salvation history emerging originally in the Christian view as consisting of a simple totality of moments, a quantitative multiplicity embracing through time the world, and lacking any clear differentiation — much less, an ontologically progressive differentiation — amongst themselves);

In this context, then, Schelling's determination of the world of ideas can be more specifically characterized as follows. Negative philosophy for the most part implicitly concerns itself with the ideal world's form or appearance, as entailing for Schelling along with his contemporaries a rational separation of essence and form, or the abstraction of the one from the other, and with the form being conceived as preeminently *rational*, and as entailing thereby certain incompatibilities or contradictions, certain anomalies, which Schelling seeks to resolve according to the idea of the system, at times wholly within that idea's rational aspect, at others, with an evident straining towards grasping the actually existing ideal world's non-rational essence, along with criticism of its mere rational form or appearance from this perspective. The positive philosophy of his later development, however, explicitly seeks to contemplate the essence of the ideal world, its inherent or substantial nature as actually existing, as non-rational or irrational relative to its rational form or appearance, and both sides of which Schelling attempts to reconcile as union of rationality and irrationality, form and essence. In this attempted unification incompatible or contradictory moments are expressed in terms of the equivocal categories considered earlier, but now as objectivized or concretized as "categories" of the ideal world, i.e., its subsidiary worlds and ideas, "religion," "the state," "man," and so on — one sense of a given category denoting the non-rational essence of that category, another sense presupposing that category in a particular rational form, or the former as concrete, actually existing, in a particular rational manner.

and human history then as linear progression according to the universal idea towards ever higher stages of ontological worth and significance; and finally, at least from the vantage point of Goethe's philosophy, from Fichte onwards roughly, 3) the *culture* of particular peoples or nations as determined to take the particular form of the *state*, as opposed to the state as itself particular, limited or conditioned form of those cultures (that the culture of peoples in the form of the state evidences a rational bias is not immediately clear, and depends for its understanding on Goethe's notion of the world of culture).

This is not to say, however, that all of the rationality of the ideal world can be reduced to bias on the point of the onlooker, or that rationality must be excluded from the ideal world's essential nature. Reason and understanding are faculties of the human soul and these will be reflected in experience and knowledge of the ideal world — and more importantly, actions and works belonging to the ideal world in the human spheres of the world of ideas, as well as human understanding of the non-human spheres. Moreover, without attempting to assess the scientific accuracy of this view, all of the idealists, including Goethe, hold that the sphere of nature generally and living things in particular evidence forms and processes that can be adequately comprehended rationally, that are themselves, as it were, rational. Consequently, in saying that the idealistic period generally demonstrated a rational bias we are asserting only that rational forms are for the most part relatively more valued, striven for and emphasized in their experience and understanding than in other eras in history, other cultures — and relative, as well, we might add, to the totality of Goethe's thinking on the matter.

Just as was the case with the overall formal or methodological nature of his system, however, the incompatible or contradictory moments determined in Schelling's working out of the system's content *remain* incompatible or contradictory. That is to say, essence and form, irrationality and rationality, or the rational and irrational sense of each of Schelling's categories pertaining to the ideal world, are, as such, immediately given data of intellectual perception (as, however, simultaneously a function for him of intellectual perception of the divine principle and as presupposing the actually existing ideal world of his time). Or they are united, but only abstractly, as equivalently justified but mutually critical and thereby perennially contradictory or incompatible assertions of intellectual perception. For both sides are neither deduced or developed in systematic fashion according to one idea embracing the totality of his philosophy, thereby reflecting rational unification, as in Hegel's philosophy; nor held as immediately given, but immediately unified, simultaneous, perennially inextricable in all phases and at all levels of the system, thus concretely united in an irrational (incommensurable), but knowable, sense, as in Goethe's thinking. Since Schelling does not in either manner effectively unite the rational appearance of the actually existing ideal world with its non-rational essence, since he does not therefore *comprehend* these moments according to his idea, they tend to remain only implicit in his philosophy as a whole, not systematically developed and differentiated from each other. Thus the real concreteness he attains in his working out of the ideal world remains essentially but an *implicit* systematic reference to the ideal world as actually existing, i.e., with its existence as his philosophy's presupposition, and the true concreteness he *explicitly* asserts for the ideal world, i.e., the union of essence and form or appearance, irrationality and rationality, tends to be consigned by way of hope or faith to the *future*, both with regards to the development of philosophy itself in its comprehension of the ideal world, and the several remaining worlds and ideas of the world of ideas in the human sphere.

On the other hand, it must in this respect be said in Schelling's favor that, of the thinkers we are considering and aside from Goethe, it is again only in his thought that the full range of the objective incompatibilities in the rational view of the actual-

ly existing world of ideas, those pertaining to the ideal world generally and each of its several worlds and ideas, thus true concreteness of the ideal world, are systematically suggested, if not developed and comprehended according to the idea, or even explicitly claimed. In Kant and Fichte, these contradictions appear for the most part only in subjective, philosophical form, and only the fact that the actually existing world of ideas is conceived as developing towards an ideally determined end purpose or goal can be thought as implying those contradictions. In Hegel, as we shall see, they are explicitly addressed and resolved, but only for *prior* eras or cultures, not for the era of German idealism itself, and the only rational comprehension, the rational concreteness he attains for those prior eras and cultures in fact obscures the real or objective anomalies of the actually existing ideal world. Hence it is only in Schelling's thought, of these four thinkers, that the ideal world approaches being construed concretely in the sense of real, existential concreteness, only in terms of his thought, therefore, that the ideal world is comprehended in such a way as to in fact have a future beyond the period of German idealism.

A further preliminary matter to be considered, related to the preceding and touching also the question of Schelling's apparently unsystematic, temporally conditioned and disproportionate development of the several worlds and ideas, is the following. It was argued with respect to question 27 of the table of differentiation (pp. 759-760) that for the world of ideas as a whole to be concrete, thereby to have life, the particular, limited or conditioned work belonging to one of its several worlds must be developed as concretely manifesting the idea, and thereby itself a world or whole. Only in this way, it was held, is the moment of limited or conditioned particularity present in comprehension of the ideal world, and only then is the ideal world as a whole concrete and living, i.e., conceived as related to, and yet different from, the real or empirical world, and undergoing, as a whole, an ontological process according to the idea. But now further: the several worlds of the world of ideas, as comprising such concrete actions and works, must themselves be concrete relative to the whole, that is to say, related to or comprised in the whole, participating in its life — and yet particular, i.e., partially unrelated to and not comprised by the whole, or united with the

whole, but not wholly united, and only then participating in its life, participating in the life of the whole, but only partially. That is to say, the several worlds must be comprehended as having a particular essence or character relative to the whole of which they are members, a particular nature that as it were “resists” the whole, while nevertheless belonging to the whole, thereby a particular form of life within the life of the whole, that does not follow solely from the idea of the whole and that therefore cannot be comprehended solely in terms of the idea of the whole. Otherwise the several worlds of the ideal world would merely be related and relatable to each other by way of identity, the nature or “character” of each world determined only quantitatively (as pertaining to greater or lesser numbers of people) or temporarily (further numerical differentiation through time), and thus only logically, the nature of the particular world would be abstracted from the concreteness of its most particular members (if so established), and the ideal whole itself then would comprise nothing other than a multiplicity of identical members, and with its life, therefore, being abstract. Or, in other words, for each particular member world, along with each particular individual member of such a world to be concrete, it must possess an ideal inherent worth or significance, must represent an end in itself, despite its belongingness to the ideal world in its totality. Without such differentiation amongst the several spheres within the whole, without the particular inherent worth of each, their status as ends in themselves, morality, for example, can readily appear as mere handmaiden to religion or the state, religion or the state, a mere appendage to the sphere of history, religion, a mere adjunct of philosophy, and so on. Furthermore, the real or empirical temporal development of the ideal world, as a whole and of its several members, their history in this sense, can become mistaken for their life according to the idea, the process of the whole and its parts ontologically — real or empirical history becoming then the arbitrator of worth or significance to the ideal world, in such a way that the temporally earlier moments are deprived of their ideal significance relative to temporally later moments (whereas in fact the life of the ideal world, its ontological structure and development, must be conceived as related to (or immanent in), and yet different from, its real or empirical temporal unfolding, or history conceived only in this real or empirical sense).

The particular essence, the particular nature or “character” of each of the several worlds and ideas of the world of ideas, as concrete and living ideal world belonging to the whole, as end in itself relative to the ideal world generally in a particular era or culture, is an essence pertaining to and reflecting the particular real or empirical nature of that sphere, or includes, as essence, already as general form the relation of ideal to real worlds (for this essence is related to, but not reducible to, the essential nature of the ideal world, as its empirically conditioned specification). The essence of the particular sphere then *appears*, i.e., comes into existence, is experienced and understood, in a particular limited or conditioned form — a form that is simultaneously related to, but not reducible to, the form or appearance of the ideal world generally in a given era or culture, as its empirically conditioned specification. Similarly, the particular moments, the particular eras or cultures of the life of the world of ideas, i.e., the particular constellation of several worlds in their relation to each other with respect to their limited or conditioned appearance, are contained as moments of the process of world history, but not wholly reducible to it, their ontological relation according to the idea not identical to their real or empirical temporal unfolding.

Schelling’s thought thus not only implicitly distinguishes between the (non-rational) essence of the world of ideas as a whole and its form or appearance generally, but between the particular essence of the several worlds and ideas, as again non-rational, and their forms or appearances, as for Schelling and his contemporaries possessing a rational nature, as well as then between the whole of the world of ideas and its several member worlds, as individual, concrete, and the life of each within the whole. Put another way, just as — and just because — his philosophy embraces and justifies both the absolute and critical moments of Kant’s idea and thus is able to embrace the movement of German idealism founded upon that idea, so in realizing Kant’s idea in this manner he grasps the incompatibilities or contradictory nature of the world of ideas to rational conception, as comprising a multiplicity of concrete, particular worlds and ideas, and as concrete, actually existing, having life, undergoing development in an ideal sense. Schelling throughout does not simply deny or negate the rational view of the world of ideas in his positive philosophy, i.e., the rational

form or appearance of the whole and of its particular ideas and worlds, but rather attempts to grasp that rational world as actually existing, i.e., relative to what is for him its non-rational essence, as a whole, and with respect to each of its individual members.

It follows that Schelling's disproportionate development of the subsidiary worlds of the world of ideas can in the present context be more precisely characterized as establishing, or rather, suggesting and corresponding to, the individual particularity of the several ideal worlds, their inherent worth or status as ends in themselves, their concreteness, as not wholly united to the whole, or as retaining in their unity with the whole their particular nature, a nature that is not rationally comprehensible from the point of view of the whole — even when that concreteness emerges only assertorily, not as expressly developed according to Schelling's idea, and in a fashion contradicting his simultaneous rational determination of the ideal world (II: 2, pp. 752-753; 21, p. 756; 23, p. 760 (abs/crit)). Similarly, the temporally unfolding nature of Schelling's system, the unity implicit or immanent in its development, thereby the irrational true multiplicity of the members of his thought as synchronistic expression of one idea, corresponds to an ontological process for the ideal world that is not primarily temporal, but rather, that is essentially non-linear, synchronistic, non-rational and that is only immanent in its temporal development — even when the ontological structure and development of the ideal world is conceived in contradictory fashion in negative philosophy, at least with regard to the human spheres of the world of ideas, as essentially linear, progressive, and indistinguishable from the process of world history (II: 19, p. 755 (abs/crit)).

This correspondence of form and content notwithstanding, Schelling remains essentially only an empirical observer of the actually existing ideal world — yet one who observes according to the idea, and in such a way that that correspondence does in fact prevail throughout his thought, or that the totality of his thinking must be considered an immanent, systematic whole.¹¹² He establishes or intuits through intel-

¹¹² The primary difference here between Schelling's philosophy and Goethe's in this respect is that Goethe explicitly holds that his thinking is only immanently a whole, while finding and developing that form to characterize every moment of the life of the world. Schelling does not allow that imma-

lectual perception both (rational) form and (non-rational) essence of the whole of the ideal world and its particular members according to the idea, both the unity of the spheres of the world of ideas and their differing, unique natures, that is to say, develops to the full both sides of the apparent contradictions or anomalies pertaining for the actually existing ideal world, but does not then systematically develop them as united — and relate then this determination of the ideal world to the method and form of his thought (which remains itself undeveloped, merely assertory, as we saw). Nor does Schelling even assert that they are united as form or appearance and essence, or that the several spheres of the ideal world, as particular, are nevertheless united as participating in the life of the whole.¹¹³ He only implies that unity in the development of the details of his thought, while giving the mere assurance (*Versicherung*) of it generally, as union of rationality and irrationality, negative and positive philosophy, and those details remain nearly impervious to the efforts of a reader seeking to comprehend his thought in its totality. Or, in other words, Schelling never transcends on the one side in the concrete working out of his thought his system's presupposition of the actually existing world of ideas of his times (though suggesting or allowing for that transcendence as general faith or hope in the future), and his restriction of systematic philosophic comprehension to the rational form, on the other. Thus he expressly conceives the actually existing ideal world, with his contemporaries, as rational, while only anticipating or intuiting its simultaneous, underlying non-rational essence, as totality and as consisting of concrete, particular members, but for the most part does so, as was said, by projecting that union onto the *future*.¹¹⁴

nence, but claims a rational order that he is himself unable to sufficiently determine and develop, and moreover, finds that order reflected, not in the nature of the ideal world generally and each of its members, but in the nature and self-development of the universal principle. Thus since the immanent wholeness of Schelling's philosophical thought, and of its correspondence in this respect to the ideal world, is only implied, only Goethe's thought can be properly termed a philosophy of immanence.

¹¹³ If he had done so, he would — according to Goethe's philosophy — not simply have observed according to the idea, but *acted* according to the idea. He would have then comprehended these moments as simultaneous, inextricable, synchronistically related according to the universal idea.

¹¹⁴ For Goethe, the form of the actually existing ideal world is its positive particularity, the multiplicity of relations between concrete, individually conditioned works manifesting the idea, relations of which rationality is only but a moment in their overall non-rationality or incommensurability. But Schelling explicitly excludes that multiplicity of real or empirical relations between particular moments of the ideal world as bearing on their ideal nature.

The result, in any case, of Schelling's empiricism with respect to the objectively appearing idea (along with his apparent eclecticism in terms of the form and method of his thinking) is that the ideal world appears far more pulverized into its members in his system than it does in Kant's or Fichte's, far less unified according to the universal idea underlying it, albeit at the same time far more concrete, far more actual, and as enjoying at least a possible future and development. Schelling, finally, only *approaches* the union of form or appearance of the ideal world and its essence with his doctrine that negative philosophy deals with the rational form of the ideal world, positive philosophy, its existential content, this doctrine in fact representing an inconsistency in his thinking. For by "form" Schelling does not mean conditioned or limited appearance relative to unconditioned and unlimited essence, but the ideal world's necessary and only possible rational form, as unconditioned and unlimited — and more particularly, relative to its content or appearance, as irrational, not the ideal world's essential nature prior to appearance.

These preliminary comments having been made, and looking as we have with Kant and Fichte first at the most general questions of the table of differentiation pertaining to the ideal world (I: 29-42, pp. 716-750), it can be said that Schelling, in conformity with the form or method of his philosophy, and in particular, as function of an absolute notion of human intellectual perception identical with a divine intellectual perception, restriction of philosophical comprehension to the rational form of a threefold, dialectical multiplicity, and lack of a category for the wholeness of a true multiplicity of particulars, achieves in fact, as was said, only its partially concrete determination (II: 2, pp. 752-753 (abs/crit)), i.e., his thought reveals for the most part a mixed, alternately critical and absolute working out of Kant's idea with respect to the system's proper content, but in such a way that 1) the equivocal nature of that idea is therein found objectively manifest in the "categories" of the ideal world, its several worlds and ideas, and 2) absolute positions with respect to the system's content correspond to critical positions with respect to its form or method (Schelling's views not being systematically worked out or developed according to the idea, but only asserted), absolute positions with respect to the system's form or method, corresponding to

critical positions with regard to its content (the content of the system being then abstract, either in a rational sense, as reflecting separation of ideal from real worlds, essence from form, i.e., failure to resolve the anomalies of the rational view of the ideal world, or in a non-rational sense, as being only assertorily concrete, representing only the union of both sides or the resolution of those anomalies by way of assurance). That is to say, first of all, in negative philosophy, where Schelling approaches achieving absolute positions with regard to the questions of the table of differentiation dealing with the system's form or method, and in initial conformity on Schelling's part with the prevalent experience and consciousness of the form of the ideal world, as it existed in his times, the ideal world generally, and each of its member worlds and ideas, in particular, is only partially made *rationally* concrete in the system as determinate, dialectically unified multiplicity whose members are simultaneously unconditioned and conditioned, unlimited and limited, infinite and finite, necessary and accidental — there obtaining throughout his determination of the ideal world both moments of abstract identity, abstract unity or simultaneity, where the real world is not rationally preserved in the working out of the ideal world, and corresponding abstract sense for the things of the ideal world as unconditioned, unlimited, etc.; or, where it *is* rationally concrete, the working out of the ideal world, its determinacy, or the unity or synthesis of his system, is incomplete, not thoroughgoing, broken off at apparently arbitrary or accidental points — and in either case with the difference between real and ideal worlds dissolved, or with only a logical, systematically formal sense for the union of the real world and ideal world, that which is conditioned with that which is unconditioned, etc. The latter deficiencies, however, represent, in anticipation of positive philosophy, not only implicit criticism of the rational form or method of philosophy when applied to comprehension of the ideal world, but simultaneously of the prevailing experience and consciousness of the ideal world in Schelling's times, and with respect to its several worlds, as tending to entail abstraction from their essential, non-rational nature, and the distinct, concrete nature of those several worlds, in particular. In positive philosophy, then, where Schelling takes wholly critical positions with respect to the questions dealing with the system's form

or method, and in now explicit criticism of the abstraction of solely rational conception of the world of ideas, as in dissension with his times' general experience and consciousness of the ideal world, but as nevertheless expressing the essence or substantive nature of that actually existing ideal world, and thus with continued simultaneous adherence to those rational forms, but now as implicitly united with their essential nature, the ideal world generally and each of its members is a concrete unified multiplicity, is preserved in its difference from, and yet relation to, the ideal world, there is an existential sense for the unity or simultaneity of essence and form, unconditioned and conditioned, unlimited and limited, and so forth, in concrete individual moments of the ideal world, the particular worlds comprised by these, and those worlds in their interrelation within the whole, as true multiplicities — but only as *irrationally* existential concreteness, unity or simultaneity, or, in other words, only in terms of incommensurable data of intellectual perception, essentially without further working out or development, particularly with regard to the incomplete or open-ended, and thereby indeterminate, totality of the ideal world and the immediate relation nevertheless of its most particular members to that unfinished totality, as real multiplicities. Or, in other words, Schelling in the totality of his thought determines the ideal world equivocally, i.e., as unified multiplicity of parts or members, but only as specified into two separate spheres of unity, spheres that are each partially indeterminate and incomplete, and systematically united only abstractly (as mere assurance of intellectual perception and function of the divine principle's complexity, its rationality and irrationality, on the one hand, and with Kant's idea in its equivocality, and the actually-existing world of ideas of his times, as presuppositions): now existentially abstract, i.e., in abstraction from the real or empirical world, or as its purported "form" (in contradiction, as we saw, to the idealistic presupposition that the structure of the ideal world must correspond to its content); now rationally abstract, but existentially concrete, i.e., in abstraction from his rational determination of the ideal world, and from its further working out in the system, and thus as ultimately only reference to, or presupposition of, the actually existing ideal world, or in such a way that the lack of overall systematic unity does correspond to and suggest

the concreteness and life of the ideal world, as entailing both spheres, rational form and irrational essence, but as beyond the rational grasp of the system (II: 18, p. 755 (abs/crit)).

Schelling consequently attains only a mixed critical and absolute position with respect to the next question of the table of differentiation, that dealing with the ontological structure and development of the world of ideas (II: 19, p. 755 (abs/crit)). For, on the one hand, his ideal world, in its totality and in terms of each of its several worlds and ideas, while having throughout his thinking a rational structure, is only partially held and shown to have a rational development, and this structure and development emerge in unequivocal relation to each other only in negative philosophy. In positive philosophy, the ideal world's *rational* structure and development is construed only assertorily, and more particularly, is developed only in assertory fashion relative to the *non-rational* structure and development that is proper to positive philosophy, and that is itself only immediately intuited by intellectual perception. For there are throughout Schelling's working out of the ideal world, as was said, two structures and two kinds of development, corresponding to the formal structure and development of his system: in negative philosophy per se, a rational, *ontological* structure and development, and in positive philosophy primarily, a non-rational ontological — or “*ontotranslogical*” — structure, a primarily “structureless structure,” as it were, embracing the concrete, individual moment as immediately related to the totality of the world of ideas, yet coexisting along with the ideal world's rational structure; and an irrational development of the world, of the individual parts in their immediate relation to the ideal world and its several worlds as temporally developing totalities, as essentially structureless, non-temporal, synchronistic process, but one in which the linear progression of the ideal world's rational development is simultaneously maintained. Evident implicitly in negative philosophy in his philosophies of history and of art, and explicitly set forth in positive philosophy in its opposition to the rational ontological structure and development of negative philosophy, the irrational structure and development of the ideal world is signified throughout Schelling's thinking by instances where the parts or moments of the ideal world are con-

sidered existentially “simultaneous” (simultan, gleichzeitig), the ideal world to be “infinite” or “eternal” (ewig, unendlich),¹¹⁵ despite its unfinished nature, by all cases of the immediate, assertory identity of one or more concrete members with the totality of the world process or that of one of its member worlds (or these latter as belonging to the whole), thereby whenever the part is held comprehensible only in terms of the indeterminate or unfinished whole (and thus to be incommensurable), and most particularly, in the irrational structure and development Schelling determines for the universal principle itself.

The rational structure and development of Schelling’s determination of the ideal world corresponds to the general form or appearance of philosophy in his times, along with the other worlds of the actually existing world of ideas, the irrational structure and development, the essential nature of the ideal world generally, and of those several worlds, in particular. Lacking further systematic determination, however, and given in particular Schelling’s restriction of philosophical comprehension to the triadic form, the absence of a notion of wholeness (as opposed to one of totality), the positive sense of the irrational structure and development of the ideal world tends to entail only that of the immediate assertory relation of the single moment to the totality and process of the whole of the ideal world — that sense being restricted for the most part to these notions’ conceptual dependency, as antonyms, on the rational structure and development of the ideal world proper to negative philosophy. On the other hand, while the rational structure of the ideal world is carried over into the sphere of positive philosophy in assertory fashion, in only implicit unity with the ideal world’s irrational structure, and while it is for the most part explicitly there only criticized or negated, confronted with its opposite — the ideal world’s rational

¹¹⁵ “Simultaneous” and “infinite” in the non-rational sense of Schelling’s positive philosophy (and its anticipation in negative philosophy) must be distinguished from their sense in *Goethe’s* philosophy (as to which, however, Schelling’s usage of these terms can be considered the historical anticipation).

By “simultaneous” and “infinite” here Schelling does not specifically denote the non-temporal relation of a true multiplicity of particulars in the wholeness of the idea, but an “anti-temporality” criticizing, separate from, but maintained along with, the rationality of the ideal world’s structure and linear development, yet in such a way that non-temporal wholeness of a true multiplicity is nevertheless suggested or implied, thereby the anticipation of a non-temporal structure and development of the ideal world that could be conceived as inextricably related to, or united with, its rational structure and development.

structure is augmented or extended, developed further in positive philosophy, in its still only implicit relation to its non-rational pendant, as pertaining now to a true or real multiplicity. But both the former criticism and the latter real or empirical augmentation of the system continue to take place in immediate fashion, i.e., do not transpire as deduced or developed according to Schelling's idea, but rather emerge as immediate datum or fact, given both the freedom and progressive development of the divine principle freedom and that of the philosophizing Self, the identity of divine and human intellectual perception, and as presupposing the actually existing world of ideas. As irrational, the structure and development of the ideal world are for Schelling incommensurable, not further rationally expressible or further determinable in the system — their determinable sense, their intelligibility, remaining at any given moment in the development of his system (i.e., as opposed to the system as finished whole, expressive of the equivocal possibilities contained under Kant's idea and presupposing the actually existing nature of the world of ideas of his times) in both cases criticism or negation of the rational forms. The positive doctrinal import, apart from that criticism or negation, is only a suggestion or anticipation relative to that which has been either criticized or augmented, on the one side, and the ideal world as actually existing, on the other, and for the most part as projected, as was said, onto its *future*.¹¹⁶ It is only when Schelling's thought is conceived in its totality, as expression of the equivocal possibilities contained in Kant's idea, with the course of German idealism as its background, and with the actually existing world of ideas in Schelling's time as its presupposition, that the apparent, mere contrary sense of the latter can be filled out and better determined — though to be sure as still only abstractly related, still for the most part only as criticism of the former, still only with an intuition of a remaining positive doctrinal sense.

Furthermore, Schelling's doctrine, in both negative and positive philosophy, that concrete, individual moments of the ideal world are immediately related only to

¹¹⁶ From this point of view Schelling's positive philosophy might better be termed in fact "negative philosophy," his positive philosophy, a "negative philosophy." On the other hand, the terms as Schelling employs them do point to the historical development of German idealism — i.e., on the one hand, to Hegel, and on the other, to *Goethe*, and more particularly, to their respective conceptions of the ideal world's concreteness or "positivity" (Positivität).

the *totality* of moments in the unfinished world process, not concretely to *each other*, and are only intelligible to philosophy as belonging to the world process in these terms, consequently are intelligible as members of the ideal world in the *present* only in terms of faith or hope in the *future*, not only undermines both the sense of negative philosophy's rational structure and development and positive philosophy's irrational structure and development, as well as these in their possible interrelation, but represents the extent of Schelling's notion of positivity (*Positivität*), a notion that reveals itself thereby as wholly abstract. Any remaining hope for the reader that the rational and non-rational structure and development of the ideal world might somehow be related by Schelling in terms of his idea, that a concrete notion of positivity might be further developed, is lost completely in positive philosophy, where he then explicitly asserts that the relations between concrete, individual moments of the life of the world, i.e., as belonging to its structure and development, pertain solely to their real or empirical nature, not their nature as simultaneously participating in the life of the world.¹¹⁷ This means not only that the notions of rational and irrational structure and development must remain abstract in his thinking, but thereby that the concreteness he intends in positive philosophy, in terms of the relation between real and ideal worlds, must remain so as well.¹¹⁸

More particularly then, and given the conflicting, mutually critical senses of the world of ideas as determinate, unified multiplicity of member ideas and worlds that are simultaneously conditioned, and unconditioned, limited and unlimited, etc.; given the equivocal sense of the ideal world's "categories," i.e., of its several worlds and ideas; given the opposing and only abstractly related rational and irrational ontological structure and development he finds for the ideal world, it follows, in further

¹¹⁷ Here Schelling is in agreement, as we shall see, with Hegel — the real or empirical aspect of a given moment of the ideal world being only that in terms of which it is overcome or dissolved (*aufgehoben*) in the progression of his dialectical idea.

¹¹⁸ Schelling's position here is in marked contrast to Goethe, for whom the life of the ideal world transpires *only* in terms of the limited or conditioned relations between its members: "Bezüge gibt's überall und Bezüge sind das Leben" (21 889). But then Schelling restricts philosophical comprehension to the rational, triadic form, lacks a category for the unified true multiplicity of particulars, and so does not comprehend the multiple relations between multiple concrete moments of the ideal world (and each of these in the multiplicity of their particularity), and the structure and development of the ideal world as entailing such relations. Or, in other words, Schelling separates rationality and irrationality, essence and (rational) form, as perennial goal (*Aufgabe*) requiring unification.

specification of the general assertion made at the start of our analysis that the ideal world is only partially made concrete in Schelling's thought in relation to the real world generally (II: 2, pp. 752-753 (abs/crit)), that with respect to each further question of the table of differentiation bearing on the general nature of the ideal world one consequent absolute position is approached, but never fully attained. That is to say, and as will be seen in the following, the member worlds of the world of ideas pertaining to human existence and activity are only partially made concrete in relation to the real world (II: 21, p. 756 (abs/crit)); the several ideas of the world of ideas are only partially held and shown as realized and realizable (II: 20, p. 755 (abs/crit)); member worlds are only partially developed as concrete totalities, if not wholes (II: 23, p. 760 (abs/crit)); member ideas only in part correspond to such a world or whole (II: 24, p. 760 (abs/crit)); the history of member worlds in the human spheres, as ontological process, is only in part achieved (II: 25, p. 760 (abs/crit)); and the world of ideas is only partially shown to have life (II: 22, p. 756 (abs/crit)). In each case, an absolute position with regard to a question of the table of differentiation applies *either* from the rational point of view of negative philosophy *or* the irrational point of view of positive philosophy, either the rational sense of the ideal world's "categories" or to their irrational sense, or as bearing either on the form or appearance of the ideal world or its essence, but *simultaneously*, in such a way that in the overall determination of the ideal world the absolute position of the one is compensated for and criticized by a critical position from the point of view of the other (except with regard to the state, as we shall see), and in such a way further that both rational and irrational conceptions of the several worlds and ideas of the ideal world together implicitly presuppose and apply to the ideal world as actually existing — *either* as rationally existing *or* non-rationally, and thus with these two points of view as implicitly unified, if not in the system itself, then in the system's reference to the actually existing ideal world, as entailing that unity.

On the other hand, however, neither in Schelling's negative philosophy nor in his positive philosophy is the single work belonging to one of the several human spheres of the world of ideas developed as a concrete whole (II: 27, p. 760 (crit)) —

the single work being “concrete,” to be sure, in either the rational or irrational sense of concreteness, but never shown or even asserted in its real or empirical nature to entail thereby a unified true multiplicity of parts or members, and in this way to belong to the ideal world, to manifest the idea concretely. For in negative philosophy the single work is concrete in abstraction from, or in negation of, its real or empirical nature, and in positive philosophy, though real and ideal natures are now posited as unified, this most concrete work belongs to the ideal world solely by way of identity with some stage or moment of the world process, thus only in relation to its totality, as mere assertion, and in particular, as explicitly abstracted as we saw from its relations (*Bezüge, Verhältnisse*) with other concrete moments of the ideal world, and thus as entailing only a wholly abstract, merely assertory sense of its concrete particularity.¹¹⁹ As a result, whereas the several ideas and worlds are partially differentiated amongst each other as to their ontological worth or significance in the ideal world in at least assertory fashion, and as taking place either rationally or irrationally, the concrete, individual members of those worlds are not differentiated or differentiable amongst each other, the differentiation of the worlds amongst each other to that extent undermined, and Schelling must be considered to have taken a wholly critical position also with regard to this question (II: 26, p. 760 (crit)).

It might be asked why it is precisely at this point — and only here — that Schelling adopts a strictly critical position with respect to the table of differentiation. Certainly this standpoint seems compatible, at least, with the preceding. For a given concrete work of a particular individual in a particular form of activity belongs to the ideal world only as abstracted from its real or empirical relations with other concrete works and individuals, and philosophic comprehension transpires only in the rational, triadic form. But how can this be reconciled with his explicit intention in positive

¹¹⁹ Or, conversely, we might say, in terms of Goethe’s philosophy, that it is precisely because the most concrete moment of the ideal world is not held or shown to be a whole, a multiplicity of particulars manifesting the universal principle, that both the world of ideas generally and its several ideas and worlds remain ultimately abstract (and equivocal) for Schelling, and that he is not able to conceive the relations of a given work with other moments of the ideal world, its positive particularity, as bearing on its ideal nature. For it is only in terms of these relations, positive particularity in this sense, that the single work can be known by others as entailing a true multiplicity organized into a whole according to the idea.

philosophy to grasp the ideal world concretely (a goal that is already anticipated, as we have seen, in negative philosophy), and with his ability, as was said, to intuitively observe the ideal world generally according to the idea? The answer to this question might take the following form. If Schelling had found the idea manifested in the most concrete aspect of the world of ideas, it would appear at first glance that he could not have held that the triadic form is the sole form of philosophical comprehension and perhaps recognized that the empirical relations of a given work or individual belonging to the ideal world do in fact bear on their ideal nature. In this regard, it could be more specifically argued that Schelling did not achieve even a mixed position with respect to the wholeness of the concrete individual work, and thus differentiation with respect to such works, precisely because of the latter's evident concreteness — *given* his determination to maintain rational comprehension as exclusive form of philosophical intelligibility. Here, too, in other words — however paradoxical this might seem — Schelling reveals himself to be an empirical observer according to the idea: for it is only because he recognizes the inadequacy of the rational form when applied to the most concrete moment of the world of ideas that he as it were abandons the latter in favor of the former (unlike Hegel, as we shall see, who abandons the former in favor of the latter (i.e., real concreteness in favor of rational concreteness)). Finally, it might be said that if Schelling had adopted a mixed critical and absolute position with regard to this question, then the further development of his thought would have most certainly taken him either to Hegel's absolute rationalism or Goethe's philosophy of immanence; or that, conversely, it is precisely this position, along with his upholding of the rational form of philosophical comprehension, that preeminently defines his philosophy relative to Hegel and Goethe, and more particularly, as anticipation of their thinking in the development of German idealism towards its absolute forms.

Schelling does attempt in positive philosophy, as was said, to deduce or develop, and thereby unite, both the rational and the irrational development of the ideal world from the nature of the universal principle. As that divine structure and development, or its concreteness, both rationally and irrationally, is the systematic basis for him of

his working out of the world of ideas in positive philosophy, and thus for his thinking in its totality (as opposed to its real and extra-systematic basis in his presupposition of the actually existing ideal world), more particularly, as it is thereby the ontological (or “ontotranslogical”) origin of the purported unity between the otherwise separate spheres of rational structure and development and irrational structure and development of the ideal world, and as, further, owing to the abstraction at this level of consideration, the character of a non-rational moment of his thought is more clearly differentiated from its rational character here than elsewhere, and as finally Schelling’s method generally, in its irrational aspect, despite his systematic silence on this point, is therein found implicitly paralleled and objectified (pp. 920-923), it will be expedient to consider this matter next, before proceeding to the working out of his determination of the several worlds and ideas of the world of ideas.

Fichte, as we saw, also introduces the notions of complexity and resulting development in his consideration of the universal principle, forms that are then held to be manifested in and paralleled by the process of history (pp. 823-824). But in Fichte this is *wholly* a matter of faith or conviction, the immediate certainty of intellectual perception, and at the same time, a *wholly* subjective projection (a circle of inference from experience to metaphysics, and back to experience, with now “justification” for the system’s formal determination of that experience) — without further basis, or at least correspondence, in his development of the world of ideas, in particular, without his showing, or even holding, that human and a divine intellectual perception are one (p. 825), or for that matter, without any tangible effect on the form or method of his system (apart from his absolute conception of the freedom of reason). In Schelling’s notion of the divine principle underlying the world of ideas (I: 29, p. 716), human and a divine intellectual perception are held as one and, though itself datum of human intellectual perception, this latter fact is deduced or developed in a general, rational way in his philosophy of nature and transcendental philosophy. Moreover, unlike Fichte, Schelling’s intellectual perception purports to know the divine principle as knowing itself in its knowledge, and knows, already in negative philosophy, the divine principle as knowing itself in the process or development of the world of ideas,

a process culminating in the final stage of history as fully realized divine self-knowledge. Later, from the freedom essay on, and building on and further developing the rationally static, structural hierarchy of powers (*Potenzen*) or categories of being of his philosophy of identity, Schelling further determines the process of the universal principle's development as its self-differentiation and manifestation in the real world, out of or in terms of an original structural polarity in itself — i.e., that between an irrational or non-rational nature in the divine principle, as ground of its existence, the urge to manifest itself, its evil nature or blind, dark will, and its rational nature, its goodness or light will. This polarity, in turn, is held to derive then from their fundamental indifference or identity, the “primal ground” of the universal principle. That is to say, the absolute principle is structured itself, and more precisely, rationally structured, itself rationally (i.e., triadically) concrete — yet in such a way as to include now an irrational moment, and to culminate in the unity of rational and irrational nature, through the real or empirical world, in self-conscious spirit. The process of the ideal world, of the absolute principle's coming to self-knowledge and self-manifestation in the real world, as divine spirit, takes the form, in terms of the rational categories or powers of being, of a linear dialectic of ever higher syntheses through nature and up to human experience and knowledge, through his spiritual world and history (I: 32-42, pp. 726-750) — that is to say, is ultimately a rational progression, including at every stage a regressive, irrational element, but culminating in a final stage of the world process representing the permanent conquest and transformation of the dark or irrational nature of the divine principle itself, along with the totality of the real or empirical world, in accordance with the light or rational nature of that principle.

Thus, more particularly, while the structure of the universal principle here corresponds for Schelling to the essential rational categories or powers (*Potenzen*) of all being and existence deriving from his philosophy of identity, expressed now as possibility (*Möglichkeit*, *Seinkönnen*), necessity (*Notwendigkeit*, *Seinmüssen*), and end (*Zweck*, *Seinsollen*), or material cause, efficient cause and sufficient cause, negative (–), positive (+) and positive negative (±), the first of these moments correspond-

ing to the universal principle as primal ground, the second to its irrational nature, the third to its rational nature, the irrational moment of the divine principle is, in Schelling's initial, more rational determination of the matter in positive philosophy, the material and means in terms of which it has its life, undergoes its rational self-development and process of self-knowledge. Or it is that in terms of which the ideal world, through the mediation of the rational categories or powers of being, comes into existence, or in which those categories or powers embrace the real or empirical world. Looked at more closely, moreover, the materiality of the divine principle implicitly entails *true* multiplicity. For it is this material, encompassing in the process of the universal principle's development the multiplicity of the real or empirical world, that that principle actualizes and organizes in its development, this multiplicity in terms of which it knows itself through that development. But it is a multiplicity that is, at every stage of the process, unknown — hence for Schelling irrational (as not conforming to the triadic form). Even at the final stage of the universal principle's development its multiplicity remains, as such, unknown. The universal principle knows itself fully, as wholly rational principle, knows that it has overcome its dark or irrational nature, but does not know itself in terms of the true multiplicity entailed by its irrational nature, which multiplicity is now no longer necessary, is “overcome,” “left behind” — and in this sense only, “preserved” (*aufgehoben*).

As Schelling develops his positive philosophy, however, the universal principle is more and more held *free* to develop and manifest itself in the still rationally conceived world process, through the mediation of the rational powers or categories of being, or not, itself thereby to possess individuality or personality, thus to ultimately transcend the process of its manifestation in the world, each moment of that process and the relation of those moments in the totality of that process, as still only implicit true multiplicity of moments, and thus becomes for Schelling *ultimately* non-rational, irrational. For while the universal principle is still considered as including in its nature prior to its self-differentiating manifestation in the real world a rational, organizing and self-developing and self-knowing nature, it now entails only the *possible* transformation of its irrational nature in accord with its rational nature in the world

process, a process only *possibly* making for an ideal rational order and development in the real world, and as only *possibly* eventually attaining the complete transformation of the real or empirical world and of the irrationality in the divine principle itself according to that principle's rational nature — and thus as possessing an ultimately irrational structure and development. Schelling's doctrine of the divine principle's freedom, or of the irrational structure and development of that principle with respect to its self-manifestation in the world process, is then explicitly connected to the doctrines of the incommensurable facticity of the divine principle's concrete manifestations in the world, and of the totality of these manifestations, the whole of the world process, on the one hand, and freedom of the philosopher, on the other — positions that were already taken in Schelling's negative philosophy.^{120, 121}

¹²⁰ Schelling and Goethe are the only major thinkers of German idealism to allow a *positive* systematic place for incomprehensibility, incommensurability, irrationality, i.e., "suprarationality," along with unconsciousness — in their thinking, both with respect to its form or method, and its proper content, the development of the ideal world, and these then in their interrelation. For Kant, Fichte and Hegel, that which is irrational is *prior* to the system formally and external to the system substantively (i.e., is not a moment of the ideal world, in and of itself). For both Schelling and Goethe irrationality is a positive moment in conjunction with rationality, is expressly set forth as moment of the system's form and development, and, correspondingly, of the structure and development of the ideal world (that is to say, it is not simply moments to be overcome prior to the construction of the system and that is purged then in the system's comprehension of the ideal world).

The question then for both Schelling and Goethe is whether there is in the body of their thought, on the whole, both formally and substantively, an ultimate rationality, an ultimate irrationality, or an ultimate equilibrium between rationality and irrationality, if only in the form of a systematic uncertainty as to their relation. In Schelling's negative philosophy — as seen here in his determination of the universal principle — irrationality is determined as but a moment of ultimate rationality. In positive philosophy, the matter remains unclear: neither the one nor the other is set forth as knowable as ultimately included under the other, i.e., both the rational nature of the universal principle and its irrational nature are circumscribed by its postulated freedom or personality, and this systematic uncertainty, especially given the further resonance of both veins in his determination of the ideal world, constitutes an ultimate irrationality — but one not explicitly set forth as such, as following from the idea. For Goethe, on the other hand, rationality is explicitly conceived throughout his thinking as but a moment of ultimate irrationality (or comprehensibility of ultimate incomprehensibility, consciousness of ultimate unconsciousness). Conversely, however, Goethe does not apply either category to the universal principle itself: that principle is neither rational nor irrational, is not concrete, complex, has not itself a structure and development. It is rather simply the universal principle of wholeness.

¹²¹ How does this determination of the non-rational development of the divine principle implicitly correspond to Schelling's own method as itself non-rational?

The universal principle is free, free to manifest itself or not. When it does, i.e., at particular moments of the world process, with respect to particular real or empirical matter, it does so according to its nature as universal idea, or in transformation of its irrational nature, that real or empirical matter as not yet transformed according to the idea. Those moments of the world process in which the divine principle has manifested itself, taken together, form a necessary progression, a totality unified by the idea — if not explicitly in Schelling's thinking, then at least for us as therein constituting an immanent whole. But the totality of the real world, why just those moments were freely chosen by the divine principle for its development, and furthermore, the *future* course of the world process, as well as the ultimate relation of the ideally-determined world process to the totality of the real world, its process, are incommensurable, incomprehensible.

Conversely, Schelling is free, free to pursue the idea of his philosophy in terms of whatever presents itself to him, "facts" of the real or ideal world — for example, the thoughts of other philoso-

Here it must be emphasized, first of all, that the irrational moment of the divine principle continues to signify a true multiplicity of particulars that is not comprehended or comprehensible, and that continues to be divorced from the universal principle's possible self-knowledge — except as having been overcome, as having provided the means in terms of which it undergoes its development, and now, exercises its freedom. But secondly, with the doctrine of the universal principle's freedom the first of the contradictions or anomalies obtaining for Schelling's detailed determination of the world of ideas, deriving from the rational form or appearance of the ideal world in his times, in conceptual abstraction from its essence, and reflecting the clash between belongingness of the several worlds to the whole, their sharing its life and process, versus the concreteness of the ideal world, the inherent worth of its members according to the idea, their status as ends in themselves, becomes evident. For the divine principle's freedom is only assertorily related to the triadic, rational hierarchy of powers or categories of being, and thereby, in particular, its freedom, in fact *conflicts* with the doctrine that it develops itself, knows itself, in a rationally linear process — the universal principle being free to continue in its development and progressive self-knowledge, *or not*. It is not thereby clear what the relation of these two positions is, and in particular, which of the two is primary. For if the divine principle is truly free, how can the process of the ideal world be truly necessary, and for that matter, rationally linear? To be sure, it could be asserted that the universal principle's freedom consists of the choice whether to undergo that one necessary process, whether to allow it or to interrupt it. But this position would entail a very limited, a very abstract, freedom, lacking as it does true multiplicity of choice. Real freedom could only be meaningfully asserted if the course of its development were not predetermined, both in terms of the real or empirical stages and end or goal of that development, thus only in

phers. When he does so, the doctrines involved, in one given work and between given works, are connected according to the idea, are intelligible in terms of each other, form implicitly an immanent whole. But Schelling does not and cannot explain why this particular "matter" has been chosen by him, and is free to break off any given effort, free within any given effort to introduce whatever aside, whatever association that spontaneously occurs to him, without attempting to justify it rationally, free to drop the rational threads, within a work and between his works that he has connected, free to start anew his philosophizing with respect to other material, or free simply to remain silent and wait.

so far as the universal principle were free to choose what real or empirical multiplicity it manifested itself (thereby developing itself and knowing itself) in terms of. Or conversely, if the freedom of the universal principle is taken as primary, the hierarchy of powers, the resulting dialectical development of the ideal world, must be held to embrace any given real or empirical content, thus in fact not systematically necessary as deriving from an idea. It consequently follows that the relation between the divine principle's self-development and its freedom is itself for Schelling irrational, and that his notion of the universal principle's freedom — along with that of its progressive self-development and self-knowledge — are to that extent only abstract, both being immediate assertions of intellectual perception and presupposing the ideal world's actual existence.¹²²

It must therefore be admitted that the complexity and development that Schelling determines in his consideration of the divine principle, as immediately given data of intellectual perception, abstracted from the totality of his thought, from the other rational and irrational moments of both the form or method of his philosophizing and of his working out of the ideal world, in its totality and member worlds and ideas as grounded on the complexity of the universal principle, abstracted thereby from Kant's idea and the ensuing course of German idealism, as well as from the

¹²² In terms of the extra-systematic presuppositions of Schelling's philosophy, and of German idealism generally (see f. 111, p. 945), it can be said that ultimately this anomaly concerns the freedom of the Second Person of God, Jesus, in relation to the Father and His plan for the world's salvation — and thus the question whether the divine principle is one person or three persons (see f. 123, p. 970). Is Jesus really free to "lay down his life," does in fact no one take it from Him (John 10:17-18; Rom 5:15; Rom 5:18; 1 Cor 15:27)? But can He be free, if He always does, and must do, what His Father bids him, if He has a yoke or burden upon Himself, a cross that He must bear (Mat 26:39; Mat 26:42; Mark 14:36; Luke 9:58; Luke 22:22; Luke 24:44; John 5:19; John 5:30; John 6:38; John 9:4; Rom 5:19; 1 Cor 15:27-28; Eph 4:4-6; Phil 2:8; Heb 5:8)?

On the other hand, whether of Jesus or of the Father (or with respect to the divine principle as three persons or as one person), the divinity is professed to be free relative to creation and mankind, in particular, in the Christian tradition (John 10:17-18; Rom 5:15; Rom 5:18; Rom 9:15-16; 1 Cor 15:27). But, as is suggested in the analysis of Schelling's determination of the sphere of morality (pp. 999-1000), it is not clear whether the divine freedom is a wholly transcendent one relative to creation and especially to human experience, thus a freedom that effectively abrogates any possible human freedom, or represents a freedom that mankind can in some sense participate in and mirror in its existence and activity.

Once again, these references and those of the following notes to anomalies obtaining within the Christian tradition are intended only as hypothetical, assertory asides suggestive of the possible ultimate extra-systematic background of Kant's idea, in its contradictory or anomalous nature — the proper justification that they in fact obtain for the Christian tradition and in fact are manifested in Kant's idea and the resulting movement of German idealism lying far beyond the limits of the present work.

world of ideas as actually-existing in the idealistic epoch (and religion in the form of Christianity in particular), does present an aspect of circular inference or projection that is at least superficially similar to Fichte. For the form proper to negative philosophy (irrationality as included in ultimate rationality) and the form proper to positive philosophy (rationality as included as moment of a possible ultimate irrationality), or Schelling's development, the movement of his thought in this respect, or the relation of these two forms to each other, is not systematically deduced or explained, and the possible latter form is not fully explicit or intelligible (except as criticism of, or in opposition to, the former). On the other hand, when not so abstracted, the circular inference evidenced in Schelling's notion of complexity in the universal principle bears, unlike Fichte, on both the form and content of his system: from experience to the metaphysical sphere, then back to experience, with "justification" not only for the form or method of his thinking, but the detailed further working out of the world of ideas: in particular, its non-rational concreteness, therein human freedom, individuality, imperfection and evil, as well as his particular conception of intellectual perception, as justifying the totality of his thought, both with respect to its form and method and its content. Thus, despite the above limitations, Schelling's procedure allows him to embrace in his system vastly more empirical matter than Fichte, thereby to achieve a degree of objectivity and at least potential intelligibility for his treatment of the world of ideas, along with a correspondence of form or method to the content of his system, that is not found in Fichte. For the identity between human and divine intellectual perception — and thereby, as it were, retrospective or immanent systematic justification of the notion of the absolute principle's complexity, along with his notion of intellectual perception in its identity with the divine principle — is deduced in a general, rationally systematic fashion in negative philosophy, and the mass of empirical material he rationally develops, or least organizes, upon this basis helps to lend both his rational and irrational determination of the ideal world a measure of intelligibility.

But again, Schelling's conception of the divine principle and its consequent manifestation in the world presents two notions of concreteness, a rational structure

and development, and an irrational structure and development — and the latter forms are incommensurable, i.e., are not made further intelligible in the system. And even when Schelling's thought in its totality is conceived as expression of Kant's idea in its equivocal, alternately critical and absolute forms with respect to the form of the system and the concreteness of the ideal world, and even when conceived with the entire enterprise and the ideal world as then actually existing as its background or presupposition, there remains an element of unintelligibility, arbitrariness, apparent hypostatization in connection with his determination of the concreteness of the universal principle stemming from particular principles of his philosophy that in fact do not reflect the equivocal nature of Kant's idea, but rather that idea in its only rational form: namely, his restriction of philosophic comprehension to the rational form, and the absence in his thinking of a notion for the wholeness of a real multiplicity. This concerns not only the explicit triadic "complexity" Schelling determines for the universal principle (rational nature — irrational nature — union in self-development and self-knowledge), but the implicit, real complexity involved in that notion (irrational nature as in fact true multiplicity of particulars). On the basis of these positions, Schelling can only conceive the ideal world as existentially concrete in the real multiplicity of the empirical world by first projecting real, but non-rational concreteness, real multiplicity, onto the absolute principle, but as wholly indeterminate multiplicity and therefore as simple irrational moment present in the world process until its consummation, and thus in abstraction from the real or empirical world (or as not having comprehended it prior to that projection), as well as from his simultaneous determination of the rational nature of the universal principle (and corresponding simultaneous rational determination of the several ideas and worlds of the world of ideas), and then projecting the resulting real, but abstract, non-rational concreteness back onto the multiplicity of the real world, and in abstraction now from both the rational determination of the world of ideas generally, and of the universal principle itself.¹²³

¹²³ Neither Hegel nor Goethe have need to posit, in immediately given fashion, the notion of complexity or development in Schelling's sense for the universal principle in order to achieve objectivity, thereby concreteness, in their comprehension of the ideal world (and indeed, this notion is not to be

Looking then now at Schelling's determination of the several ideal and worlds of the world of ideas, the sphere of nature (I: 30, pp. 721-722), as was seen in the overview of the period of his philosophy of nature (pp. 855-856), is rationally organized

found — directly — as contained in Kant's idea). For Hegel, the structure and development, the concreteness, of the ideal world is thoroughgoing, and thoroughly rational. The metaphysical determination of the universal principle in and of itself, prior to its manifestation as world (or system) of nature and world (or system) of spirit, and reaching its culmination and full consciousness in the philosophical system, is the system of categories, his logic. Hence the absolute principle does not really develop itself, know itself thereby, since it is fully immanent in this system of systems — or has not the "freedom" to create this system of systems, or not. The universal principle does not stand apart from the process of the ideal world with its own purported complexity and freedom in Hegel's thought, as it does in Schelling's, and the realization of his system of systems transpires metaphysically "in the twinkling of an eye," immediately, without opposition from the world or hesitation induced by its own freedom. There is, therefore, to be sure, a moment of complexity and development in Hegel's determination of the universal principle, in and of itself, and Hegel explicitly claims that the absolute principle does indeed know itself in the world process. But that is precisely the point: the divine principle never *is* for him "in and of itself," but only as fully immanent in the world system without remainder, and Hegel therefore does not "need" this doctrine, or it is in fact superfluous to his system's development. Hence if Hegel can say, using an image from Goethe (cf. the Dissertation, p. 256 and below) that the nature of his logic is "die Darstellung Gottes ..., wie er in seinem Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist" (I/5, p. 44), so we might say of the complexity and freedom Schelling finds in the universal principle that it is 'wie er in seinem Wesen vor der Erschaffung der Natur oder etwas Anderes oder gar nichts ist.'

For Goethe, the structure and development is also thoroughgoing, but thoroughly irrational, "suprarational," or with rationality only as one of its components, thereby on the whole as incommensurable to conscious knowledge — or knowable, but only in terms of individual *activity* according to the universal principle. The form of this activity, that knowledge, the form of the world of ideas in all its moments, is *wholeness*, the very category that is lacking in Schelling, but expressible as the unity of Schelling's explicit rational and implicit irrational structure and organization, as entailing a real multiplicity. And hereby for Goethe too the absolute principle does not develop itself, know itself, etc., but is thoroughly immanent in the process that becomes objective to the individual in so far as he acts in accord with it, acts as a whole in producing a work that is a whole. Hence we might append Goethe's original image concerning Bach's music, that it was "als wenn die ewige Harmonie sich mit sich selbst unterhielte, wie sich's etwa in Gottes Busen, *kurz vor der Weltschöpfung*, möchte zugetragen haben" (DB 22), with the finish — as applied to his notion of the nature of the universal principle in relation to the world — 'als wenn die ewige Ganzheit sich mit sich selbst unterhielte, ... kurz vor der Welttat (oder Welt der Taten), möchte zugetragen haben.'

Continuing the reflection of the preceding footnote, it can be said that the whole question of complexity in the divine principle derives ultimately from the Christian notion of the Divine Being, and in particular, uncertainty arising as to whether God is ultimately *one person* (John 14:28; Rom 3:30; 1 Cor 11:3; Gal 3:20; Eph 4:4-6; 1 Tim 2:5; James 2:19) or *three persons* (Mat 3:16-17; Mat 28:19; Mark 1:10-11; Luke 3:22; John 10:28-30; John 14:15-17; John 15:26; John 16:13-15; 1 Cor 12:3-6; 2 Cor 13:14; Gal 4:4-6; Col 1:13-17; Col 1:19-20; 1 Tim 6:14-15; 2 Tim 1:9; 2 Th 2:13; Titus 3:4-6; Heb 1:1-10; 1 Pet 1:2-12; 1 John 1:1-3; 1 John 5:7; Jude 1:20-21; Rev 1:4; Rev 1:8) — and thus whether the Second Person, Jesus, is truly free, truly a separate person. Conversely, though there is little in the Christian tradition to suggest that the divine principle knows itself in the world process, there is a sense, if it is indeed three persons, in which the third principle, the Holy Spirit, accomplishes feats and reveals truth that are unknown to the second person, Jesus (John 14:12; John 14:26; John 16:7-13), in which therefore the second person can be thought to develop in its knowledge or to achieve self-knowledge. This can be considered the ultimate source according to the Christian idea of the idealist doctrine that the divine principle knows or realizes itself in the world (a doctrine that is no doubt also influenced by Greek philosophy, as the quote from Aristotle at the close of Hegel's *Encyclopedia* indicates). On the other hand, such a notion of the second person progressively coming to knowledge through the mediation of the third person is contradicted by passages indicating that all of the truths revealed by the third person are foreknown by the second (John 15:26; John 16:14-16).

Suffice it to say, however, before leaving the matter, that for Hegel God is threefold, but as including as one of His persons the world; for Schelling He is also threefold, but as ultimately detached in His three persons from the world; for Goethe He is one, and inextricably one with, or immanent in, the world — but in such a way as to perpetually transcend His limited or conditioned manifestations.

and developed by Schelling, is determined as one living (rationally) concrete whole (even when the category “wholeness” is lacking in fact, whether rationally or irrationally), a rationally unified multiplicity founded upon the absolute universal principle, as unconscious world spirit or world soul (I: 42, p. 750), and achieving in an ontological process of ever higher syntheses of forces, elements and forms through the inorganic realm and the organic realm proper (I: 31, pp. 723-724) its end or summit in the idea of the human soul (I: 32, p. 725) — and more particularly, in man’s intellectual perception as the absolute principle’s self-realization or consciousness in creating and underlying the life of the world of ideas (I: 34, pp. 728-729), and thereby the identity of human and divine intellectual perception as self-conscious spirit (I: 41, p. 747). In this way, Schelling surpasses Fichte’s abstract and wholly and subjective notion of nature as organic whole reaching its end in man (p. 826) — as well as Kant’s empirical treatment of nature (aside from his attempted deduction of the idea of matter and only subjective idea of organic things (pp. 787-789)) — towards establishment of the world of ideas generally, and of the spheres of nature and of living things, in particular, as objective, each as ends in themselves, yet in such a way that the systematic basis for the rational concreteness of the human spheres of the world of ideas, the world of self-conscious spirit is systematically laid (unlike Fichte, where nature is conceived according to its idea as only the condition of human existence, activity and knowledge, and more specifically, as matter that must then be negated (pp. 826-827)). Consequently, Schelling can assert that the sphere of nature is preserved (*aufgehoben*) in the sphere of spirit, with the consequent possibility of (rational) systematic concreteness deriving to his working out of the idea of the soul, and through that conception, to all of the ideas and worlds pertaining to human existence, activity and knowledge.¹²⁴

¹²⁴ Certainly it seemed appropriate to the early Schelling, in confronting Fichte’s subjectivistic philosophy, to first establish the spheres of nature and life generally before proceeding to the spheres of the world of ideas pertaining to human existence and activity — whereby the originality of his undertaking goes a long way towards explaining the disproportionate emphasis on nature in his early thought (as well as the fact that he is not able to express his philosophy of nature in one thoroughgoing *system* of nature). At the same time, nature, in accordance with the scientific thinking of his time, its empiricism, mechanism, mathematical quantification and utilitarianism, and as starting point of his philosophizing according to the idea, nature provided a convenient sphere in which to attempt a *rational* establishment of the world of ideas as objective. From this point of view concrete individual

On the other hand, however, Schelling's rational determination of nature as unified multiplicity and ontological process is not complete, his working out of the rational idea of nature does not embrace — or approach embracing — the multiplicity of the forms or real or empirical nature that for example Hegel's philosophy of nature does. Moreover, the rational development of nature in Schelling's thought is undermined from within by an anticipation there of positive philosophy. For more particularly Schelling determines *two* principles of life, a *negative* rational principle in individual living things themselves, and a *positive* non-rational principle lying external to those individual things, but embracing their totality as soul (Seele). The individual living things participate in this soul of nature as *identical* with it, but are particular things according to the inner, negative principle of life in their manifold external real or empirical relations, and in a process of continuous opposition (Gegensatz) to the external, positive principle (i.e., as finite, particular things), and reconciliation (Vereinigung, Synthese) with it. Hereby the process of life, as encompassing for Schelling

phenomena of nature, a particular instance of electricity, a particular instance of copper, a particular stone, a particular tree, and so forth, lack significance relative to elements, forces, genus and species, and so on. The ideal world can thereby more readily be comprehended as concrete in the rational, triadic or dialectical form — if, then, with a question as to the actual *difference* of ideal world from the real world, the former appearing only as the structure of the latter.

True, it can be argued, and is at least implicit in the thought of both the early Schelling and Hegel, that the difference between ideal and real worlds is only immanent in the sphere of nature, that that immanence in fact *characterizes* the sphere of nature according to the idea, and that their difference becomes manifest only in the human sphere of the world of ideals, in realization of the end of nature as its summit or fulfillment. But this becomes then for Schelling in his development precisely the point. In the human sphere, the particular individual, the particular moral act, the particular art work, and so forth take on significance within the species man, morality, art, etc. Were this not the case, there could be no differentiation, no scale of worth or value, no real individuality, no freedom — in short, no concreteness for the ideal world (as well as no differentiation between the two worlds). And it is here, as we saw, that Fichte's notion of the ideal world flounders: for example, he only "deduces" that there must be individuals, but particular individuality is of no account (or the individual is an individual only by virtue of his belonging to the species individual, *despite* his individuality); he only "deduces" a general notion of art, but in such a way that that notion applies to all art works (there being no differentiation as to worth between actual and purported art works, and thus the most abstract or most empty determination of art), and so forth. But then Fichte intends — as can now be established — only *rational* concreteness with his comprehension of the ideal world.

With his categories of non-rational concreteness, structure and development, already evidenced in negative philosophy, spurred on by Fichte's evident failure to grasp the ideal world, particularly the spiritual worlds, as objective and concrete, stimulated also by Hegel's growing prominence in realizing the rational idea of the system absolutely, Schelling finds himself with an instrument with which the concreteness of the ideal world in the human spheres, in its relation to, and yet difference from, the real world, can at least be asserted, if not comprehended or even held comprehensible. Schelling consequently develops the irrational forms in his positive philosophy proper, if thereby with a relative neglect now of nature, in and of itself (as not suggesting as compellingly the possibility of true concreteness and non-rational determination, and if as reflecting perhaps, the fact that he was a philosopher, after all, without a deep interest in the science of nature, its particular phenomena in and of themselves (see the following note on p. 977)).

both inanimate and animate nature, of individual living things, their relation and their totality, as well as the positive principle underlying the real or empirical appearance (*Erscheinung*) of life, remains incommensurable, a matter of ultimate anticipation (*Ahnung*) or faith.

At the same time, the preservation (*Aufgehobensein*) of the rational spheres of nature and living things in the other spheres of the world of ideas remains generally in Schelling's negative philosophy mere potential. For, despite having established in the philosophy of nature the objectivity of nature and the organic world, Schelling in fact determines nature in the further working out of his system (e.g., as "lower" human nature, the concrete "matter" of particular moral actions, art works, etc.) as material which must be negated, in a manner similar to Fichte. Or nature is objective, an end in itself, but is "preserved" in negative philosophy, only essentially in the sense that its ontological progression culminates in human intellectual perception, or as establishing the general objectivity of the latter — and thus as only abstractly preserved, or as not wholly an end in itself. Once human intellectual perception is established in its objectivity and generality, nature and the sphere of living things lose their significance for Schelling, become material of the spiritual world that must be overcome, fall away from consideration.

Nature and the sphere of living things do not in fact therefore appear to be comprehended as ends in themselves in Schelling's negative philosophy, a state of affairs pointing to a further anomaly or contradiction in the rational determination of the world of ideas, namely, in terms of an incongruity between the notion of nature as moment of the rational ontological world process culminating in man, and the status of nature generally, and the things of nature, in particular, as ends in themselves. For if nature is an end in itself, and if therefore the genus and species of nature, its elements and forms, but also then the concrete, particular things of nature, are ends in themselves, manifestations of the idea, then how can there be in nature an ontological process or hierarchy of forms culminating in man? Or, conversely, if man is the realized end purpose of nature, how can the totality of nature, its form and concrete things, prior to the realization of that end, be considered ends in themselves? And

how in this case can the sphere of nature be conceived “preserved” (*aufgehoben*) in man in any sense other than having already realized that ontological culmination in the idea of the soul, concrete human existence being then only abstractly related to the realm of nature according to the idea? But further, whereas the rational, dialectical or triadic form can encompass nature as ontological hierarchy of polarities and syntheses progressively achieving its end in man, what form can express the plurality of things in the totality of nature as ends in themselves, that is to say, as *true multiplicities* in accord with the universal idea — and as nevertheless comprising one whole, achieving as a whole *only then* a higher stage or level of being, and being preserved, as a whole, in man’s nature? And can nature, whether as prior to or momentarily abstracted from the idea of man, and thus from the human spheres of the world of ideas, be comprehended except in the form of a true multiplicity? Conversely, it would seem to lie in the character of rational, dialectical of the ideal world that, once it has reached the idea of man in its development of nature and the sphere of living things, it comprehends and preserves nature only as systematic memory, only as formal preservation (*Aufgehobensein*), while developing further the several worlds and ideas in the human sphere. Hegel, to be sure, attempts to solve or at least circumvent this anomaly with his logic as providing the ontological forms of both nature and the realm of spirit, but as culminating itself, thereby reaching its end, initially in nature, where the absolute idea “comes into existence.” Schelling attempts to do so with his philosophy of identity, in which as it were the questions whether nature is true end in itself or reaching its end in man, a true multiplicity or not, are relegated to the level of mere appearance relative to the absolute identity, as absolute nothingness (*Nichts*) — that is to say, constitutes a wholly abstract negation of the problem. But hereby it could be held, especially in light of Schelling’s positive philosophy, that the failure to develop nature completely in negative philosophy, its disappearance there once the idea of man is established, even the abstraction in this regard of his philosophy of identity, represents already a criticism of the rational conception of nature, already a realization that nature must be conceived otherwise to emerge as end in

itself and thereby true multiplicity, even when Schelling himself was not able to realize this goal.

In his positive philosophy proper, then, nature remains in the determination of negative philosophy, but is now conceived in its ideal relation to a divine “nature.” Originally, i.e., prior to the world process, prior to the divine self-manifestation therein, nature is a moment of the divine principle, “nature in God” and thereby “life in God.” That is to say, it is the irrational dark or blind principle, will, in God. It is a striving or yearning (*Streben*), a moving or stirring (*Regen*), a wrath (*Zorn*), in the ontological divine ground (*Grund*) of all existence. The things of nature generally and living things in particular are then manifestations of both this nature in God and the divine principle’s rational nature as light principle, or these in their unity, but as successive stages in the divine self-manifestation and self-realization. But again the original nature in God, the irrational or blind principle, thereby this striving or stirring in the ground of being, a life or liveliness before all real life, an unconsciousness before all consciousness, an irrationality before all rationality, is in fact a non-rational true multiplicity of moments in the divine being, as encompassing only potentially the multiplicity of nature, prior to or abstracted from the universal principle’s successive rational formation or control of that multiplicity, thus prior to or abstracted from rationality, consciousness, but also prior to or abstracted from the real or empirical concrete, actually existing multiplicity of nature, thus only abstractly encompassing the real multiplicity of natural things — and the systematic development of the forces of nature and life in the world process determined in negative philosophy, or the true multiplicity of particulars attained in the spheres of nature and life as given moments of the world process, as well as the progression to still higher forms, has always the *totality* of the true multiplicity of moments of the nature in God as their ontological basis, and with respect to which — as well as to the divine principle’s character as not yet *fully* manifested light or rational nature — they are only passing moments, i.e., conditioned or limited. Hence relative both to the end of complete divine self-manifestation and totality of the true multiplicity of moments in the nature in God, particular moments in the world process remain, in their concrete nature, or as abstracted

from the totality of the process, finite, evil, a fall (Abfall) from God, and the sphere of nature cannot be thought to be preserved (aufgehoben) in any real or empirical sense in relation to the ideal world generally, or the other worlds and ideas of the world of ideas in particular. Or it is preserved, but only assertorily, as was the case within Schelling's negative philosophy, but now, not only in the sense of mere systematic preservation, in relation to the system as a whole, as mere passing phase towards its development according to the idea, but in relation to the purported development of the divine principle, as passing phase in its development. For the multiplicity of concrete, real or empirical nature is known in its ideal nature according to Schelling only as immediate incommensurable or non-rational manifestation of the "nature in God" and "life in God," thereby but a passing limited or conditioned moment of the process of divine development, a process, moreover, which God nevertheless transcends or is free with respect to and with respect to which, consequently, the onlooking individual, can only have an ultimate faith in as means of the divine principle's self-realization and self-knowledge. That is to say, the things of nature are still not known in positive philosophy as ends in themselves, manifestations of the idea in terms of their real or empirical nature.^{125, 126}

¹²⁵ Of the idealists we are considering, only Kant — and Goethe — concerned themselves in works, whether "scientifically," "semi-scientifically," or simply as the efforts of interested amateurs, with the concrete phenomena of nature. In contrast, it almost seems as if Fichte, Schelling and Hegel were not really interested in nature, were not fascinated by its concrete phenomena, and in terms of these, by its more general forms and laws. The idealistic philosophers generally, in short, appear to have been only too happy to dispense with nature once its notion had been established in their systems, and did not conceive it as true end in itself.

That attitude towards nature, it could be argued, was characteristic of the age of idealism. In the purely scientific realm it is reflected as a rational, utilitarian, purely mechanistic point of view. It is true that the romantics, the idealistic philosophers generally, Schelling in particular, and certain of the scientists of the period, attempted to breathe life into this conception of nature, conceive it as a manifestation of the idea, as one whole with life in all its parts. But the rational conception remained their starting point, their presupposition as they experienced nature, and only *in terms of which* then the idealistic redefinition and new experience of nature was attempted or sought, as end or goal (Aufgabe). And in particular, all for the most part sought thereby to comprehend nature as moment in a rationally conceived linear world process culminating in man and his knowledge.

Thus ultimately, it might be argued further, both the initial scientific conception of the age and the striving of the idealists derive from the Christian idea (or religion in the form of Christianity), in which ontological progression towards man as the fulfillment and summit of nature, the subservience then of the sphere of nature to human interests and needs, and the primacy and assurance of knowing the truth (as opposed to experiencing the truth, enjoying the truth, or — with Goethe — "doing" the truth) have their roots (Mat 6:26; Mat 21:19; Mark 11:13-14, 20-21; Mark 11:22; Luke 12:24; Luke 12:27-28; Luke 12:7; Luke 12:24; Luke 12:27-28). For even when the nature of the present world is considered corrupted and defiled, to be straining itself towards a new creation (Rom 8:19; Rom 8:21-22), that corruption derives from the sin of man (Rom 5:12; 1 Cor 15:21-22), and the new creation will be realized when the salvation history of mankind is complete (Mat 24:29-30; Mat 24:34; Mark 13:31; Luke 21:25-27, 32-33; Acts 3:20-21; Rom 8:18-23; 1 Cor 15:21-26; 2 Cor

The same anomaly or contradiction between rational determination and the status of things of the ideal world as ends in themselves, i.e., as enjoying worth, value or significance according to the idea, found in Schelling's philosophy of nature also

5:18-19; Eph 1:9-10; Eph 1:20-23; Phil 2:9-10; 2 Pet 3:7-10; 2 Pet 3:13; Rev 5:13; Rev 10:6; Rev 21:1). On the other hand, there are moments within the Christian tradition in which nature *presently* is conceived as being an end in itself (Mat 10:29; Luke 12:6; Luke 12:27; Rom 1:20-21, 23; 1 Cor 10:28; 1 Cor 15:39-41), as deriving from the Father (Acts 17:24; Rom 1:20-25) or the Son as Word (John 1:1-3; Eph 3:9; Col 1:16-17; Heb 1:2; Heb 1:10; 2 Pet 3:5; Rev 4:11; Rev 14:7), and that thereby call into question man's privileged place in, and knowledge of, the cosmos, or nature's dependency upon man's salvation.

In any case, instead of "taking reason prisoner" in the mystical sense, i.e., sacrificing it, silencing it, in order to allow a "higher reason," the spirit, to speak, Schelling as it were "takes nature prisoner" in his system, projects it onto the universal principle or spirit, sacrifices and silences it in order to make the human spheres of the world of ideas concrete, at least assertorily, and never really returns to nature itself in the further working out of his system (and with the result that both his "nature in God" and the asserted preservation of real or empirical nature in the human spheres of the world of ideas, all remain to that extent abstract). How Schelling could have "returned" to nature, conceived real or empirical nature irrationally or "supratorially" according to the idea, is suggested by Goethe's philosophy of nature, which is briefly outlined in the following note.

¹²⁶ The Dissertation, dealing with Goethe's philosophy of immanence with respect to human existence and activity, did not attempt to construct Goethe's philosophy of nature. The present context strongly suggests itself as the point at which that philosophy in its most general moments can be briefly outlined and understood, especially as an understanding of Goethe's philosophy of nature will soon be needed in establishing the place of his thought as a whole in the movement of German idealism.

Nature for Goethe is one living whole founded upon the universal principle of wholeness, a (true) multiplicity of particular living things, each of these being themselves wholes, unified (true) multiplicities of particulars. That is to say, just as the world of culture is specified in and simultaneously constituted by the several worlds of the world of ideas, and these then in the wholes of concrete true or perfect actions, so nature is both specified in and constituted by its living moments or forms, and in such a way that the microcosm always represents the macrocosm:

So im Kleinen ewig wie im Grossen
Wirkt Natur, wirkt Menschengestalt, und beide
Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet. (3 586);

Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fliesst,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig ineinander schliesst,
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
Dem kleinsten wie dem grössten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn. (1 668);

In jedem lebendigen Wesen sind das, was wir Teile nennen, dergestalt unzertrennlich vom Ganzen, dass sie nur in und mit demselben begriffen werden können, und es können weder die Teile zum Mass des Ganzen, noch das Ganze zum Mass der Teile angewendet werden, und so nimmt ... ein eingeschränktes lebendiges Wesen Teil an der Unendlichkeit ... (16 842);

(In der Natur) ist immer Eines um Alles, Alles um Eines willen da, weil ja eben das Eine auch das Alles ist. Die Natur, so mannigfaltig sie erscheint, ist doch immer ein Eines, eine Einheit, und so muss, wenn sie sich teilweise manifestiert, alles übrige diesem zur Grundlage dienen, dieses in dem übrigen Zusammenhang haben. (22 441);

In der lebendigen Natur geschieht nichts, was nicht in einer Verbindung mit dem Ganzen stehe ... (16 851);

reveals itself in his treatment of the human soul (I: 33, pp. 726-727), and then in this form throughout the working out of all of the human spheres of the world of ideas — namely, as incongruity of contradiction between the soul as rationally triadic hierar-

... nichts ist der Natur gemässer, als sie das, was sie im Ganzen intentioniert, durch das Einzelste in Wirksamkeit setzt. (17 155);

... das ist eben das Grosse bei der Natur, dass sie so einfach ist und dass sie ihre grössten Erscheinungen immer im Kleinen wiederholt. (24 189)

— and yet in such a way further that the microcosm, relative to the whole, is simultaneously always an end in itself:

Ein lebendige existierendes Ding kann durch nichts gemessen werden, was ausser ihm ist, sondern wenn es ... geschehen sollte, müsste es dem Massstab selbst dazu hergeben; dieser aber ich höchst geistig und kann durch die Sinne nicht gefunden werden; schon beim Zirkel lässt sich das Mass des Diameters nicht auf die Peripherie anwenden. (16 841-842);

Der geringste Produkt der Natur hat den Kreis seiner Vollkommenheit in sich ... (19 45);

Wirkung und Ursache. Koinzidenz bei aller lebendigen Wesen, so dass man ein lebendiges Wesen nennen kann, bei dem Wirkung und Ursache koinzidiert und, weil der Zweck zwischen Ursache und Wirkung fällt, das seinen Zweck in sich selbst hat. (17 714);

Das lebendige hat die Gabe, sich nach den vielfältigste Bedingungen äusserer Einflüsse zu bequemen und doch eine gewisse errungene entschiedene Selbständigkeit nicht aufzugeben. (9 657)

The living things of nature, moreover, relative to the whole of nature, or in their relation to each other and to the whole, and as thereby each ends in themselves, are essentially simultaneous, all present at once (gegenwärtig), synchronistically created (erschaffen) and maintained in their relation to each other and to the whole by the universal principle (just as the totality of moments of the world of culture are held by Goethe to be simultaneously exerted by the world spirit, synchronistically related):

Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male. (1 529);

Aus der Natur, nach welcher Seite hin man schaue, entspringt Unendliches.
Es kommt ... darauf an, dass uns die Allgegenwart des Lebens und die Allbildsamkeit desselben immer vor Augen sei ... (17 711);

(Die Natur) wirkt ewig lebendig, überflüssig und verschwenderisch, damit das Unendliche immerfort gegenwärtig sei ... (21 996);

Vergangenheit und Zukunft kennt (die Natur) nicht. Gegenwart ist ihr Ewigkeit. (16 924);

(Die Natur) setzt alle Augenblicke zum längsten Lauf an, und ist alle Augenblicke am Ziele. (16 923)

Hereby the temporal relation of these moments (also their relation as to cause and effect, change, etc.) derives for Goethe from their real or empirical nature as such, or as comprising an inanimate material or matter.

More particularly, whereas the rational form of polarity and synthesis pertains throughout the living process of nature in Goethe's thinking, it does so with respect only to the real or empirical aspect of that process, or to matter conceived as matter, not as spirit, as living:

chy of forms culminating in intellectual perception and spirit, and the soul as true multiplicity of moments and the totality of actually-existing souls relative to the ideal world as true multiplicity of members; or between the soul in its rational nature and

... (die) zwei grossen Triebräder aller Natur: der Begriff von Polarität und von Steigerung, jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken, angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstossen, diese in immerstrebendem Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, so wie sich's der Geist nicht nehmen lässt, anzuziehen und abzustossen ... (16 925)

The polarities that can be determined must all be conceived simultaneously, i.e., as in fact pertaining to, or included under, the spiritual, life form. For the third thing (Drittes) or synthesis that is attained in nature is always spiritual, i.e., is always the wholeness of a true multiplicity and in relation to the true multiplicity of the whole (just as it is in the life of the world of culture):

Grundeigenschaft der lebendigen Einheit: sich zu trennen, sich zu vereinen, sich ins Allgemeine zu ergehen, im Besondern zu verharren, sich zu verwandeln, sich zu spezifizieren und, wie das Lebendige unter tausend Bedingungen sich dartun mag, hervortreten und zu verschwinden ... (Alle) diese Wirkungen (gehen) *im gleichen Zeitmoment* zugleich vor ... (9 573);

Dualität der Erscheinung als Gegensatz:

Wir und die Gegenstände

Licht und Finsternis

Leib und Seele

Zwei Seelen

Geist und Materie

Gott und die Welt

Gedanke und Ausdehnung

Ideales und Reales ...

Unsere Vorfahren bewunderten die Sparsamkeit der Natur. ... Wir bewundern mehr ... ihre Gewandtheit, wodurch sie, obgleich auf wenige Grundmaxime eingeschränkt, das *Mannigfaltigste* hervorzubringen weiss.

Sie bedient sich hierzu des Lebensprinzips, welches die einfachsten Anfänge der Erscheinungen durch Steigerung ins Unendliche und Unähnlichste zu *vermannigfaltigen*. Was in die Erscheinung tritt, muss sich trennen, um nur zu erscheinen. Das Getrennte sucht sich wieder, und es kann sich wieder finden und *vereinigen*; im niedern Sinne, indem es sich nur mit seinem Entgegengestellten vermischt, wobei die Erscheinung Null oder wenigstens gleichgültig wird (i.e., or as one could say for Schelling, "indifferent," "identisch"). Die Vereinigung kann aber auch im höhern Sinne geschehen, indem das Getrennte sich zuerst steigert und durch die Verbindung der gesteigerten Seiten ein Drittes, Neues, Höheres, Unerwartetes hervorbringt (16 863-864).

There is then, to be sure, an ontological process for Goethe in nature culminating in man:

Die Natur, um zum Menschen zu gelangen, führt ein langes Präludium auf von Wesen und Gestalten, denen noch gar sehr viel zum Menschen fehlt. In jedem aber ist eine Tendenz zu einem andern, was über ihm ist, ersichtlich. (22 423)

But, as the Dissertation has shown, the end of human existence is to participate in and contribute to a *second nature*, the world of culture, deriving or emanating from the same principle underlying the spheres of nature generally and living things in particular — and has worth or meaning relative to those spheres *only* in so far as he so contributes, in the production of works that are wholes, that are unified multiplicities manifesting that principle:

... indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat. Dazu steigert er sich ... (13 422);

human souls — with their infinite multiplicity of difference — as ends in themselves, thus between rationality and *individuality*, and with the latter, between rationality and freedom, evil, imperfection, differentiation of worth or significance and thereby true

Die Natur bildet den Menschen, er bildet sich um, und diese Umbildung ist doch wieder natürlich; er, der sich in die grosse, weite Welt gesetzt sieht, umzäunt, ummauert sich eine kleine drein, und staffiert sie aus nach seinem Bilde. (17 439);

Der aus der Kindheit aufblickende Mensch findet die Natur etwa rein und nackt um sich her; denn die göttliche Kraft seiner Vorfahren hat eine zweite Welt in die Welt erschaffen. (12 591);

... des Menschen Leben nur insofern etwas wert ist, als es eine Folge hat. (12 482)

— and in such a way that the totality of the individual, his “lower” and “higher” nature, or the fullness of his inborn and acquired individuality, or the individual as limited or conditioned being, with limited or conditioned relations with the outer world generally and world of culture in particular, is a whole, is thereby concretely preserved (aufgehoben) in the wholeness of concrete works manifesting that totality, and in such a way further that the sphere of nature is truly preserved in his relations to the ideal world. In any case, Goethe holds that the status of man as the end of creation is ultimately not certain:

... wer weiss, ob nicht ... der ganze Mensch ... nur ein Wurf nach einem höhern Ziele ist? (22 559);

Klüger und einsichtiger wird (die Menschheit) werden, aber besser, glücklicher und tatkräftiger nicht oder doch nur auf Epochen. Ich sehe die Zeit kommen, wo Gott keine Freude mehr an ihr hat und er abermals alles zusammenschlagen muss zu einer verjüngten Schöpfung. (24 697)

Epistemologically significant is then 1) Goethe’s conviction as to the inadequacy of the systematic (rational) form in comprehending nature:

Natürlich System: ein widersprechender Ausdruck. Die Natur hat kein System, sie hat, sie ist Leben und Folge aus einem unbekannten Zentrum, zu einer nicht erkennbaren Grenze. (17 710);

... alles Lebendige als ein solches ist schon ein Vieles ... Dieses viele in einem sukzessiv und als eine Einschachtelung zu denken ist eine unvollkommene ... Vorstellung ... (17 697);

Die Natur hat sich so viel Freiheit vorbehalten, dass wir mit Wissen und Wissenschaft ihr nicht durchgängig beikommen oder sie in die Enge treiben können. (17 708);

Die Natur auffassen und sie unmittelbar benutzen (on “nützen” in Goethe’s sense of the word, see pp. 360-362) ist wenig Menschen gegeben; zwischen Erkenntnis und Gebrauch erfinden sie sich gern ein Luftgespinnst, das sie sorgsam ausbilden und darüber den Gegenstand zugleich mit der Benutzung vergessen. (9 553);

Da lobe ich mir das Studium der Natur ... Denn hier haben wir es mit dem unendlich und ewig Wahren zu tun, das jeden, der nicht durchaus rein ... bei Beobachten und Behandlung seines Gegenstandes verfährt, sogleich als unzulänglich verwirft ... (Ich bin) gewiss, dass mancher dialektisch Kranke im Studium der Natur eine wohlthätige Heilung finden könnte. (24 670)

2) the fact that, given the synchronistic order of nature, it can be comprehended in its essence in any of its moments, “im Grossen wie im Kleinen:”

... begreift man nicht leicht, dass in der grossen Natur das geschieht, was auch im kleinsten Zirkel vorgeht. ...

concreteness in his conception of the soul, and resulting true concreteness for all the human spheres of the world of ideas. For if reason is the highest faculty, as it is asserted to be in the rational view common to the idealistic period, and in Schelling's

Das Grosse, Überkolossale der Natur eignet man so leicht sich nicht an ... Da jedoch die Natur im Grössten wie im Kleinsten sich immer gleich ist ..., so find ich es geraten, auf Musterstücke aufmerksam zu sein und sie vor mir zusammenzulegen. Hier nun ist das Ungeheure nicht verkleinert, sondern im Kleinen ... (17 709-710);

(Alles in der lebendigen Einheit) wirkt durcheinander ...; deswegen denn ... das Besonderste, das sich ereignet, immer als Bild und Gleichnis des Allgemeinste auftritt. (9 574);

Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird. (Es ist eine) Steigerung des geistigen Vermögens ...

Das Höchste wäre: zu begreifen, dass alles Faktische schon Theorie ist. ... Man suche nur nichts hinter den Phänomene; sie selbst sind die Lehre. (17 723);

Was ist das Allgemeine? / Der einzelne Fall. / Was ist das Besondere? / Millionen Fälle. (9 572);

Willst du dich am Ganzen erquicken,
So musst du das Ganze im Kleinsten erblicken. (1 410)

3) — but comprehended only in so far as the onlooking individual *acts* as a whole and produces a true or perfect whole — a true or perfect observation, an *aperçu*, also constituting a work in this sense — i.e., only in so far as the participates in the second nature, the life of the world of culture:

Auch in Wissenschaften kann man eigentlich nichts wissen, es will immer getan sein. (17 695);

Die Idee ist in der Erfahrung nicht darzustellen, kaum nachzuweisen; wer sie nicht besitzt, wird sie in der Erscheinung nirgends gewahr ... (17 701);

Ein grosses Übel in den Wissenschaften ... entsteht daher, dass Menschen, die kein Ideenvermögen haben, zu theoretisieren sich vermessen ... (9 579);

Theorie und $\left\{ \begin{array}{l} \text{Erfahrung} \\ \text{Phänomen} \end{array} \right.$ stehen gegeneinander in beständigem Konflikt. Alle Vereinigung in der Reflexion ist eine Täuschung; nur durch Handeln können sie vereinigt werden. (9 654);

(Wie) die Kunst sich immer ganz in jedem einzelnen Kunstwerke darstellt, so sollte die Wissenschaft sich auch jedesmal ganz in jedem einzelnen Behandelten erweisen. Um aber einer solche Forderung sich zu nähern, so müsste man keine der menschlichen Kräfte bei wissenschaftlicher Tätigkeit ausschliessen. Die Abgründe der Ahnung, ein sicheres Anschauen der Gegenwart, ... Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes, bewegliche, sehnsuchtsvolle Phantasie, liebevolle Freude am Sinnlichen, nichts kann entbehrt werden zum lebhaften fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks ... (16 332-333)

and thus in such a way 4) that the individual comprehends nature only in terms of his pure consciousness, and as therefore ultimately incommensurable:

... wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstrassen, ... wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewusst seines Daseins erfreut? (13 417);

Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem grossen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt, dann würde das

negative philosophy, in particular, if thereby the “lower” faculties essentially only provide the systematic, dialectical basis for the “higher” faculties, how can the functioning of reason in the actually existing individual essentially represent anything other than the *negation* of the functioning of the lower faculties, the preservation of the latter in the totality of the soul represent anything other than that passing systematic significance in the movement towards the higher faculties, how thereby can the soul be conceived, both prior to its development (*Bildung*) and in its development, as concrete, a true multiplicity of moments that are each preserved in the whole as ends in themselves, and how can existing individual souls, with their infinitely varying differences as to the innate and developed strength or function of the several faculties of the soul be conceived as ends in themselves, and thus the notion of individuality in

Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt aufzauhen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern. (13 417);

... können wir zuletzt wohl sagen, dass, so wie unser Auge mit den sichtbaren Gegenständen, unsre Ohren mit den schwingenden Bewegungen erschütterter Körper völlig harmonisch gebaut sind, dass auch unser Geist mit den tiefer liegenden einfachen Kräften der Natur in Harmonie steht und sich solche ... rein vorstellen kann ... (17 731);

Wie sehn ich mich, Natur, nach dir,
Dich treu und lieb zu fühlen! Ein lustger Springbrunn wirst du mir
Aus tausend Röhren spielen.
Wirst alle meine Kräfte mir
In meinem Sinn erheitern
Und dieses enge Dasein hier
Zur Ewigkeit erweitern. (1 389);

Der Verstand reicht zu (der Natur) nicht hinauf, der Mensch muss fähig sein, sich zur Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in Urphänomenen, physischen wie sittlichen, offenbart, hinter denen sie sich hält und die von ihr ausgehen. (24 316);

Geheimnisvoll am lichten Tag,
Lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und Schrauben. (5 164)

In this way for Goethe there is in man's comprehension of nature a harmony or correspondence between the individual's act of comprehension, his pure consciousness, i.e., his inner wholeness and the wholeness of a true or perfect work that he has produced, the world of culture, and nature itself:

... wo Natur im reinen Kreise waltet,
Ergreifen alle Welten sich. (5 443);

Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das im stillen längst ausgebildet, unversehens, mit Blitzschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äussern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt. (9 572)

a positive sense be established? On the other hand, if all the moments of the totality of the soul are preserved and comprehended in their worth by the system, as ends in themselves, if the soul is in this way known as concrete, a true multiplicity, if thereby the notion of individuality established, all individuals being then ends in themselves, how can a normative development be determined for the soul, how can objective differentiation of worth or significance be nevertheless ascribed to individual souls, and how, for that matter, can one universally valid notion of evil, falsity or imperfection be established? The rational view, entailing the mere abstract negation of the soul's "lower" nature, does at least provide a possible sense of the soul's development (as negation of the soul's lower nature), possible differentiation as to worth or significance of individuals (with respect to the extent that development has been effected), and a possible conception of evil or falsity (as acting in accord with human lower nature, failure to overcome it, failure to develop and act in accord with man's higher, rational nature). But, lacking a notion of concrete individuality, all of these rational positions necessarily remain abstract, divorced from actual existence. Furthermore, in either case, how can a meaningful notion of freedom be determined? In terms of the rational view, freedom appears an essentially negative movement of the soul, as freedom *from* man's lower nature, and without positive content — or entailing only the abstract "content" provided by its status in the system. When, on the other hand, the soul is conceived as a true multiplicity, the totality of actually-existing individual souls in their relation to the ideal world as a true multiplicity, as ends in themselves, but as lacking a normative, objective standard of development, significance and worth, how can freedom represent anything more than the arbitrary will (Willkür) of the individual?¹²⁷

¹²⁷ Once again, the roots of this anomaly can be traced to incongruities in the Christian conception of the soul. Is the full multiplicity of the human soul good (Mat 15:11; Rom 2:14-15; Rom 7:13; Rom 14:2-8; Rom 14:14; Rom 14:20-21; 1 Cor 8:8-9; 1 Cor 10:26; 1 Tim 4:3-4), or is it evil, sinful (Rom 5:12-14; Rom 7:13-16; Rom 7:18)? Conversely, if there is a good, higher nature, and an evil, lower nature, is the former man's knowing or rational capacity, more particularly, as spirit (Rom 7:23; Rom 7:24-25; Rom 12:2), or is it to be found in man's spiritual nature as ultimately irrational, matter of faith, the heart and love (Rom 10:8-10; 1 Cor 8:1-3; 1 Cor 12:4-14; 1 Cor 13:1-13; 2 Cor 5:6; 2 Cor 5:7; 2 Cor 7:1; Gal 5:22; Eph 4:18; 1 Tim 1:5; 2 Tim 2:22; 2 Pet 1:2-8)? And is the evil, lower nature to be denied, overcome, "cast out," crucified (Mat 5:29-30; Mat 18:8-9; Mark 9:44-47; Rom 5:12-21; Rom 6:1-8; Rom 8:1-3; Rom 8:5-6; Rom 8:13; Rom 13:14; 1 Cor 6:12; 1 Cor 15:42-50; 2 Cor 5:6-8; 2 Cor 6:14-17; Gal 2:20; Gal 5:16-18; Gal 5:24; Gal 6:8; Gal 6:14-15; Col 2:11; Col 3:5; 2 Tim 2:22; 1 Pet 1:24-25; 1 Pet 2:11; 2 Pet 1:4), or is it to be transformed, raised to something higher through

As in his philosophy of nature, Schelling takes positions in his negative and positive philosophy reflecting both sides of this contradiction, posits in effect two ideas of the soul, one rational and the other irrational, one reflective of the notion of the soul generally of his age and the other striving beyond that conception, one pertaining to the form of the soul's existence, the manner in which the soul was generally conceived in Schelling's age, the other to its essential nature, determines, in short, the soul equivocally — without, however, resolving that contradiction, uniting those two ideas, or establishing the idea of the soul in unequivocal fashion. The unity he establishes between them is only that of the immediate certainty of his intellectual perception in its working out of the system in accord with the contradictory nature of Kant's idea, as well as the actually-existing state of the ideal world in his day, its rational notion of the soul, as its presupposition.

Thus in Schelling's rational treatment of the soul (I: 33, pp. 726-727), or his working out of the idea of the soul in its rational form, undertaken primarily in the theoretical section of the system of 1800, he determines as stages of consciousness according to the Self's intellectual perception all of the moments of the inner life (sensation, feelings, imagination, understanding, reason, pure perception, the categories of the understanding and the better part of reason's categories in their rational form, intellectual perception itself and self-conscious spirit), again as dialectically deduced ever higher syntheses, i.e., as rational hierarchy or differentiation of the multiplicity of the soul, and reaching its culmination in the deduction of or transition to the practical section of the system (i.e., a notion of rational freedom or self-determination, and the general rational determination of the other, human ideas and worlds of the world of ideas, of morality, the state, art, religion and philosophy, the spheres in terms of which the soul develops itself and realizes the end purpose of its practical activity). For each stage in this development of the soul, a correspondence with the sphere of nature is shown, as necessary object in terms which the

the operation of the soul's higher nature (Mat 9:22; Mark 5:34; Luke 8:48; Luke 11:34; Luke 11:36; Rom 6:12-13; Rom 8:19-23; Cor 6:12-20; 1 Cor 9:27; 1 Cor 10:23; 2 Cor 5:17-19; Phil 1:20-24)?

soul as subject realizes or is conscious of its idea, and thereby in such a way that the doctrine of the preservation of nature within the human sphere is made concrete.

On the other hand, however, human individuality is not determined as necessary factor according to the idea of the soul in the system of 1800. To the extent individuality appears there, it arises empirically as moment that must be negated according to man's highest faculty, reason, in the exercise of rational freedom, whether practically or theoretically — just as is the case with Fichte (p. 826). Thus despite having determined the universal rational nature of the soul according to its idea, as developed or realized totality, Schelling does not and can not determine according to that idea the nature of the development (Bildung) of the actually-existing particular soul (I: 40, pp. 744-745), in particular in terms of the member ideas and worlds in the human sphere of the world of ideas, except in a mere abstract fashion, as negation of man's lower nature, and deriving from the realm of empirical experience. Consequently he also lacks a means for concretely differentiating individual souls as to their worth or significance within the world of ideas — the rational idea of the soul remaining in these respects abstract.

The non-rational (or rather, "suprarational") nature of the soul — that is to say, the soul as true multiplicity, along with its individuality, thereby a justification and preservation (Aufgehobensein) of its "lower faculties," its "lower nature," feelings, passions, etc. (i.e., as no longer matter that must simply be overcome, negated), a sense of concrete or existential possible freedom deriving from or in terms of that individuality, evil and possible goodness, hence a sense of the totality of the actually-existing soul and means of a differentiation between souls, is progressively asserted from the freedom essay on — and as itself systematically derived according to his idea from the purported freedom, irrational or dark will and individuality of the absolute principle itself, its concreteness. Here the actually-existing particular soul in its freedom can either set itself, in its god-likeness, as culmination of the sphere of nature according to its idea, *against* divine providence in the world process, that is to say, fail to act in accord with its rational or light nature in participating in the other spheres of the world of ideas (morality, the state, history, art, religion, philosophy) —

this constituting man's fall (Abfall) or original sin (Sündenfall), evil in man; or *transform* (verwandeln) the totality of its higher or rational and lower or irrational nature, its particular individuality, into oneness with the absolute principle, in so far as it participates in the world process — with evil, falsity or imperfection representing the failure to undergo that transformation, freedom, the possibility of embarking upon it in the actual existence of the individual. The process occurs initially for Schelling, in accordance with the views of his time, as in conformity with and reflection of the soul's own ultimate rationality and the ultimate rationality of the divine principle. But more and more in the period of positive philosophy it occurs in such a way that that transformation and oneness with the divine principle remain incomprehensible, irrational or non-rational, itself a datum only of intellectual perception, and furthermore in such a way that the doubt cast on the ultimate rationality of the universal principle is paralleled by a similar uncertainty as to the rationality of the soul's transformation. In any case, the transformation of the soul remains incomprehensible throughout positive philosophy. Schelling never determines how the soul's multiplicity is positively affirmed and preserved in the transformation of the soul, whether as ultimately rational or ultimately irrational process.¹²⁸ It follows that the actually-existing soul's development in relation to the world can once again only be asserted, not further determined in accord with the non-rational idea of the soul, that there is still no possibility of differentiation as to the worth or significance of actually-existing individuals to the world of ideas, no further development of evil or falsity — and that the idea of the soul, along with its freedom, remains to this extent abstract in Schelling's late philosophy, or more precisely, only abstractly, assertorily concrete. Schelling has thus in effect only employed the parallel with the divine principle to take up these questions with respect to the soul (or vice versa). That they are considered at all, however, represents a significant departure from, and criticism of, the prevalent rational conception of his age, a step towards grasping the non-rational essence of the soul. And the asserted — if systematically undeveloped — connection

¹²⁸ That Schelling cannot grasp the nature of this transformation arises, from the point of view of Goethe's philosophy, from the fact that he has no non-rational (or "suprational") notion of wholeness.

between the soul's transformation of the multiplicity of its real or empirical nature in accord with the divine principle and its participation in the life of one of the other spheres of the world of ideas does provide at least the starting point for an understanding of the ideal world as truly concrete in terms of that multiplicity. Or, in both respects together, in other words, Schelling's philosophy takes another step here towards approaching Goethe's philosophy.

Before considering Schelling's development of the spheres of morality, the state and history, it must be observed that it is in these spheres that the anomalies or contradictions of the idealistic notion of the world of ideas concentrate themselves and become most apparent. The ideas of these spheres contradict themselves to such an extent, in fact, that the mere effort to grasp their notion, their relation to each other and to the whole, cannot fail to give a sense of the liveliness of Kant's idea, as embracing those incongruities, as well as the immense difficulties the idealists generally faced in realizing any consequent variant of Kant's idea, and that Schelling in particular faced in attempting to realize all its critical and absolute variants simultaneously — and thus an understanding why it is precisely here that Schelling's system most seems to “buckle” under the task he set himself, i.e., appears most not a system or whole of philosophy according to one consequently developed idea. More particularly, this unique status of the worlds of morality, the state and history, in their interrelation to each other and to the whole, arises in so far as it is in terms of them, specifically in terms of the state, 1) that the world of ideas as a whole becomes most concrete to rational understanding,¹²⁹ and then conversely, 2) that it is in this rational form that these spheres were generally perceived as existing to Kant and his contemporaries. On the other hand, just as the anomalies pertaining to the idealistic notion of the ideal world generally were not evidenced and therefore were not discussed in our analysis of German idealism prior to Schelling, so the particular status of these three

¹²⁹ It might be objected that it is rather in the world of art that the ideal world becomes most concrete — especially as this is the position of Schelling himself. But here two questions must be distinguished: 1) which of the member worlds of the world of ideas is in itself most concrete, as manifestation of the idea in the real or empirical world, and 2) which of the member worlds most concretely represents or manifests the world of ideas *as a whole*, i.e., the several ideas and worlds of the world of ideas in their relation to each other, and moreover does so in a form amenable to *rational understanding* (cf. the following note in this regard with respect to Goethe's world of culture).

worlds within the whole only becomes evident in Schelling's thinking. Nor will it be evident again for us, whether in considering Hegel's absolute idealism, nor in determining the place of Goethe's philosophy within the context of German idealism.¹³⁰ For again, only Schelling of the philosophers we are considering attempts to realize all the possibilities contained under Kant's idea, both absolute and critical.

To understand the particular status of these three worlds in Schelling's thought, severally and in their relation to each other and to the whole of the world of ideas, it is necessary to consider more closely in this regard certain of the explicit and implicit determinations of the moral life, the state and history according to Kant's idea, but in terms now of the anomalies or contradictions entailed therein, at least from the point of view of Schelling's philosophy. According to both the idea of the soul and the moral idea, the immediate end purpose of the soul in its practical existence is moral activity. Each moral act is an unconditioned or unlimited action of a conditioned, limited, finite (*endlich*) individual, is as such an end in itself, has inherent worth or significance, is thereby eternal (*ewig, unendlich*), belongs to the totality of moral actions, the moral world. The moral world preserves (*hebt auf*) the individual moral act, assures it its unending or infinite nature in the ideal world, through the mediation of the state and history. For it is first of all in terms of the state or nation that particular moral acts of a given people at a given moment of time are related to each other, in terms of history, that given states, i.e., given peoples at given moments in time, are related to each other, thus in terms of both the idea of the state and of history that the idea of the moral world is realized — for most thinkers in the movement of German

¹³⁰ That the anomalies and contradictions contained by Kant's idea — generally, and with respect to these three spheres of the world of ideas in particular — are not evident in Goethe's thinking is due to the fact, according to the argument of the present analysis, that his philosophy resolves those incongruities, particularly as reaching their intensification in the ideas of these three worlds, with his notion of the world of culture. For Goethe, all actions performed according to the idea are moral (f. 6, p. 12), and the culture of a particular people or nation replaces the state in his thought. And the life of the totality of moral actions (i.e., as contained in the several worlds of the world of ideas), or of the several cultures of the world of culture, is irrational (or rather, "suprarational") moment immanent in the linear process of history. Or, in other words, the anomalies and contradictions facing the idealists generally are absent in Goethe's thought because for him the most concrete moment of the world of ideas is not the state, but the single true or perfect action or work, as irrational (or "suprarational") manifestation of the principle of wholeness.

Conversely, however, it must be admitted that to best *understand* Goethe's philosophy, and in particular, his notion of the world of culture, his thinking must be considered in the context of German idealism, i.e., in terms of the anomalies and contradictions entailed under Kant's idea. For only then can it appear as the *resolution* of those incongruities.

idealism, in the form of a realized absolute or ideal state. Prior to that historical consummation, each moral act and each state is *particular* — i.e., limited, conditioned or finite in its real or empirical nature, but simultaneously unlimited, unconditioned, infinite or eternal, as belonging to the process governed by the idea of history. That is to say, each moral act and each state or moment of history is *concrete* — and as such, is differentiable with respect to its worth or significance to the ideal world as a whole. For each can be considered in terms of its value in fostering or bringing about the realized end purpose of history, and thereby of the moral life and the state.

Looked at more closely, this means in particular, first of all, that is preeminently for the idealists in terms of the state or nation that *all* of the ideas and worlds of the world of ideas become concretely related. For the spheres of nature and living things realize their end purpose and are preserved (*aufgehoben*) in the idea of the soul, and the multiplicity of the soul realizes its end purpose and is preserved practically in the soul's moral activity. The resulting world of moral actions, however, is still abstract. For the total multiplicity of moral actions and existences postulated as belonging to the moral world are not yet concretely related to each other. It is the state or nation then which relates particular moral actions and existences of a particular place or location (*Ort*) or moment (*Zeit*) in the life of the ideal world to each other, the state or nation, therefore, in terms of which they are in the first instance preserved (*aufgehoben*). Conversely, it is history which relates and thereby preserves the moral actions and existences of individuals in all locations and temporal moments to each other, but it does so only in terms of particular, actually existing states or nations, is never itself fully present, or is itself abstract relative to the state, and yet entails in time the end purpose of individual states, thereby of moral actions, human existences, and in this sense of nature as a whole. It is true that individual actions and existences are also related to each other in place and time according to the idea in terms of the worlds of art, religion and philosophy, and these spheres also have their histories embracing all places and times. But these latter worlds are for the idealists less concrete than the state or nation. That is to say, it is as the art, religion and philosophy of a particular place or era, i.e., of a particular state or nation, that the concrete works

of art, religion and philosophy become related and then enter the process of history, becoming then associated with the artistic, religious and philosophical works of other nations and eras — their histories being thus specifications of the idea of history generally.

It follows then that it is primarily in terms of the state, as principal element of history, that individual souls, their moral actions and existences, along with the works of art, religion and philosophy and the existences of the individuals performing them, become infinite (*ewig*), enjoy and eternal life (*ewiges Leben*), despite their limited or conditioned nature, in the life of the ideal world. Similarly, it is only relative to the state or nation under the idea of history, as relationship of a multiplicity of states over time engaged in realization of the end purpose of all the several states, or history as a whole, that individual actions and existences can be differentiated as to their worth or significance, despite their limited or finite nature. Or, in other words, it is primarily with the idea of the state that the questions of the relative imperfection, lack of worth or significance, the impermanence and demise or death (*tot*) of the individual soul, the limitation or finitude of his existence and all his actions and works, become insistent in the idealistic working out of the ideal world in terms of Kant's idea. Conversely, though never present in its totality, that infinity or eternal life of individual souls, their moral actions, individual states or nations, along with the possibility of determining their worth or significance relative to the whole, is the essence of history according to the idea of German idealism, a substance that is then determined in a particular manner according to the particular variant of Kant's idea.

Now the anomalies or contradictions arising for the idealists generally and Schelling in particular under these determinations of morality, the state and history, can be outlined as follows. How, on the one hand, can the particular, finite individual soul, the particular, finite moral action, the particular, finite state, and the relations and totalities of these, in their empirical or real conditioned and limited existence, be comprehended as truly concrete, truly preserved in their empirical particularity in the life of the ideal world, as simultaneously unconditioned and unlimited, infinite (*unendlich*, *ewig*), *except* in relation to an idea of history that encompasses and pre-

serves them, despite their finite nature, despite their demise and death (tot)? For how can the unending real multiplicity of particular souls be comprehended except in terms of their moral actions, those moral actions, except in relation to the state or nation of which they are members, such states or nations, except in terms of the temporally unfolding series of relations between states, i.e., in terms of human history? But how, on the other hand, is human history comprehensible except as *linear* progression according to the idea, as purposive, rational progression? And how can this linear progression be known or maintained without a *reduction* of the multiplicity involved, without rational generalization and selection, i.e., without conceiving it as dialectical process? But furthermore, how is such a development, such selection and generalization from the mass of empirical history, such differentiation amongst its members, possible — except as in *denial* or *negation* of the earlier phases' worth or significance, their real concreteness, their status as ends in themselves, and thus their life in the life of the world?

More specifically, as neither the moral world nor the absolute state as yet exist, as the end purpose of history is not yet realized, it would appear that neither the single moral act, the single actually existing state, nor the single moment or phase of history, can in fact be concretely determined as belonging to the whole, that each will tend to appear as merely identical with other purported members, will remain ultimately undifferentiable from each other with respect to their worth or significance. Since the whole is still abstract (as unrealized), so must, it seems, be the relation of the part to the whole. Moreover, conversely, if the end purpose of the whole *were* realized, the worlds of history, the ideal state actually existing, their history at its end, though *past* actions and existences could be differentiated with respect to the whole, *present* and *future* ones would no longer be relevant, would at the most entail the repetition of previous actions and existences, would represent a mere identity with prior moments of the life of the ideal world. Or, in other words, the ideal world would cease its development, would cease to be living — and even those prior actions and exis-

tences would cease to be preserved (*aufgehoben*) and have life within a living ideal whole.¹³¹

Furthermore, if the idea, the end purpose, of history is as yet unrealized, and the ideas of the moral world and the ideal state therefore also unrealized, if these worlds are thus abstract and the relation of their members to each other and to the whole ultimately only one of identity, it would follow that the relation of the worlds of morality, the state and history will similarly be abstract, indeterminable. But this means that each world, along with each member of each world, will lose its unique character, as belonging to a larger whole (the ideal world generally, with respect to the three worlds we are considering, the moral world, the state and history, with respect to their particular members), and yet differing from that whole in terms of its particular, real or empirical nature. Or the ideal world generally and these member worlds in particular will become divorced in this respect from the real or empirical world, cease to be concrete. But conversely, as was said, even if the ideas of those worlds were realized, those spheres actually existent, rational comprehension and differentiation of the place or significance of a given member of the moral world within the moral world, or a given state, relative to the totality of existent states, and of these in their relation to the process of history, would seem necessarily in any case to abstract from or negate their character, their difference from the whole, thus their real or empirical nature (hence also their inherent worth or significance, their status as ends in themselves), and the ideal world would emerge also in this case abstract, not related to the real or empirical world.

Fundamentally this dilemma entails the question how, if each moment of the ideal world is deemed to have an inherent worth or significance, to represent according to Kant's idea an end in itself, as manifestation of the universal idea, can this

¹³¹ This dilemma is solved in Goethe's philosophy with the notion of the creative recreation represented by the single true or perfect action or work. Each true or perfect action is an end in itself, has inherent worth, but its concrete nature, its appearance to others as true or perfect, hence its worth or significance in the life of the world, is a function of the extent of assimilation from the world of ideas that went into that action, or that has been creatively recreated in terms of the performing individual's particular individuality and particular position or location in the life of the world of culture. From this point of view, the world of ideas is both existent, the universal idea realized, and yet to exist, that idea not yet realized — that is to say, has an eternal life. Consider in this regard the following two paragraphs.

belief be reconciled with any possible achieved differentiation as to their worth or significance for the whole — indeed, with the possibility or necessity of conceiving the ideal world's particular members as belonging to and constituting a whole? Or does the significance of a particular member of a particular world derive only from its place within that whole, the significance of a particular whole, as well as a particular moment of history, derive only from its place within the process of history (as culmination, not only of the human spheres of the world of ideas, but of the spheres of nature generally and of life in particular, as achieving their end purpose in the idea of the soul)? But would this not negate the status of all moments of the life of the ideal world as ends in themselves, their unique character, particularly with respect to the chronologically earlier ones, and thus all concreteness for the ideal world? These questions do not present themselves as strongly with respect to the earlier spheres of the world of ideas we have considered in Schelling's determination of the ideal world, and it is particularly the unclear relationship in this regard of morality to the state and history, including as it does the question of human *freedom* relative to divine (or ideally determined) divine *providence*, that makes for their urgency here.

An indication of the unique status of the anomalies pertaining to the ideas of morality, the state and history in German idealism generally, and Schelling's thought in particular, can furthermore be found in apparent inconsistencies in the *form* of Schelling's philosophizing when dealing with them, an implicit systematic confirmation, as it were, of the peculiar difficulty attaching to these spheres as content of the world of ideas. Elsewhere in dealing with the world of ideas, as we have to a large extent already seen, Schelling's thought evidences the following schema: in negative philosophy, he takes on the whole rational positions, while nevertheless holding also certain irrational views, positions critical of the former and representing a transition to positive philosophy. In positive philosophy, irrational positions prevail, but as nevertheless united (if only in assertory fashion) with the rational views of his negative philosophy. But in his working out of morality there is no irrational position in negative philosophy criticizing his rational determinations, and in positive philosophy there is ultimately little developed or even asserted connection between the irrational

positions advanced there and the earlier rational views. In his determination of the state in negative philosophy, rational positions are generally maintained and criticized from an irrational point of view, but there is no irrational notion of the state developed or asserted in positive philosophy, no indication of the conceptual point of view in terms of which that earlier criticism transpired. In Schelling's working out of the sphere of history, finally, there are both rational and irrational positions in negative philosophy, the latter does criticize the former, but here these two have a systematically equivalent justification and importance (along with art, as we shall see, the only cases in Schelling's determination of the world of ideas in negative philosophy where irrational positions are maintained with the same, or even greater, significance than rational ones), and only with respect to *world history* (histories of morality, the state, art, religion and philosophy being expressly excluded from the idea of history as developed in negative philosophy). In positive philosophy, conversely, rational and irrational positions are again balanced in Schelling's view of history, but now in terms only of the histories of those other spheres of the world of ideas — world history being now denigrated to the status of their real or empirical appearance (*Widerschein*).¹³²

Thus looking now at Schelling's rational determination of morality (I: 35, pp. 731-732), as developed primarily in the system of 1800's practical section, we find that negative philosophy treats the moral life in a wholly rational form, without any explicit criticism of this form from an irrational point of view, and positive philosophy for the most part develops it from an irrational point of view, without any explicitly asserted connection to the rational view — that earlier position consequently appearing wholly negated. Or, in other words, while Schelling's treatment of morality in negative philosophy quite closely parallels that of Fichte, and even Kant, his thinking in its totality maintains both sides wholly unmediated with the other, and thereby the anomalies and contradictions in the rational conception of the ideal world, as well as those mentioned in the preceding outline of the difficulties faced

¹³² As the following pages will show, this apparently unsystematic treatment of these three spheres derives in part from their status according to Kant's idea as representing the world of ideas most concretely, in part, from the particular form or appearance of each of these three worlds in the era of German idealism — and in such a way that Schelling's treatment of them preserves, or at least implies, their particular nature as belonging to, and yet not reducible to, the ideal world generally.

with regard to the spheres of morality, the state and history. For, according to Schelling's idea of the moral life in its rational form, and paralleling the views of his contemporaries generally, realization of the unconditioned moral idea posited by practical reason presupposes the rational totality of the soul, man's higher and lower nature, but only in the sense that it represents the realized end purpose of that totality, as dialectically developed. That is to say, man's lower nature, though presumed in every moral action, is nevertheless irrelevant to the nature of the moral act as such, is only negated in the moral act, the individual's freedom consists only in that negation, or only in so far as his will is pure (*rein*). All moral actions are explicitly held to be essentially identical with each other, simply as deriving from the moral idea, both as performed by this particular limited or conditioned empirical individual, and as individual action with particular limited or conditioned relations (*Bezüge, Verhältnisse*) to the real or empirical world. Or the unconditioned, unlimited and necessary nature of the moral act is wholly inward and wholly identical with other moral actions, in abstraction both from their nature as inwardly and outwardly conditioned, limited, accidental. Moral actions constitute the moral "world," foster through the mediation of a given state the end of history, in the form of an ideal, absolute moral state, but only in terms of this identity. Individuality, the real or empirical nature of the moral individual, is thus absent from Schelling's rational notion of the moral world, the moral life severed from the real multiplicity of the soul, and there is no positive sense of freedom in the moral life, no determination of the development or education of the individual relative to the whole, no possible differentiation within it as to the worth or significance of particular moral actions according to the moral idea, the ideas of the state and of history. For while the moral world is asserted to entail the means of a differentiation between moral actions and individuals, and while it is posited as already existing in the form of an abstract identity of past and present actions, it does not yet exist in any case in its totality, i.e., with respect to future moral actions, and thus is not yet truly existent, or is itself conceivable, along with the place within it of its particular members and their actions, only by way of faith or conviction, as assertion of intellectual perception. It follows, consequently, that both Schelling's rational

idea of morality and of the moral world corresponding to it are wholly abstract, his determination being everywhere characterized by the category of identity. Or, in other words, the moral world is only conceivable, if at all, in terms of the spheres of the state and history — but then at the cost of its distinct character. On the other hand, this working out of the moral life does allow Schelling to conceive the systematic rational relation of the moral sphere to the remainder of the ideal world and the moral life as the end of the soul, and then to relate the rational sphere, such as it is, to the state and history — if at the cost of the unique character of the moral sphere, as well as the concreteness of the moral life, along with those other worlds in this respect.

Only implicitly can Schelling be found to criticize the rational view of morality in negative philosophy itself. For more generally, first of all, and relative to his treatment of the ideal world otherwise in negative philosophy and to the irrational notion of morality he does in fact develop in positive philosophy, the very rigidity of his rational development of the moral sphere, its complete abstraction, the lack of any anticipation of positive philosophy, coupled with the fact that he deals with rational morality to a far less extent than does either Kant or Fichte, can be taken as implicit criticism in negative philosophy of the rational conception of the moral life generally, and of human freedom, in particular.

More specifically, secondly, and in terms of the anomalies specifically pertaining to the worlds of morality, the state and history outlined earlier, Schelling can be held to criticize the rational conception of morality once again with the category of identity. For on the other hand, according to the moral idea one moral act cannot be “more moral” than another, that is to say, each has an inherent worth or significance. On the other hand, this conflicts with the postulated development of the moral world, that of the individual, possible differentiation of moral actions as to their worth or significance to the whole, and ultimately, with a rationally conceived relation of the moral sphere to the other spheres of the world of ideas. But now if an action is either moral or not, if the individual leads a moral life or not, if he or his action cannot become “more moral,” the category of identity at least implicitly indicates that each moral action and moral existence is an end in itself, has inherent worth, and thus further,

signifies as well that the moral sphere has a unique character partially opposed to, or as not following wholly from, the idea of the whole of the world of ideas, as well as the other subsidiary worlds — the category of identity implicitly criticizing any attempt to relate the moral life to those other spheres of the world of ideas. But Schelling nevertheless at the same time *also* seeks in negative philosophy to relate the moral world to the other worlds of the world of ideas, a systematic intention the category of identity *also* lends itself to — if only as mere abstract assertion, at the cost of all concreteness for the moral sphere, thereby as undermining any possible concreteness in this regard for the state and history in particular, but as nevertheless relatively immune in its abstraction from the appearance of systematic contradiction with the notion that moral actions have an inherent worth or significance, are ends in themselves.¹³³

In positive philosophy, and as systematically justified or deduced from his notion of the nature of the universal principle, its freedom and individuality, the end purpose of the moral soul is realized in so far as practical reason, with respect to the *totality* of the soul, as real multiplicity — and this includes now the particular limited or conditioned nature of the individual, as well as his rational, unlimited and unconditioned nature, man's lower nature and his higher nature, or now his evil nature and his potential for goodness — *transforms* (*verwandelt*) them in the freely chosen moral act, an act which then entails the unity of the rational and irrational nature of the soul, the multiplicity of its inner life, as well as self-realization of the individual with self-realization and manifestation in the real world of the divine principle, or the identity of self-conscious spirit and absolute spirit. The series or totality of moral actions now explicitly comprises the substance of history. In the moral sphere the emphasis is on the immediate oneness of the individual in performing the moral act with

¹³³ Hegel attempts to resolve this anomaly by as it were conceiving morality (*Moralität*) under the notion of the state as ethics (*Sittlichkeit*). Goethe does so in the view that all true or perfect actions are moral, but only those reflecting prior assimilation of the world of culture belong to the life of the world as historical actions or works, religious ones, etc. That is to say, the moral world for Goethe is the world of culture prior to all differentiation into particular forms of activity and particular degrees of worth or significance, as its underlying, undifferentiated basis or foundation. For in terms of assimilation moral actions are differentiable for Goethe as to their worth or significance to the life of the world, despite their inherent worth or significance.

the divine principle, in such a way that the individual feels that it is the divine spirit that is performing his action.

The moral life in positive philosophy, the moral ideal and the world of morality, remain, however, wholly abstract, or merely assertorily concrete. That is to say, the true concreteness of the individual moral action and existence, of the moral world comprised by them, their life, the union of conditionality and unconditionality, limitation and unboundedness, real or empirical nature and their nature according to the idea, hence their life, their differentiation as to worth or significance within the whole generally and the sphere of history, in particular, are all immediate assertions of intellectual perception, neither deduced nor developed further — except in their postulated correspondence with the nature and development of the divine principle, which itself is a mere datum of intellectual perception, and as here abstracting from, or rather, negating, the concrete nature of the particular moral individual and moral act. For once again, Schelling is unable to comprehend a true multiplicity, now the totality of the real or empirical moral individual's inner life (and as related in the world of morality to a multiplicity of other real or empirical individuals) that is purportedly transformed in the moral action. That multiplicity, hence the nature of this transformation, hence the nature of the moral action itself, the moral world as true multiplicity of moral actions and existences, the relation between real and ideal worlds, are all uncomprehended and incomprehensible for Schelling, once again given his restriction of philosophic comprehension to the rational form. Thus, in particular, just as in negative philosophy the single moral action was considered comprehensible only in relation to the moral world, and thus, this world being unfinished, incomprehensible, so now the single moral action is deemed comprehensible only in relation to the finished historical world process, and thus again, incomprehensible. It follows that Schelling's notion of the freedom of the moral individual also remains abstract (just as this notion is when attributed to the divine principle), and that there is still no possibility of differentiating moral actions from each other, of moral education and development. Moreover, though the world process is originally conceived as the conquest by rationality over irrationality, the dark principle, the principle of evil —

in the individual and the universal principle itself, and, through history, for the whole of the human world, hence with an implicit union of the views of negative and positive philosophy, but with a reduction of the true multiplicity to mere identity and with implicit negation of the character of the moral life, as belonging to and yet differing from the world process, and the character of the concrete moral action or existence as end in itself — as Schelling further develops morality in positive philosophy the union or identity of man's rational and irrational nature, or of the divine spirit and that of the concrete, actually-existing individual, its freedom and the moral individual's freedom, the world process as entailing that union or identity becomes explicitly incommensurable, incomprehensible to rational philosophy, a given of intellectual perception, a matter of immediate certainty of faith, and thereby with an ultimate transcendence of the divine principle to the multiplicity of its own nature, its individual manifestations in the world, and the freedom of the moral individual in particular, and then to the totality of these manifestations in the process of history. But with that transcendence there arises paradoxically, the possibility at least of true concreteness for the moral sphere, its character within the whole, real freedom for the moral individual, and the stature of his actions as ends in themselves (if only as undeveloped by Schelling himself) — the contradictions and anomalies pertaining to the moral life in negative philosophy and visible in the strict separation of negative and positive philosophy being thus also evident in positive philosophy itself.¹³⁴

¹³⁴ The bearing of this discussion on the Christian tradition is evident. On the one hand, each individual is essentially loved by God, each has, in the face of the Divine being, an infinite worth or significance, each is, in the fullness of his soul, potentially one with God. When he acts in accord with the Spirit, when he does what is good, loves his fellow man, this essential potentiality is actualized, the fullness of God is with him, he is known by God and knows this: "There I am in the midst of you" (Mat 5:8; Mat 7:7; Mat 7:8; Mat 11:29-30; Mat 18:19-20; Mat 21:21-22; Mark 11:23-24; John 6:35; John 14:13-14; John 15:7; John 15:16; John 16:23-24; John 17:23). On the other hand, as we have seen, there is much in the Christian tradition that posits man as essentially evil, estranged from God, as possessing in the fullness of his inner life moments that must be sacrificed, cast off, overcome, for any good action, for any union with the Divine, to become possible. And even when thinking they are doing good, following the Spirit, men easily delude themselves, and only the fullness of time — only the salvation process of history — can disclose the true worth of human actions. Many who thought they were performing actions pleasing to God, in accord with or inspired by the Spirit, will be cast off, will hear the words, "I never knew you" (Mat 7:21; Mat 7:22; Mat 7:23; Mat 8:11-12; Mat 20:16; Mat 25:34-40; Mark 10:25; Luke 13:24-28; Luke 18:25; Rom 3:9-12; Rom 14:10-13; 1 Cor 4:5). There remains only the faith or hope that, through Christ, this anomaly can be resolved favorably for the moral individual in the present life and in the life to come (John 6:29; Rom 3:20-26; Eph 2:2-9; Eph 4:11-13; Eph 5:8-10; Phil 3:12; Col 1:21-22; Heb 10:9-17; Heb 10:38, 11:1; 1 John 3:9).

It is in particular with regard to Schelling's treatment of the state or nation (I: 36, pp. 733-735) that the anomalous nature and consequent equivocal determination *implicitly* obtaining in his development of the universal principle, nature and the sphere of life, the human soul and morality — along with the remaining worlds and ideas of the world of ideas, as we shall see — becomes, as was said, formally *explicit*, shows itself as an apparent methodological and thereby substantive inconsequence, a systematic deficiency or gap (Kluft) embracing both the form and content of his working out of the ideal world. For in this sphere, though Schelling can be thought to philosophize in terms of a vague, equivocal *conception* (Vorstellung) or anticipation (Ahnung) of the state, one side rational and the other irrational, or both together as expressing Kant's idea in this respect in both its critical and absolute forms, and as form and appearance of the ideal world as it actually existed for Schelling and his contemporaries, he does not do so in terms of an equivocal *notion* or *category* of the state, i.e., a conception of the state determined according to the idea. Rather, the "state" in his thinking is solely a rational category, and what for him pertains to the state in its irrational form, or as essence of the rational form of the state, is not developed or even asserted, but entails for the most part only the undefined perspective in terms of which the rational state is criticized. Or, in other words, whereas Schelling in negative philosophy once again maintains a rational notion and simultaneously criticizes it from a non-rational point of view, thus determining the state in contradictory or equivocal fashion, fails thereby to resolve these contradictions in a rationally absolute working out of the idea, and again ends up with a notion of a member of the ideal world as mere identity of parts or members on the one side, and a true multiplicity of members on the other side, or the state as actually existing and the state as only projected future ideal, fixed poles not unified according to one idea embracing

Related is the anomaly pertaining under the Christian idea between freedom of the moral individual, thereby the efficacy of his works in obtaining justification or salvation, and the individual's knowledge thereof (Mat 5:16; Mat 16:27; Rom 8:2; 1 Cor 6:12; 1 Cor 7:23; 1 Cor 8:4-9; 1 Cor 9:1-5; 1 Cor 9:11-19; 1 Cor 10:23; 1 Cor 10:29-31; 1 Cor 15:54-57; 2 Cor 3:17; Gal 4:31-5:1; 1 Tim 6:18-19; 2 Tim 3:17; Titus 2:7; Titus 2:14; Titus 3:8; Heb 10:24; James 2:14-26; James 3:13; 1 Pet 2:12) — versus the doctrines of predestination or election, with their apparent abrogation of the moral individual's freedom, as well as the principle of justification by faith alone and resulting incommensurability of the moral life (Mat 22:14; Rom 3:26-28; Rom 9:11, 14-24; Rom 11:6; 1 Cor 7:23; Gal 2:16; Eph 2:8-10; 2 Th 2:13; 2 Tim 1:9; 2 Tim 1:9-10; Titus 3:4-5; Heb 9:14; 1 Pet 1:2).

both sides — this criticism within negative philosophy of the rational idea of the state is not made explicit in positive philosophy in terms of a notion of the state as simultaneously irrational true multiplicity of parts or members, and the state for the most part disappears from his systematic working out of the ideal world.

Thus in negative philosophy, the state is *either* the multiplicity of conditioned, limited, real or empirical past, present and near future states, *or* an unconditioned, unlimited, wholly ideal future state, as realized end of history and all moral endeavor — but in complete abstraction from its eventual real or empirical nature, or from a history of several states showing how that ideal state is approached, a differentiation of actually existing states and of moral actions performed within such states as to the extent they approach or help to realize the absolute state, and thereby as to their worth or significance according to the idea. Indeed, Schelling holds that the approach to the absolute state is conceivable only as an unending approximation (*unendliche Annäherung*), and that no real or empirical instances of that approach can be identified — with the result that the entire matter remains an article of faith or the certainty of intellectual perception. Moreover, Schelling also explicitly maintains that the actually existing state, in and of itself, does not have life, is not intrinsically, or as end in itself, an organic whole, whereas the state in its function as guarantor of morality and purveyor of moral actions in the process of history, i.e., as related to the spheres of morality and history, is an “organism of freedom” (*Organismus der Freiheit*), but thereby as losing its quality as distinct member of the world of ideas possessing an inherent worth, and in any case not being made more concrete in this dependency, given the abstraction of those spheres. Further, whereas the individual is asserted to freely and consciously serve the actually existing state with his moral actions, and the state, in turn, is held to help foster morality by curbing the “lower nature” of its citizens, the individual is judged to only *unconsciously* work morally towards the future ideal state, as inspired or directed by the world spirit, and these doctrines, too, are also only immediately given assertions of intellectual perception, not systematically developed from the ideas of the state, morality and history. It follows that both the idea of the real or empirical state and of the ideal state remain abstract in his rational philosophy,

neither the one nor the other being even asserted to possess (rational) wholeness or life.

In positive philosophy Schelling abandons the connection of the state to the ideal development of the world of ideas founded upon the universal principle, holds that the process of unending approximation of empirical states to an absolute state in history is only an empirical reflection (*empirischer Widerschein*) of a movement underlying the process of world history, the development of art, philosophy and religion to their culmination in the life of the world, and as representation in the ideal world of the development of the universal principle itself. The history of art, philosophy and religion thereby constitutes then for Schelling the true sphere of the existence and exercise of human freedom, no longer the state and world history. In short, the state as such loses its ideal significance in positive philosophy, is conceived only as empty ideal (rational) form without an ideal (irrational) essence, becomes wholly empirical or real, and is no longer held as providing the empirical basis of morality, even as its merely negative guarantor. These doctrines, while representing a notable criticism of the rational idea of the state, particularly in the context the prevalent fervor of his contemporaries towards the creation of a national German state, and subsequent German history, are purely negative. What remains in positive philosophy in place of the state is the union of the spheres of morality, art, philosophy and religion as ideal realized in the process of history.

The source of the methodological and resulting apparent substantive inconsequence obtaining for Schelling's development of the state has already been touched on in discussing the particular nature of the spheres of morality, the state and history. That discussion can now be broadened, and in particular broadened as pertaining to the form in which the state at least theoretically actually existed in the views of Schelling's contemporaries. The state in the rational view common to Schelling's time is the purveyor of the particular moral actions of a particular people, along with their artistic, religious and philosophical works, to other peoples through the medium of history. And this is the preeminent means in terms of which concrete moments of the ideal world are differentiable as to their worth or significance. In that earlier discus-

sion it was also asserted that the linearity of history, or the resulting differentiation of concrete moments of the ideal world, tends to negate the inherent worth or significance of the earlier moments, and so in this way also results in abstraction for the ideal world. But the rational state in itself, as container of all the actions performed according to the idea by a given people in a given era, also tends to negate their inherent worth, thus their status as ends in themselves, both with respect to those individual works and the worlds of which they are members. And this moment of negation is not simply one pertaining to our understanding or comprehension of the ideal world, but tends to take place concretely in the life of states relative to those other spheres. Or the contradiction or anomaly between the notion of the state and that of the other human spheres of the world of ideas reveals itself to entail an existential conflict between them. This is a living conflict, or obtains for their life according to the idea. At times the ideal dispositions of both sides are balanced in harmony, and then suddenly they come into conflict — or entails a harmony that must forever be striven for and maintained. With the general tendency of his age unquestioningly presupposing the primacy of the national state, it was only natural that Schelling himself emphasized, as antithesis, the state as in potential conflict with, and potentially destroying, the character, the inherent worth or significance, of morality, religion and philosophy (along with the character or worth of concrete actions serving the state, as limited or conditioned actions performed by particular individuals) — and the absence of the state in positive philosophy represents in effect that criticism. Or while Schelling does not conceive the state in an ideal fashion in positive philosophy, he does conceive it concretely, and in necessary conflict with the ideal spheres of morality, art, religion and philosophy. On the other hand, lacking a notion of the wholeness of a true multiplicity of members, Schelling could neither conceive the state as *not* in perpetual rational (if not existential) disharmony with the other spheres, as Hegel does, nor adopt Goethe's notion of a world of culture in place of the state.¹³⁵

¹³⁵ Ultimately the anomaly attaching to the idealistic notion of the state can again be thought to have its source nature of the Christian tradition's view of the state. Does the state, or earthly authority generally, derive its purpose and legitimacy from God, is it an instrument of Divine ends and providence, belong itself to the salvation history of mankind, or at least require passive obedience of the Christian soul, in so far as he does not allow it to occasion sinful behavior during his journey

In facing this anomaly Schelling stands as it were midway between Hegel's absolute idealism and Goethe's philosophy of immanence. On the one hand, he continues on the whole to maintain, as does Hegel, the process of the world of ideas, its ontological development, as linear progression obtaining in history, and more particularly, as dialectical development of the human spheres of the world of ideas. But, on the other hand, he balances this, if only assertorily, with the anticipation of a non-rational, non-linear ontological progression for the world of ideas, one in which its true concreteness is envisioned, as true multiplicity of individual parts or members that are themselves true multiplicities, these being then ideally determined ends in themselves, and in terms of which their ideal relation and development, their ideal differentiation, is divined as only immanent in the process of history — and with respect to which the state, as for him solely rational, is no longer relevant. This intention, at least, of Schelling positions him near Goethe's thinking, and more particularly, to Goethe's notion of the life of the ideal world as life of the world of *culture*, as immanent in the process of history, and as immanent in the particular state as particular culture of that people, but only immanent in it, as transpiring in itself in non-linear, synchronistic or spiral fashion.

through this world to the next (Mat 17:27; John 19:11; Rom 13:1-7; Eph 6:5-6; Col 1:16; Col 3:22-24; 1 Tim 2:1-3; 1 Tim 6:1; Titus 2:9-10; Titus 3:1; 1 Pet 2:13-18; Rev 21:24)? Or is the Kingdom of God "not of this world," earthly government and authority irrelevant to the realization of Divine providence, the salvation of mankind, or even in conflict with it (Mat 6:20; Mat 6:24; Mat 10:18; Mat 22:21; Mat 23:8-10; Mark 12:17; Mark 13:9; Luke 16:13; Luke 20:25; Luke 21:12; John 12:31; John 18:36; Acts 4:26-27; 1 Cor 2:6-8; 1 Cor 7:23; 1 Cor 15:24-25; Eph 1:21; Col 2:20; Col 3:23)?

In this context it can be said, therefore — despite the views of the age of idealism generally — that of all the determinations of the world of ideas contained under Kant's idea the state is the one moment that may or may not in fact belong to the ideal world, that Kant's idea, however, implicitly allows or contains this ambivalence or is contradictory in this regard, the state as concept being perhaps only the rational form of an irrational essence or substance expressible only with another concept. For the unintentional significance of Fichte's thoroughgoing real or empirical determination of the state is as it were to suggest that this cannot be all that was meant by Kant with his idea of the state, to engender the need for a deeper understanding.

And this takes us directly to Goethe's philosophy. For in his thinking, the state as moment of the ideal world is replaced by the culture of a particular people or nation — and the actually existing state is merely an empirical reflection (*Widerschein*) of the former, that is to say, its real or empirical appearance, or the culture of a particular people or nation is only immanent in the state of that people or nation.

Thus Schelling's philosophy approaches Goethe's in this respect, too. And the lack of popularity of Schelling's philosophy and the lack of recognition that the totality of Goethe's thinking in fact constitutes one consistent whole or system of philosophy can to a large extent be explained by the reluctance of both philosophers to follow the sensibilities of their age and conceive the state in its rational form as member of the world of ideas.

Hence in negative philosophy the empirical state and empirical relation of states are wholly severed from the eventual absolute state, the ideal world in its relation to the former projected in the *future*, though a connection is nevertheless maintained in the form of faith or intellectual perception of that future. In positive philosophy, then, concomitant with the emphasis now on determining the ideal world concretely, as well as the inherent connections in the real existence of states relative to history, Schelling finds the state an insufficient category in terms of which *both* sides, dialectical moments and a true multiplicity of moments, the linear process of history and a non-linear, synchronistic progression of moments, differentiation as to worth and significance and the status of all members as ends in themselves, can be suggested. Rather, such union falls in his later thought to the spheres of art, philosophy and religion, as in their inherent nature either less historical (art) or less concrete (the development of philosophy and religion in their relation to concrete human existence).

Concerning now Schelling's working out of the sphere of history (I: 37, pp. 736-737), we find, as already indicated in part in the preceding pages, that in his negative philosophy, primarily in the system of 1800, and in general initial accord with Kant's idea and the thinking of his times generally, history emerges as world process governed by the divine universal idea, the world spirit, and proceeding in numerous phases or stages towards realization of its idea, a federation of states under one constitution. As realized end purpose of history, that federation of states represents the realized moral world, or the totality of freely performed moral actions, then actually existing as unconditioned or unlimited condition of perfect freedom, thereby the realized end purpose of all particular conditioned or limited empirical states. For all moral actions serve and have their life in the state, and the several states realize their end-purpose, have unending life, only in relation to the realized end of the whole of history. The federation of states is in then for Schelling in particular the absolute state, preserving and maintaining in its real existence the totality of moral actions and states that have led to its idea's realization. Moreover, since each moral action and therefore each state entails the negation of man's lower nature, and thus the sphere of nature as a whole, in accord with his higher, rational nature, the absolute state repre-

sents in Schelling's thinking the final attainment of that second, higher nature, the permanent triumph of the latter over the former. In addition, for Schelling the entire process of world history, the sequence of its phases and culmination in the absolute state, or this attainment of a second, higher nature, parallels and derives from the progressive self-realization of the divine spirit or principle underlying it, and is at the same time, proof of that principle's existence.

With a number of embellishments peculiar to Schelling, this is nevertheless the rational view of human history, an idea that is fully realized, as we shall see, in its absolute form by Hegel. Schelling in his negative philosophy, while maintaining these positions, also holds numerous critical ones, i.e., criticizes the rational idea, once again sets the rational doctrines along side of other, irrational ones. For, first of all, Schelling holds that the particular, limited or conditioned moral individual, or the individual serving the state and thereby the process of history, while acting consciously and freely, also acts, in so far as his action derives from or is in accord with the world spirit or providence, out of necessity and unconsciously (*unbewusst*), i.e., irrationally, and his action is in this respect unlimited or unconditioned.¹³⁶ This state of affairs is not systematically explained or developed in Schelling as deriving from the idea, is simply let stood as apparent contradiction or anomaly, but is nevertheless positively embraced as "union" of freedom and necessity, rationality and irrationality, or, in other words, of real and ideal, conditioned and unconditioned nature — as, however, merely abstract, rational form of unity or concreteness.¹³⁷

¹³⁶ Despite the parallel in this respect to Goethe's philosophy, it is important to keep in mind that this unconscious activity in relation to the universal principle in Schelling entails neither a concrete inner multiplicity nor a concrete outer multiplicity organized in the action into wholeness, but in both respects abstracts from the particular individuality and existence of the performing individual, as well as the particular nature of all other actions performed according to the idea of history. The action that is performed freely, and yet unconsciously, belongs to the historical process simply by way of identity, or as mere assurance, and the performing individual, as well as the individual philosophizing over his action, have no subsequent pure consciousness serving as basis for subsequent knowledge (albeit as limited or conditioned knowledge) of the world process, as is the case in Goethe's philosophy.

As such, consequently, Schelling's position here can be thought to entail merely an anticipation of Goethe's thinking.

¹³⁷ Here too there is a superficial resemblance to Goethe's thinking. But the necessity bearing on the individual's act in relation to the world process is wholly external, i.e., in relation to the divine principle, not as the inward necessity of a true (inner and outer) multiplicity organized into wholeness. Or, in other words, the union Schelling attains is only in and for the thought of an onlooking individual, his concreteness therefore only abstract.

Quite consequently, however, Schelling explicitly maintains that this union, or this only assertory concreteness of the world process, is a matter of faith or conviction, intellectual perception, not of knowledge. Indeed, since the end of history is unrealized, the proof of divine existence unfinished, he expressly asserts that no particular phase or moment of the world process according to the idea can be developed systematically, and moreover bans the histories or morality, art, religion and philosophy from the content of world history. Rather, the particular moment or phase of history, as intuited by faith or intuited by intellectual perception, only belongs to the whole by virtue of its immediate ideality with the totality of the process, despite, or in negation of, its real or empirical nature (just as the acting individual participates despite his freedom or his conscious resolutions and goals), and the several moments or phases of history are explicitly not held to be relatable to each other in their real or empirical nature as belonging to, or constituting, the whole. It follows then that the question of freedom in relation to the idea of history, in particular, in its uncertain relation to fate or divine providence, remains undeveloped and undevelopable.

This lack of rational concreteness, in turn, is associated further with the fact that in negative philosophy the temporal element in fact obtains for Schelling's notion of history in name only, only abstractly, or only as assertion. This applies as well to the purported unending life of the ideal world with respect to history, or conversely, to the doctrine that the particular moment or phase of history is preserved (*aufgehoben*) in history despite its real or empirical demise or death. For, as is the case with Kant and the idealists generally, the notion of a federation of states or members in one absolute, perfect state, while representing the wholeness of a true multiplicity of members, is in fact in itself a non-temporal, unhistorical, *static* notion, disregards the matter of the extinction of previous epochs of history, as well as the death of moral individuals prior to any given moment in time.¹³⁸ This, of course, is at variance with Hegel's absolute rational development of the idea of history, where, as we shall see, on

¹³⁸ This is not visible in the earlier systems, however, precisely because of the partial concreteness Schelling nevertheless attains in his development of the ideal world. In Kant and Fichte, both the temporal process of history and the multiplicity of its members are decidedly more abstract, "only" ideas, hypotheses, exclusively matters of belief, or else wholly real or empirical.

the one hand, successive phases or moments in the progression of world history are systematically delineated, and, on the other, where that development culminates in the existence of one particular actually existing state (i.e., the German nation) — and is consequent in itself. For if the end of the process of history is not concretely knowable (and since the process of history is not finished for Schelling, it will be unknowable), so must be the stages or moments intuited as leading to that end.

But conversely, Schelling's notion of history, as article of faith, allows him to maintain the essential rational notions following from Kant's idea of history, while at the same time implicitly preserving the concrete nature of particular moral individuals and actions, particular states or nations. For, again, in terms of the anomalies outlined earlier, and as in fact is Schelling's position and criticism of Hegel in positive philosophy, if the process is rationally determined as necessary sequence of particular moments or phases, if it culminates in one particular, actually existing end phase, then the concrete nature, the inherent worth or significance of particular moments, the character of the worlds of morality and of particular states, will be abrogated in that comprehension, the sphere of history — and thus the world of ideas generally — will cease to have life, and the consciousness of freedom will show itself as mere appearance (*Schein*) relative to the whole. Furthermore, Schelling's ambivalent determination of history in negative philosophy is consistent, as we shall see, with his notion there of art, its relatively greater concreteness and inherent opposition to the rational idea of history (pp. 1014-1015).

In positive philosophy, and commencing with the philosophy of freedom, Schelling continues to find a rational structure to the world process, a structure deriving from and paralleling the process of the universal principle itself in its development and coming to self-knowledge. But this structure, in its derivation from the divine principle, becomes progressively irrational as Schelling develops his thinking, parallels the ultimate irrationality of the divine principle in terms of its purported freedom, and is now expressly consigned to the worlds of art, religion and philosophy — the sphere of world history itself becoming now a mere empirical appearance (*empirischer Wider-schein*) of the true history according to the idea obtaining for those other spheres.

The histories of art, religion and philosophy will be considered in dealing with these spheres in the following. Here it is only necessary to consider the systematic significance of this change in Schelling's thinking with respect to the sphere of history generally. First of all, this alteration of the status of history generally follows directly from the changed status of the state in Schelling's late thinking. For if the state or nation is the major component of world history, then with the disappearance of the state from the world of ideas, world history will similarly cease to be a bearer of ideal significance. But more particularly, Schelling's altered conception of world history, as parallel to his criticism of the rationally conceived state, reflects on the one hand criticism of rationally conceived history, and thus of Hegel's philosophy in particular, as negating the sphere of morality, its particular character within the whole, as well as the abstraction following rational comprehension of concrete, particular moral actions, particular actions serving a state, particular states, as well as particular actions performed with respect to their historical worth or significance (for instance, as performed within the spheres of art, religion and philosophy). On the other hand, Schelling's late thinking reflects a separation now of temporal, historical progression, differentiation of worth or significance, from ontological progression according to the idea, with its differentiation of worth or significance, or the laying of groundwork for a possible idea of history in the latter sense, a sphere, moreover, in which human freedom can then have a concrete significance.¹³⁹ In both respects, Schelling expresses with the views of positive philosophy on history criticism of the rational notion as not finding true concreteness, a true union of real and ideal, in its notion of temporal development according to the idea, as well as the necessity of turning to the more concrete spheres of art, religion and philosophy as a means of finding and maintaining that concreteness, in terms of their concrete phenomena or facts (*Tatsachen*), and

¹³⁹ Schelling is once again approaching here Goethe's philosophy. For in Goethe's thought the life of the world of ideas, as a whole, as multiplicity of distinct worlds or wholes, and as containing the particular actions of those spheres, with their inherent worth or significance, is *immanent* in the sphere of history, as related to and yet different from it — in such a way that each moment of the world of culture is synchronistically or non-temporally related to the whole of past, present and future actions, and yet undergoing in its real or empirical nature a temporal development, or as temporally conditioned or limited, the result being for Goethe what he occasionally terms a "spiral movement" in human affairs (HG HV 2, 1964; quoted on p. 303). As to the linearity at least of Western history as deriving from the Christian idea, see the following note.

in such a way that their inherent worth or significance (along with that of the sphere of morality) is maintained. That striving for concreteness, moreover, is not towards the concreteness of rational systematic comprehension that we shall find, and that Schelling defines his later philosophy in opposition to, in Hegel, where the prior moments are comprehended in relation to the temporally developing whole despite their real or empirical nature, the comprehension in terms of that process and then by the system being the sole source of their preservation (*Aufgehoben sein*), their unending life despite their real or empirical nature, but rather towards existential concreteness, where real or empirical multiplicities are conceived as organized into wholeness and related to each other temporally according to the universal idea, in true preservation of their real or empirical nature, and as enjoying life in this sense, all moments being simultaneously or synchronistically related, and as immanent in the process of empirical history, and thus with an ideal life bearing on this notion or in such a way that the unending life of the whole is concrete.

Conversely, however, Schelling himself does not himself develop or even express a notion of the wholeness of a true multiplicity of particulars that is synchronistically related and thereby preserved within the whole, and that is only immanent in the empirical, temporal process of history. But the notion of the immediate identity of the particular moment or phase of history with the *totality* of the process vaguely approaches that of this synchronistic totality — or, we might say, as was observed earlier (p. 1007), is the latter notion expressed in an abstract, rational form. For in Schelling what is envisioned and comprehended is one moment in relation to the totality of history, not the totality of such moments as comprising history, and as furthermore concretely related with each other, thus as constituting a true, but temporally unfolding multiplicity organized into wholeness. Moreover, as we shall see, in developing the more concrete worlds of art, religion and philosophy, Schelling retains the rational form as sole form of philosophical comprehension, attempts to comprehend their concrete nature with the dialectical form, just as he does with respect to the universal principle's nature and development. And hereby though his thinking is vastly more concrete in these spheres than earlier philosophers of idealism, the con-

crete matter he deals with does not emerge in systematic development of the idea, is ultimately detached from the rational structure and development he superimposes on top of it. The greater concreteness of the spheres of art, religion and philosophy at the expense of world history remains a systematic presentiment (*Ansatz*) only, in anticipation of Goethe.¹⁴⁰

In Schelling's determination of the world of art (I: 38, p. 739), his system as a whole reaches its most concrete determination of the ideal world — without, however, attaining an absolute position with respect to the table of differentiation, whether in the sense of Hegel's absolute rational concreteness, or in the sense of Goethe's absolute irrational concreteness. That Schelling most approaches concreteness in developing the sphere of art can be thought to be due in the first instance to the inherent nature of art itself. For of all the moments of the world of ideas, art, or more

¹⁴⁰ As indicated in footnote 111, p. 945, salvation history according to the Christian idea is not held to consist of a series of determinate phases or moments towards realization of the Kingdom of God and eternal life on earth. Rather, it is determined simply in terms of the preaching and spread of the Gospel throughout the world. When the world is in this way encompassed, the end of history will be reached (Mat 24:14; Mat 28:18-20; Mark 13:10; Mark 16:15; Luke 24:47; John 10:16; John 16:33; Rom 11:25; Eph 1:9-10;).

Despite this, the source of the anomalies attaching to the idealistic notion of history can here too be found in the Christian tradition's notion of salvation history. Is the Kingdom of God, is eternal life, *present*, does each individual performing an action belonging to the Kingdom of God, enjoying that life, as well as the resulting action itself, possess an infinite, ineradicable inherent worth, and are they immediately knowable, as possessing that worth and as members of the Kingdom of God, participating in its life? Or, in other words, does salvation history and the works and individuals constituting it encompass through time the entire real world, but thereby represent, not so much a transformation of the outer world, but a transformation of the inner life of all of mankind, thus outwardly only a quantitative real or empirical expansion of the presently existing Kingdom of God and eternal life, with judgement occurring *during* that process as each individual receives and lives according to the Gospel, or does not (Mat 12:28; Mark 1:15; Luke 4:21; Luke 10:8-9; Luke 11:20; Luke 17:21; Luke 19:9; John 1:4-5; John 3:15; John 3:18; John 3:36; John 4:14; John 5:24-27; John 6:35; John 6:47-51; John 6:54; John 8:12; John 10:28; John 14:17-18; John 17:3; Acts 17:27-31; Rom 8:1-3; Rom 14:17; Eph 2:5-7; 2 Tim 1:9-10; 1 John 1:1-3; 1 John 5:11-12; 1 John 5:20)? Or is the Kingdom of God, is eternal life only truly present, the worth of individuals and their actions and works establishable only relative to, and in both cases only knowable in terms of, the end of the age, the end of time, the culmination of salvation history, and thus in terms of both the inward transformation of the whole of mankind as well as an outward transformation of the real world in the form of an actually existing Kingdom of God, heaven on earth, with judgement occurring only then as to the good and evil of individuals and their works — with all knowledge of salvation history in the present, of individuals participating in it and of the worth of their works, taking the form only of faith or belief (Mat 6:10; Mat 16:27; Mat 19:29; Mat 24:43-44; Mat 25:1-46; Mark 10:30; Mark 13:32-35; Luke 11:2; Luke 12:39-40; Luke 18:29-30; John 12:25; Acts 1:8; 1 Cor 4:5; 1 Cor 13:9-12; 1 Cor 15:21-23; Gal 2:19-20; Gal 6:8; 1 Th 4:13-17; 2 Th 1:7-9; 2 Th 2:3-12; Heb 2:6-9; 1 Pet 1:7-8; 1 John 3:2)? Or is the Kingdom of God, is eternal life, as partially present but as fully achieved only in the future, more radically transcendent and unknowable, still less fathomable, even to faith or belief, “not of this world,” unrelated and unrelatable in the present to the actually existing real world, and does possible future realization of the Kingdom of God and eternal life on earth, as judgement of the real world, essentially represent, not so much its transformation, as its destruction and annihilation, and replacement with a wholly new creation (Mat 24:5-14; Mark 13:6-10; Luke 21:10-12, 16-19; John 16:33; Rom 8:18-23; Rom 9:20-24; Rom 11:30-33; 1 Cor 3:11-15; 1 Cor 15:51-57; Eph 1:9-10; 1 Pet 1:4-5; 2 Pet 3:7-10; 1 John 2:15-16; 1 John 4:4-5; 1 John 5:4-5; 1 John 5:19)?

specifically, the particular work of art, is the most concrete. The particular art work is, relatively speaking, unique, self-contained, centered in itself with respect to other moments of the world of ideas, its idea seemingly wholly embodied in and expressed in its real or empirical nature, thereby fully existent in the present — and is for the most part created or performed by only one individual.¹⁴¹ Thus it is not surprising that Schelling realizes his most concrete working out of the ideal world in this sphere (and indeed, that Kant and to a certain extent even Fichte can be held to at least implicitly approach concreteness here).

Another factor to be considered in explaining the greater concreteness attaching to Schelling's notion of art is the evolving understanding and valuation of art, its self-conception and the conception of it formed in the other human spheres of the world of ideas, as idealism developed — a change, moreover, that Kant's philosophy, in particular, the *Kritik der Urteilskraft*, reflected and helped to foster further, as Goethe himself admitted in statements of indebtedness to Kant (pp. 264-268, 283-284): the increasing emphasis on individual or subject, his feelings and the multiplicity of the inner life, his individual particularity as such, his freedom, the cult of the genius, the art work as thereby true multiplicity organized into a whole by the creative individual, end in itself (p. 284), unity of real and ideal worlds, and created and perceived by the onlooker, in participation (*Teilnahme*), if not identity, with the universal principle (p. 266), and as nevertheless analogous (as manifestation of the universal principle) to other spheres of the world of ideas, particularly the sphere of nature generally and living things (pp. 266-267, 284). Thus it would seem possible that the particular concreteness of the sphere of art, as exemplified in Schelling's thought, is in fact implicit in Kant's idea, and that that the course of the development of that idea necessarily made this implicit possibility explicit.¹⁴²

¹⁴¹ It is true that, according to Goethe's philosophy, the art work has particular relations to other art works and other moments outside the sphere of art in the world of culture, these being creatively recreated by the performing individual and manifested in his work. But the art work expressing this assimilation remains, as a whole, nevertheless relatively more centered in itself, self-subsistent, present in its ideal significance, than other moments of the world of culture.

¹⁴² Of all the ideas of the philosophical world of ideas, art is the least germane to the Christian tradition, hence, it might be said, the least affected by the anomalous nature of that tradition, particularly as entailing on the one side both a rational confidence in the knowability of divine manifestations in the world, especially with regard to human nature and experience, along with its sense of the sinful-

But now whether the greater concreteness of the sphere of art is in fact implicitly contained under Kant's idea, as opposed to simply allowed for, i.e., whether the movement towards absolute idealism necessarily first touched on art as concrete according to that idea, is not for us of importance (Kant having been influenced perhaps by an already high estimation of the ideal concreteness of art as he formulated his system). Suffice it though to say that Schelling's thought is most concrete with respect to this sphere, and further that this is compatible, on the one hand, with the implicit requirement of Kant's idea, as was argued, that all the spheres of the world of ideas must be concrete, thereby possessing a distinct character relative to the whole, for the whole of these worlds to be concrete (pp. 949-950), and on the other, with both the evolving overall cultural significance of art in this sense during the period of idealism, and the progression of idealistic philosophy towards an absolute working out of Kant's idea. Of greater importance is rather the establishment of the fact, regardless how Schelling came to the greater concreteness he envisions for the sphere of art, whether as following implicitly under Kant's idea, whether as influenced by the cultural situation of his times or simply his personal talents and experience, that that concreteness according to Kant's idea is incompatible or contradictory, as Goethe also observed (pp. 266-268), with other determinations of the idea (as is everywhere concreteness in the development of the world of ideas): rational determination or differentiation of the world of ideas generally and the world of art in particular; rational ontological progression of the world of ideas in the form of human history generally, and the history of art in particular; rational determination and differentiation of human nature and the inner life, with its hierarchy of mental states and faculties culminating in reason (as exclusively rational faculty) as the highest or governing mental faculty (and at the

ness of human nature and existence, and as furthermore entailing, as we shall see, the notion of the sole efficacy of Christian salvation history in obtaining that redemption. Indeed, it could be argued, at various moments in the history of Christianity art has been suppressed for precisely this reason. The overall tenor of New Testament writings concerning art is that art works represent the vain worship of false gods or idols, "puff up" the soul with respect to its existence and knowledge, distract from awareness of its true nature and of salvation history, as the soul means of truth and salvation (Acts 7:47-51; Acts 17:23-25; Rom 1:20-25; 1 Cor 12:2; 2 Cor 6:16-17; 2 Cor 10:5; Gal 4:8-9; 1 Th 1:9; Heb 9:11; Heb 12:27-28; 1 John 5:21; Rev 9:20; Rev 14:9-11; Rev 20:4). Consequently, it is not surprising from this point of view that Schelling and the period of German idealism generally approached attaining true concreteness in their determination of the ideal world with respect to this sphere first.

expense thereby of the concrete, true multiplicity of the inner life, particular human individuality, and so forth). The dilemma, then, or the anomaly, confronting Schelling, as all the idealists determining the sphere of art in terms of Kant's idea, is how to reconcile or resolve these contradictions, or, if necessary, which side to embrace at the cost of the other. That, conversely, the incongruities attaching to Kant's idea are particularly evident in Schelling's thought follows precisely because of the greater concreteness he attains in developing his notion of art, whatever its cause.

In any case, it is clear that Goethe — but to a large extent, also Schelling — conceives art as truly concrete, unlimited and unconditioned manifestation of the idea in the particular, limited and conditioned real or empirical case, and as created or performed by a concrete, real or empirical individual, and that this understanding can be held as at least the personal starting point of their philosophizing. For, in the case of Schelling, it is precisely this that is entailed by his naming art to be the “organon” of philosophy, his holding that it is only in terms of the artistic experience, in its union of real and ideal as actually existing, that the philosopher can comprehend the ideal world, i.e., experience and comprehend the concreteness of the ideal world in his understanding of its other spheres. But whereas both thinkers in this way can be thought to have commenced their philosophical investigations from the perspective of art, comprehending the art work as concrete manifestation of the idea, applying that understanding to the other worlds and ideas of the world of ideas, only Schelling made art exclusive “organon” of philosophy.

Despite being himself artist and personally commencing his philosophizing in terms of his experience and understanding of art, Goethe does not lend art this status amongst the other ideas of the world of ideas. For him, the same experience found in the art work, observation of the true multiplicity of particulars organized into wholeness according to the idea, can be found in the work of every form of activity — though with a difference, to be sure, with respect to its real or empirical material, the particular nature of the world it belongs to, its particular relations with this world and with the world of culture generally. With this latter reservation, though, it can be said that it is just as possible for Goethe to conceive philosophy from the perspective of the

artistic experience, as it is to conceive art from the perspective of the philosophical experience. Or the unity of real and ideal that Schelling finds in art is present for him in every form of activity, including philosophy.

But in making the experience of art exclusive “organon” of philosophy Schelling separates the experience of art — and hence, in Goethe’s view — the true experience of the philosophical work, as true multiplicity organized into a whole, from the form or method of philosophy. For Schelling does not allow his comprehension of the art work to call into question his exclusively rational conception, following Kant, of philosophical comprehension. The result is, firstly, that while Schelling’s notion of art *approaches* Goethe’s, it remains as it were Goethe’s notion reduced to its most rational form, the *form* of Goethe’s idea without its *content*, as philosophically developed unity of real and ideal, limitation and unboundedness, conditionality and unconditionality (wholeness, synchronicity, the positive particularity of the world of culture and its subsidiary worlds, etc.). Thus secondly, Schelling, despite the relative concreteness of his rational determination of this sphere, cannot resolve the anomalous nature of Kant’s idea with respect to art, the clash between the status of the art work as concrete manifestation of the idea, end in itself, and ontological progression and resulting differentiation as to worth or significance in history generally, and the history of art, in particular. For again, were he to have comprehended philosophy from the point of view of the artistic experience, in Goethe’s sense, he would have arrived at the notion of a true multiplicity synchronistically related according to the universal idea, as immanent in the process of history, and that finds its differentiation as to worth or significance in terms of positivity, i.e., the degree of real or empirical relations between moments of the ideal world manifested (having been creatively recreated) in a given artistic or philosophical work, and at the same time, have found the method or form for his philosophy to express such wholeness.

Thus in negative philosophy, primarily in the System of 1800, the artistic experience is more narrowly conceived as dialectically developed highest stage of self-consciousness, thereby unification of theoretical and practical reason, knowledge and will, ideal and real worlds, unconditionality and conditionality, unboundedness and

limitation, etc., and as entailing that sole moment in human experience where, through the works of the artist as genius (*Genie*), intellectual perception is experienced concretely, i.e., where the idea is creatively manifested and known in the concrete case, as living whole of a true multiplicity of moments, and furthermore, as simultaneously experienced, created and known as moment in the self-development of the universal principle. Additionally, the art work entails the unity of finitude (*Endlichkeit*) and infinitude (*Unendlichkeit*), as well as freedom (*Freiheit*) and necessity (*Notwendigkeit*) in the concrete case. For the art work is finite for Schelling with respect to its real or empirical nature, in particular, as entailing the artist's conscious creative foregoing, the plans or intentions, the meaning (*Sinn*, *Bedeutung*) he invests into the work, and infinite with respect to its ideal nature, as created unconsciously (*unbewusst*), inspired by the universal principle, and as entailing accordingly infinite meanings in the life of the world the artist is not aware of, since invested into his work by the universal principle. In so far as the artist acts consciously, he is free, but in so far as he is inspired by the universal principle, acts unconsciously, in so far as his work has those multiple meanings within the ideal world, he is bound by necessity.

Negative philosophy does not proceed further in developing the notion of art with respect to its real or empirical nature. This is left rather to positive philosophy, in particular, the *Philosophie der Kunst*. What negative philosophy does is rather to establish the place of the sphere of art relative to the other spheres of the world of ideas, and thereby the unique provenance of art as sphere in which the ideal world becomes most concrete. But in fact, whereas positive philosophy does deal with a prodigious mass of real or empirical material in attempting to further expand on the notion of negative philosophy, it never succeeds in systematically developing that notion in terms of one idea embracing that material, or the latter remains perpetually divorced from the former, systematically arbitrary, accidental.

The seeds of this failure can already be found in negative philosophy. For Schelling in fact sets forth there a very narrow conception of artistic experience, the form or method, as it were, of artistic creation: despite having rationally delineated the outlines of a notion of art as truly concrete manifestation of the idea in the real or

empirical world, he simply projects his rational conception of the form or method of *philosophy*, its form of rational comprehension, onto the sphere of art. This conception of artistic creativity, however, though systematically associated with the rational place Schelling assigns to art generally in the whole of the world of ideas, cannot be understood as capable of producing works that are truly concrete in the manner he has outlined — a contradiction that prevents his further development of that notion of art. For the infinite nature of the artistic work derives directly from its relation to the universal principle that has inspired that work, and only derivatively, only in terms the artist or genius being a passive instrument in this regard, to a multiplicity of relations with other moments in the world process. But thereby that multiplicity has not essentially passed through the artist in his creative act, has not been part of his prior experience and — with Goethe — assimilation, creative recreation, of the ideal world, and is not therefore manifested, recreated, in the work. Hence not only is the unconscious activity of the artist not conceived actively, as it is in Goethe (i.e., as acting as a whole and producing a whole), but the intellectual perception of the artist (and of an onlooker, including a philosopher) with respect to the work consists only of the certainty of mere membership of the work in the world process, not of the concrete real or empirical multiplicity of the work as itself entailing a relationship to the universal principle; and of the abstract unity of the creating individual in producing his work with the universal principle, not of his unity, as concrete, real or empirical conditioned individual with that principle, despite his limitation — and thus only in terms of negative philosophy's rational, only abstract formulations of art generally (as union of real and ideal, finite and infinite, consciousness and unconsciousness, etc.). Finally, the freedom of the artist pertains only to the real or empirical aspect of his act of creation, his conscious plans and intentions, his subjectivity, not, as it does in Goethe, to the ideal nature of this process as organization of a true, inner (or subjective) and outer (or objective) multiplicity into wholeness according to the idea.

Despite these objections, however, negative philosophy's determination of art remains a significant moment in the course of German idealism towards true concreteness in comprehending the ideal world. The conceptual framework Schelling

finds for art, intellectual perception as entailing the unity of real and ideal, freedom and necessity, conditionality and unconditionality, in the concrete case, *could* apply to any of the spheres of the world of ideas — and does so, in fact, in Goethe's philosophy. As such, moreover, this general determination of the sphere of art remains a major obstacle in Schelling's thinking in its entirety against realization of the idea of rational concreteness, rationally linear structure and development elsewhere obtaining in his thought. Or both together represent in striking fashion the anomalous nature of Kant's idea — despite Schelling's failed efforts to apply the notion of negative philosophy to the real or empirical nature of art, on the one hand, and his efforts to achieve a rational structure and development for the sphere of art, on the other.

Consequently, whereas positive philosophy does attempt further systematic determination of the sphere of art, the subjective process of creation, as well as art's forms, its materials, the basic stages of a history of art according to the idea, the mass of detail he deals with appears systematically arbitrary, accidental, merely empirically taken up by the system, arising neither as dialectical development of the idea of art, as it does in Hegel, nor as emerging from, or even pertaining to, the nature of concrete, particular artistic experience and works, as it does in Goethe. For, on the one side, to achieve such a rational comprehension of art, Schelling has not sufficiently rationally developed the other ideas of the world of ideas, as pertaining to art (the human soul and history, in particular) and lacks an overall logic or metaphysics that can hold all his ruminations together (or which these can be convincingly demonstrated as deriving from), and on the other, he has excluded the irrational nature of art, its concreteness as true multiplicity, as deriving from and obtaining for the universal principle and not the creative artist, from any possible further systematic development. Furthermore, Schelling never develops the personal, limited or conditioned subjective side of the act of creation, never consequently arrives at a conception of artistic development, and lacks any means for a differentiation as to the worth or significance of art works, or even between purported art works and true art works. The subjective side of artistic creation, as well as the resulting art work as particular, limited or conditioned, is simply held as necessary in a general way to the nature of any art work,

but irrelevant, as such, to the particular art work's manifestation of the idea, and except for the rudimentary history he sets forth (as itself mere assertion, presuming the empirical history of art), all of the qualities he determines for the *single* art work apply to *any* art work. Or, in other words, despite the efforts of positive philosophy, when Schelling asserts that intellectual perception is experienced concretely in the sphere of art, all that is known (by him or by us) with respect to a particular art work is that general conceptual framework of negative philosophy, not that framework as bearing on the concrete, real or empirical nature of this particular art work.

Only with the doctrines that art must look to religion for its content and then that art shares its place as “organon” on philosophy with religion does Schelling effectively develop his notion of art further in positive philosophy — as if in recognition that he has not, and indeed, cannot, determine the concrete nature of art, and as it were with the hope that the concreteness of religion will redeem the only assertory and abstract concreteness of his notion of art. But to this extent he has undermined the particular nature or character of the sphere of art, or rather, conceded that he has not adequately grasped it in the first place. Conversely, however, and looking at his thought as a whole (and when considering what we shall find to be the abstractness of his development of the sphere of religion), it must be said that the failure of Schelling's attempt to resolve the contradictory determinations of the world of art as truly concrete, and at the same time, rationally structured and developed according to the idea, or of his endeavor to make the only abstract concreteness of his negative philosophy truly concrete in positive philosophy, has the paradoxical effect, once again, of preserving that concreteness, and even that distinct character of the sphere of art, if only as undeveloped assertions, particularly when considered in light of Hegel's contemporaneous philosophy of art.

If Schelling's philosophy of art focuses on the concrete, particular work obtaining within this sphere, without ever really comprehending that concreteness, his working out of the sphere of religion (I: 39, pp. 741-743) emphasizes the process or development of religion according to its idea, without ever making that ideal process concrete. It is as if, after positing art as the most concrete member of the world of ideas

and having failed to establish that sphere as concrete, in terms of the single art work, and recognizing that a history of art according to the idea cannot therefore be constructed on the basis of those only purportedly concrete, particular moments, Schelling's only recourse now, in attempting to establish concreteness for the ideal world generally, is to find it directly in the process or history of one of its other member worlds, and more particularly, in the sphere of religion — whose inherent nature appears itself to accentuate that process, at the expense of concrete, particular moments within its sphere, i.e., religious “actions” or works. For in religion, generally speaking, unlike both art and philosophy, the emphasis is not on the creating individual, but on collective beliefs, dogmas and doctrines, a body of ideology in which the activity of individuals is secondary, essentially only one of interpretation. For even when those beliefs, dogmas and doctrines are conceived as produced by individuals or councils of individuals, the emphasis — at least according to the idea of religion, or religion as belonging to the world of ideas — is not on the particularity of those individuals as such, along with the era or times in which they lived, the particular influences upon them, the particular tradition within the sphere of which they are members, as is the case with art and philosophy, but on their receptivity to divine inspiration, the Holy Spirit, and so forth. That is to say, their religious “works,” whether we conceive them as inspired or not, remain generally anonymous, and are in any case submerged in a myriad of other such actions, ultimately impenetrable to analysis in terms of personality — and only together help constitute this or that particular religion. To be sure, there are particular leaders and writers of religion, theologians, mystics, reformers, etc., and a history of religion can be constructed with a focus on their interpretations of its dogmas and beliefs, as is the approach of Hegel to a large extent. But Schelling contends that such empirically historical interpretations of the doctrines of religion are of secondary importance, eschews almost completely the biographical and empirically historical aspect of religion, and focuses on those doctrines alone, attempting thereby to comprehend the essential beliefs of particular religions, and these in their evolution, as the mythology of particular religions, and in their relationship to each other, as the history of religion or mythology as a whole — and as constituting toge-

ther *one* manifestation of the idea of religion in world history, and deriving from the universal principle's own process of self-development and self-knowledge.

This explains already the disproportionate development of religion in Schelling's negative and positive philosophy. In negative philosophy, where the structure and development of nature is conceived as founded upon a divine structure and development, where history is a process governed by providence, as representation of divine self-development and culminating in a perfect or absolute state; and where the concrete, particular art work manifests the idea wholly adequately in the present — there is, as it were, less “need” for religion, or the whole is essentially pantheistic, but pantheistic in a natural-cultural-historical sense. To be sure, religion is determined as necessary moment of the world of ideas, but more as fostering morality and expressing and supporting the particular nature of given states or nations, thereby supporting the process of history, not as possessing a distinct character in itself, as manifestation of an idea or religion, and as specifying itself according to its idea into a determinate multiplicity of particular religions.

This state of affairs is reversed in positive philosophy. Here, the sphere of religion predominates, along simultaneously with the metaphysical consideration of the structure and development of the universal principle and its manifestation in the world process discussed earlier (pp. 962-970). The principle works in Schelling's determination of the world of religion per se are the massive *Philosophie der Mythologie*, dealing with the history of religion as a whole, and *Philosophie der Offenbarung*, dealing with Christianity specifically. As indicated in the introduction to Schelling, in the former work the nature of religion, as reduced to its mythology and as deriving from and paralleling in its development the development of the universal principle, is dialectically developed from the sphere of primitive religion (these being themselves dialectically developed in their relation and culmination in the following sphere), where the three powers of the divine principle (irrational will, the dark principle; rational will, the light Principle; the unity of both as Spirit) and of its relation to the real world, the powers or categories of being (possibility, necessity, end, etc.) are undifferentiated; polytheistic religion, where the divine principle is differentiated as

progressive series of polar oppositions or powers (Potenzen), without ever attaining true unity, but only approaching it; and finally Christianity, as culmination of the process of religion, the truth (Wahrheit) of all prior religions, pure or perfect revelation (reine, vollkommene Offenbarung), final unification of all the powers of the divine principle, thereby that moment in which it adequately knows itself and in which the human soul suffering under original sin (pp. 962-965) can alone be saved (erlöst) — but as itself undergoing a dialectical development, from belief (Catholicism, as prefigured in Peter), to faith and knowledge (Protestantism, as prefigured in Paul), to a future and final form of a Christianity of love, as unity of faith and knowledge (and prefigured for Schelling in the Gospel of John).

It follows according to this idea of religion that his working out of this idea will inevitably be at least partially abstract. For the reduction of religion to mythology, while enabling the systematic connection with the universal principle in and of itself, the world process conceived as deriving from that development, and humankind generally suffering under original sin as concrete member of that process, in fact *abstracts* from the further nature of religion as cultural form, its sacraments, liturgy, rituals, symbols, and so forth, along with the relation of concrete, particular souls to religion, their education or development with respect to it, hence from the fullness of religion's concrete significance relative to the ideas of the soul, the state and history. This is a serious objection, at least from Goethe's point of view, and it remains now to see if Schelling nevertheless succeeds in at least partially achieving concreteness according to the idea in his development of religion.

At first glance it would appear that Schelling does not even attain that partial concreteness. For in examining in more detail Schelling's determination of the sphere of religion the reader does not find Hegel's thoroughgoing dialectical analysis, where each phase is shown as giving way, in necessary fashion, to the next and as thereby possessing a distinct nature or character relative to the whole. Rather, Schelling confines himself within each period to discerning the same basic triadic moments or powers: rationality or the light principle, irrationality or the dark principle, their union, as underlying the mythology of particular religions — and thereby the same

basic process: struggle of the rational or higher principle against the lower, irrational principle; suffering and death; rebirth or resurrection and conquest of the lower principle. The only systematically developed difference between the three fundamental periods of religion is once again that in primitive mythology these moments are undifferentiated — thus as represented in fluctuating fashion now in several gods, now in one god in metamorphoses, now in natural phenomena, etc., without precision and fixation; in polytheistic mythology they are presented clearly as fixed, particular gods, but with a consequent perennial striving towards unity; and in Christianity all three are found in one Person, Jesus as the Son of God (preexistence in God the Father; separation from God as a unique Person; appearance as historical Person, becoming human (*Menschwerdung*) in the real or empirical world). This difference, however, entails an extra-systematic presumption of those religions, does not emerge as developed differentiation according to the idea of religion, or in out of the nature of those religions themselves, but only in relation to the purported structure and development of the universal principle, and is therefore itself a mere assertion — and with respect to those concrete religions, systematically arbitrary.

This is the case even with regard to Schelling's determination of the final stage of the development of religion, Christianity. For though there is a certain plausibility in finding therein the dialectically conceived moments of the universal principle's development, of the soul's salvation (*Erlösung*), of the development of religion as culminating in one Person, of this Person's nature, and of the development of His religion, these processes are not brought together or united by Schelling himself, hover above his rational analyses like spheres of angels, they being neither systematically developed in relation to each other according to one idea, as they would be by Hegel, nor simply asserted without rational scaffolding, as they would be by Goethe. In particular, while Jesus' love (*Liebe*) as actually existent Divine personality, His suffering and death for humanity, His resurrection, is determined by Schelling as second act of creation,¹⁴³ highest form of reason's triumph over, and transformation

¹⁴³ Another way of characterizing the difference between Schelling, Hegel and Goethe in brief is to say that for Schelling only Jesus performs the second act of creation and brings about a second

of, the real or empirical lower self in accord with the divine will, thus that moment in the world process in which the Personality of Jesus can meet and atone for the personality of mankind suffering original sin, fall from God, the nature of this love, this atonement and salvation is still not clear. Does mankind simply achieve salvation in retrospect, out of love and gratitude, as it were, for that act? Does it simply imitate Jesus' love for others and self-sacrifice as model? But it still has its freedom, and so can continue to set itself against God's will. How is the salvation of the world finally and permanently achieved, the freedom of mankind to follow the dark principle in its nature forever revoked, by that one act of Divine love? Schelling is silent on these questions, but rather presumes the dogma of Christianity, is content simply to expose further triadic forms (rational nature — irrational nature — love; one soul — love — another soul, etc.).

To be sure, these are the mysteries of the Christian religion, and analogously, of every religion, and it must consequently be admitted that Schelling's foregoing does at least allow those mysteries to remain in tact as such, or even to be enhanced (if we are patient enough to penetrate through the maze of empirical detail and seemingly unintelligible, unsystematic terminology and analysis he presents us with). The same can be said for the whole of his philosophy of religion. The divinity of the divine principle, its freedom, is preserved — since it transcends in Schelling the multiplicity of its manifestations and comprehension; the utter uniqueness of those manifestation, particular religions and particular dogmas of particular religions, their character as members of the ideal world, is preserved — since they are not dialectically developed out of each other in the system, but preserved throughout. Even the ideal nature of religious liturgy, sacraments, symbols, etc., is preserved — since they are not dealt with, but presumed along with the mythology of the particular religions Schelling deals with. And the life and unique character of Christianity in particular is preserved — since it transcends in its openendedness to the future its comprehension by the system. Moreover, the ultimate abstraction of his differentiation of the several

world, for Hegel, only adequately the philosopher in final stage of philosophy, for Goethe, every individual performing a true or perfect work according to the idea.

religions does not prevent him from approaching preservation of the distinct character or nature of religion as such, relative to the other worlds and ideas of the world of ideas (i.e., in terms of the unique status of religion generally in his development of the ideal world. Furthermore, Schelling has delineated a rationally triadic structure throughout his working out of the sphere of religion, has set forth in a broad, general form at least the rudiments of a rational history of religion (especially when we attempt to conceive the several processes he determines as simultaneous), and has thereby differentiated to some extent religions with respect to their worth or significance in the life of the world. There is consequently little that conflicts with Schelling's sphere of religion as having life in both a rational and irrational sense simultaneously, even when that life is not developed or comprehended by Schelling himself. In this regard it must be concluded that he has in fact partially developed his idea of religion rationally, partially differentiated particular religions from each other, partially achieved true concreteness, and that his reduction of the manifold nature of religious experience to its mythology reveals itself as an adequate (if ultimately arbitrary) means towards this end — though throughout with the extra-systematic presumption of the world of religion as actually existing, and thus once again, in short, in such a way as to manifest thereby the contradictory nature of Kant's idea.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Fundamental to the anomalies of Schelling's conception of religion, and of German idealism generally, is the anomalous conception of religion in the Christian tradition itself. Does no one come to the Father, serve and know Him, except in terms of Christ? Is His way, His church, His plan for mankind, the *sole* means of salvation and truth (Mat 11:27; Mat 12:30-32; Mat 16:18-19; Mat 18:18; Luke 10:22; Luke 11:23; Luke 12:8-9; John 1:18; John 3:18; John 3:36; John 5:23; John 6:53; John 9:39; John 14:6; John 15:4; Rom 8:9; 1 Cor 3:11; 1 Cor 10:19-21; Eph 4:4-6; 2 Tim 2:12; 1 John 2:22-23; 1 John 2:29; 1 John 4:1-3; 1 John 4:15; 2 John 1:7-9)? And must this way, this church, this plan, be defended against all other forms of religion, must these latter be converted, the world in this sense overcome — if necessary, "by the sword" (Mat 28:18-20; Mark 13:10; Mark 16:15; Luke 24:47; John 9:39; John 10:16; John 16:33; Acts 1:8; Acts 13:47; Acts 15:5-11; Acts 17:26-31; 2 Cor 6:14-17; Gal 1:7-9; Eph 6:17; 1 John 5:11-12)? Did the Christ come then to bring discord, conflict, even hatred and war to the present world (Mat 10:21-22; Mat 10:34-37; Mat 24:6-14; Mat 26:31; Mark 13:6-10; Mark 13:12-13; Mark 14:27; Luke 6:22; Luke 12:51-53; Luke 12:52-53; Luke 14:26; Luke 21:10-12; Luke 21:16-17; John 15:18-19; John 15:22-24; John 17:14; Phil 1:28-30; 1 Pet 2:7-8)?

Or does the Christian tradition entail a more tolerant, more humanistic view of other religions and beliefs, a sense that Divine truth is embodied in them all, that men of other faiths "do by nature what the law requires," and that they too work towards the salvation of the world (Mat 5:43-45; Mat 12:32; Mark 3:28-29; Mark 9:40; Luke 9:50; Luke 12:10; Acts 10:34-35; Acts 11:8-10, 16-18; Acts 15:5-11; Rom 2:12-15; Rom 2:25-29; Rom 3:28-31; Rom 10:12-13; 2 Tim 2:24-25)? Is judgement of others in this connection explicitly set forth as evil and a sin, since "all who take the sword perish by the sword" (Mat 5:39; Mat 7:1-5; Luke 6:37; Luke 6:41; Luke 9:56; John 3:17; John 12:47)? And did the Christ come rather to bring love and peace to the world (Mat 5:9; Mat 5:43-48; Mat 7:12; Luke 9:56; Mat 22:37-40; Mark 12:30-31; Luke 6:27; Luke 6:35; John 3:17; John 12:47; John 13:34; John 14:27; John 15:12; John 15:17; Rom 8:5-6; Rom 12:17-21; Rom 13:8; Rom 13:10; 1 Cor 13:1-

Schelling's determination of the sphere of philosophy, as history, has been to a large extent dealt with earlier in the introduction to his thought, in considering the questions whether his writings in their entirety constitute a whole or system of philosophy and his claim that they do, and in dealing with the form or method of his thought (pp. 876-888, 902-910). As seen in those discussions, Schelling holds that the development or history of philosophy is a necessary one proceeding according to the

13; 2 Cor 5:18-19; Gal 5:5-6; Gal 5:14; Gal 5:22; Eph 2:11-18; Eph 3:17-19; Eph 4:1-6; Eph 5:2; Col 3:15; 1 Tim 1:5; 1 Pet 1:22; 1 John 2:10; 1 John 3:10; 1 John 3:23; 1 John 4:7-11; 1 John 4:20-5:1)?

The former beliefs can be taken as the *positivity* of the Christian religion, the particular form or appearance that separates Christianity from other religions. The latter views would then emerge as the essence of Christianity, entailing those doctrines and beliefs that it shares with other religions. Once this step is taken, the following further anomaly arises: was Jesus wholly without sin (Heb 4:15; Heb 7:26; Heb 9:14; 1 John 1:5; 1 John 3:5)? Or did He in fact sin *once* — namely, in asserting the positive nature of His religion, in bringing that discord, conflict and judgement into the world?

Though there no clear, explicit statements in the New Testament to the effect that Jesus Himself sinned in this respect, there are many passages where this seems to be implied:

1) in Jesus' own contradictory utterances, many of which have been cited in the previous footnotes dealing with the divine nature, His freedom, nature generally, the human soul, morality, salvation history, eternal life, and above — for example, bringing peace versus bringing conflict; not having come to bring the sword or judgement, while Himself bringing a sword (Mat 7:1; Mat 10:34-37; Mat 26:52; Luke 6:37; John 9:39; John 12:47; Eph 6:17); the injunction to love father and mother and yet to leave them for His sake (Mat 10:21-22; Mat 15:4; Mark 13:12-13; Luke 12:52-53; Luke 14:26; Luke 18:29-30; Eph 6:1-3; Eph 5:31-32);

2) explicit passages where the impact of His positive teaching on others is indicated (for instance, striking the shepherd and the sheep being scattered (Mat 26:31; Mark 14:27; John 16:32; compare John 10:10-11), or given that those who hang on a tree become a curse for others, Christ Himself becoming a curse — that is to say, in fulfilling the curse of the Old Testament law, with its positive teaching, His becoming, in terms of the positivity of His religion, a new law, a new yoke, that mankind must now bear (Gal 3:20; see also Mat 5:17-18; Rom 4:15-16));

3) Jesus' sense of being driven, of the yoke He bears, His loneliness, His reluctance to fulfill the will of His father in Jerusalem, His feeling forsaken by the father on the Cross (Mat 8:20; Mat 26:38-41; Mat 26:42; Mark 14:34; Mark 14:34, 36; Mark 15:34; Luke 9:58; Luke 22:42; John 16:32);

4) His apprehension that Peter and the Church founded by him would depart from the true way and even deny Him (Mat 16:18-19; Mat 16:23; Mat 26:34; Mark 14:30; Luke 22:34; John 18:10-11; John 21:15-18; Acts 10:13-15; Eph 1:21-23);

5) a number of passages that can be interpreted in the present context as specifically indicating this sin (Rom 5:19-21; Rom 6:8-11; Rom 8:1-3; 1 Cor 15:27-28; Gal 3:10; Heb 2:9-10; Heb 2:14-16).

But conversely this the very anomalous nature of the Christian tradition and Christ Himself might be taken as part of His plan, His way for mankind, the *means* by which the world could be fully embraced and overcome through the Holy Spirit or Comforter in truth (John 3:21; John 4:23-24; John 8:31-32; John 14:17-18; John 15:26; John 16:13-15; 1 John 5:20) — those achieving life or "seeing," becoming wise, attaining oneness with the divine principle through the spread of the Gospel, giving up their life or becoming blind, becoming fools (Mat 10:39; Mat 16:25; Mat 20:28; Mark 8:35; Luke 9:24; Luke 17:33; Mark 10:45; John 8:12; John 9:39; John 12:25; John 15:13; 1 Cor 1:18-21; 1 Cor 3:18; 1 Cor 4:10; 2 Tim 2:11; Heb 2:9-10), that is to say, sinning, *in one respect*: by further promulgating the Christian idea with both its essential nature and its positive form or appearance to others, thereby redeeming the one sin of Jesus, making Him perfect (Heb 2:10), forgiving Him in this one respect, with differentiation between those who sinned in His name beyond this one respect, in accordance with the positive or outward appearance of His teaching and church, and those who did what was true or perfect, in accordance with the essential nature of His teaching, its love of God and of man, coming at the end of the age, at the Last Judgement (Mat 7:17-23; Mat 13:3-8; Mat 13:24-30; Mat 13:39-42; Mat 18:7; Mat 24:5-14; Mat 24:31; Mat 25:1-46; Mark 8:38; Mark 10:29-30; Mark 13:27; Luke 8:14-15; John 12:47-49; John 15:2; John 5:24-29; John 6:40; John 10:10-11; John 16:33; Rom 5:19-21; Rom 6:3-5; Rom 11:15-25; Rom 11:30-33; Rom 16:25-26; 1 Cor 3:11-15; 1 Cor 15:21-25; 1 Cor 15:27-28; 2 Cor 5:10; 2 Cor 5:15; Gal 2:19-20; Eph 1:9-10; Phil 1:15-18; Phil 2:5-10; 2 Th 1:7-92; Th 2:3-12; 2 Tim 1:9-10; Heb 2:7-10; 1 John 4:1-3; 1 John 4:9; Rev 1:18; Rev 22:12).

idea of philosophy and deriving from the universal principle's development and progressive self-knowledge, each philosophical system being a distinct and integral member of that whole, and yet unintelligible except as moment of that process generally, and, in particular, relative to a given era or moment of that developing whole (and in terms of which, therefore, Schelling finds his own development to be knowable as constituting a whole). That is to say, Schelling conceives that the idea of philosophy is realizable, that realization as occurring in this history of philosophy in terms of a determinate series of particular systems of philosophy, the totality of philosophical works thereby to constitute a whole or world of philosophy, and this world to be specified as a series of particular eras or epochs of philosophy, as subsidiary whole or actually existing community of philosophy. Thus, unlike his determination of the sphere of religion, the rationally linear moment and associated differentiation as to worth or significance figures prominently in Schelling's idea of philosophy, as is moreover the concrete, particular work belonging to this whole. The movement of philosophy in its most general form is then for Schelling the progression from negative, rational philosophy, dealing with the formal essence or substance of the ideal world, to positive, irrational or non-rational philosophy, dealing with the ideal world's actual existence, but in such a way, as in Hegel's system, that each prior stage is preserved (*aufgehoben*), at least rationally, as necessary moment to the developing whole — Schelling's own system being situated at the transition from the former to the latter. Unlike Hegel, on the other hand, the future of philosophy is assured in this view, the era of positive philosophy having only begun.

Despite the promise of this notion of philosophy, Schelling's development of this sphere fails to add concreteness to his working out of the world of ideas generally, whether in the sense of rational concreteness or in that of irrational concreteness. For not only are his writings on philosophy scattered over a series of small essays and published lectures, but — and in pronounced contrast to his philosophy of mythology — they fail to adequately embrace the empirical history of philosophy, commencing for the most part as they do, aside from unsystematic asides, with Kant. Even allowing for this deficiency, his determination of the history of philosophy starting from

Kant presents the appearance of an apparently aimless wandering through that history, is arbitrary and unsystematic — in this respect being strikingly similar to his dealing with mythology. While the major outlines of his notion of the history of philosophy since Kant are evident, they emerge as mere assertions. For neither are the relations between the philosophies Schelling deals with systematically determined according to his idea, nor are those individual philosophies themselves clearly delineated as intelligible, concrete wholes or systems of philosophy, nor of course is this history sufficiently developed in relation to the purported development of the universal principle — an impossibility, in any case, given the wholly assertory character of his affirmation of that divine process. In all of these respects, the whole body of Schelling's writings on the history of philosophy presents the appearance of a hurried, systematically unready reaction to Hegel's history, which they temporally followed.

Still, there is enough that is original in Schelling's history of philosophy that it merits further analysis, even if only as presenting only the first principles of a history of philosophy in an absolute sense differing from Hegel's. On the one hand, there is in Schelling's working out of this sphere the notion of a rational, linear progression in the history of philosophy and associated temporal differentiation of the worth or significance of particular philosophies that is similar to Hegel. Moreover, for both thinkers the absolute principle knows itself in the history of philosophy. But, on the other hand, that principle is free in Schelling's view, possesses personality, unlike the essential logical determination of the divine principle in Hegel, and this freedom in Schelling corresponds to a simultaneous estimation of the worth or significance of philosophers and philosophies in their concrete, particular nature following from a concession of freedom on his part, as it were, to those philosophers, a resulting intimation, at least, of a sense in which their works are truly preserved (*aufgehoben*) in the whole in terms of their particular nature — in short, the moments of the history of philosophy Schelling deals with emerge also as concrete in a non-rational sense, as evidencing a true multiplicity of moments according to the idea (though not, to be sure, as evidencing concreteness in an irrational sense as wholes. Furthermore, Schel-

ling's notion of the world of philosophy as specified into particular temporal communities of philosophy, implicitly subsidiary wholes within that larger whole, approaches Goethe's notion of the world of culture generally, and the world of philosophy in particular. For not only does the particular philosophical work express and crystallize the thinking of that community, as it does for Hegel and Goethe, but it is also limited (*beschränkt*) or conditioned (*bedingt*) by that community, particularly in so far as it is original, represents a further stage in the development of the idea of philosophy — a view that is found in Goethe's notion of the world of culture, but not in Hegel, and that reflects a more truly concrete notion of those subsidiary worlds of the world of ideas, as well as of their concrete, particular works, if only implicitly. Additionally, the openendedness or future that Schelling allows for the development of philosophy is in decided contrast to Hegel, for whom the history of philosophy ends, as at its summit or culmination. This position, following directly from the freedom of the universal principle, his own freedom, the freedom he grants us, the very imperfection of his system in rationally expressing itself, is especially striking as coming after Hegel, and thereby as criticism from the point of view of an envisioned truly concrete determination of the world of ideas. In all of these respects Schelling's development of the sphere of philosophy does represent, if only implicitly and only in rudimentary, germinal form, a significant alternative to Hegel's absolute rational determination of this sphere, especially when considered in the context of all of the other explicitly held irrational or incommensurable doctrines of Schelling's own philosophy (whether that irrationality is finally purged in the movement of the historical community of philosophy or not, Schelling being silent on this point, or this silence being simply another aspect of that process' abstraction) — and that is to say, once again, in anticipation of Goethe, or in such a way that both the rational and irrational moments obtaining under Kant's idea are here too laid bare.¹⁴⁵

¹⁴⁵ The Christian tradition's anomalous conception of possible knowledge of divine truths, and thus by implication, its notion of philosophy in particular, can once again be cited as hermeneutical horizon of the strands of both ultimate rationality and ultimate irrationality in Schelling's thought. On the one hand, the truth can and must be known, knowledge of God and his Kingdom is possible and to be striven for (Mat 5:8; Mat 7:7-8; Mat 10:26; Mat 13:11-12; Mat 13:16; Mat 18:19-20; Mat 21:21-22; Mark 4:11; Luke 8:10; Luke 8:17; Luke 11:9-10; Luke 12:2; John 3:6; John 8:32; Rom 1:20; 1 Cor 1:4-5). On the other hand, knowledge of the truth is just as often set forth as transcending hu-

Despite the promise of his notion of a community of philosophy, Schelling does not form a notion of a world of culture (I: 40; pp. 744-745), and his notion of the development or education (Bildung, Erziehung) of individuals with respect to the world of ideas remains to this extent abstract (whereby, conversely, it can just as readily be said that it is precisely because his notion of the development or education of individuals with regard to the particular worlds of the ideal world is abstract, as we have seen, that he cannot form a notion of the sphere of culture as constituting a whole according to the idea). It is true that Schelling refers to culture generally, its legacy, as “das Vernünftige der Geschichte,”¹⁴⁶ considers it as a kind of positive particularity relevant to all forms of activity of the human spheres of the world of ideas, that mythology as he presents it at least implicitly denotes such a body of positive particularity, especially since he explicitly holds that the world of culture finds its content in mythology,¹⁴⁷ and that he deals in detail with the culture of the German nation.¹⁴⁸ But the sphere of culture is not systematically developed or even asserted to form a whole according to an idea of culture, as necessary moment of the world of ideas and that is then specified as the particular cultures of particular eras or nations, and is therefore for him “bloss allgemeine, unbewusste Übereinstimmung.”¹⁴⁹ This follows directly from the doctrine that the concrete, particular work of a given form of activity belongs to the ideal world independently of its real or empirical relations with other such works, in abstraction therefore from its real or empirical nature and that of its creator — but rather for the most part solely in terms of its identity with the

man powers of comprehension, as concerning rationally incommensurable mysteries (Acts 1:6-7; Rom 8:24-27; Rom 9:20-21; Rom 11:30-34; 1 Cor 1:23-28; 1 Cor 2:6-9; 1 Cor 13:8; 2 Cor 4:18; Eph 3:17-19; 1 John 4:12-13), the effort to attain that knowledge being distracting, vain and even sinful. (Rom 1:21-28; Rom 12:16; 1 Cor 3:16-20; 1 Cor 8:1-3; 1 Cor 13:1-4; Eph 5:6; Col 2:8; 1 Tim 1:6-7; 1 Tim 6:5; 2 Tim 2:15-16; 2 Tim 2:23). Or else divine truths can be known, but only through the mediation of Christ and the Holy Spirit, that is to say, only in terms of the both the positivity of His teaching and its essence (see f. 144, p. 1026), particularly, His plan for mankind, the “mind” of Christ (1 Cor 2:16), thus only relative to the end of the age and Last Judgement, with consequent primacy of faith or hope over knowledge in the present age (John 14:26; John 16:13; John 16:23-24; Acts 2:26-28; 1 Cor 1:18-27, 30-31; 1 Cor 2:1-16; 1 Cor 4:5; 1 Cor 13:9-12; 2 Cor 5:6-8; 2 Cor 10:5; Eph 1:9; Eph 1:17-18; Eph 3:17-19; Eph 4:11-13; Phil 1:9-11; Col 1:9-10; Col 1:25-26; Col 2:2-3; Heb 11:1; James 1:5-6; 2 Pet 1:2-8; 1 John 2:3-5; 1 John 2:27; 1 John 2:29; 1 John 4:12-13; 1 John 5:20).

¹⁴⁶ *System des transzendentalen Idealismus* (1800): I/3, p. 589

¹⁴⁷ *Philosophie der Kunst* (1802, 1803): I/5, p. 270 ff., 424 ff.

¹⁴⁸ *Über das Wesen deutscher Wissenschaft* (1807): I/8, in particular, p. 347

¹⁴⁹ *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1833-1834): I/10, p. 94

universal principle, as moment of its progressive development and self-knowledge. In consequence, as was said, it is not possible for Schelling to develop any notion of the common concrete positivity uniting these works and constituting the sphere of culture. That Schelling nevertheless deals unsystematically at all with culture, however, and moreover that he does so in a manner that recognizes the inherent worth or significance of its concrete, particular members, follows from his intention in positive philosophy to comprehend the ideal world as concrete, actually existent, the associated doctrine that its identity with the divine principle vouchsafes for that concreteness, if in incommensurable fashion, as immediate intuition of intellectual perception, not further determinable by conscious thought, or simply his own ability to intuit that worth or significance in the concrete case according to the idea, as was said, and no doubt as well, his personal and intellectual proximity to Goethe.

Looking now at the final questions of the table of differentiation, and in summary of the foregoing analysis of Schelling's working out of the ideal world, it can be said that spirit is indeed deemed by him to create or animate the particular works of all the human worlds of the world of ideas, and indeed, for him, the phenomena of nature as well (II: 28, p. 761 (abs)), even when those works are not determined by him as wholes or to have life themselves (but rather only in terms of their membership in the world process, their mere identity with the divine principle); thereby the universal principle or world spirit is held to animate the life of the world of ideas (II: 29, p. 761 (abs)), and the human spirit to be identical with the world spirit (II: 30, p. 762 (abs)), not only with respect to the spirit of the philosopher producing the system, but all human actions participating in the ideal worlds. On the other hand, however, human spirit, as participating with actions or works in the life of the world of ideas, is not differentiated from divine spirit, human intellectual perception, as perceiving and knowing manifestations of the idea, not differentiated from divine intellectual perception — or the idea of the human soul is to this extent abstract, as was said, and the moment of individuality effectively abstracted from his comprehension of the ideal world (that individuality being, in positive philosophy, asserted as necessary, but deemed incomprehensible). It follows, then, with respect to the first of the sup-

plementary questions of the table of differentiation, that while ontologically the difference between the ideal world is both asserted and comprehended in the system, gnoseologically, for the knowing individual himself, whether philosopher or otherwise, regardless which form of activity he is participating in and knowing the ideal world in terms of, that difference is maintained, but effectively dissolved (II 31, p. 764 (abs a/abs b)). This, paradoxically, is the source or inner systematic justification for what must be judged the ultimate subjectivity of Schelling, despite his intention of grasping the ideal world concretely, actually existing, the appearance of arbitrariness, unsystematic manner and method, unintelligibility, his permanent presumption of the ideal world as actually existing, in short, his lack of philosophical self-criticism — as opposed to Hegel's rational comprehension, in terms of a logic for the ideal world that is applied in thoroughgoing fashion, and Goethe's creative recreation, in terms of a notion of the world of culture and its positive particularity. This subjectivity of Schelling is of course relative — for he *has* partially comprehended in his system the ideal world generally, its several worlds and the particular moments or works belonging to those worlds, concretely, as related to and yet different from the real or empirical world, his thought does represent, as such, a significant advance towards an absolute working out of Kant's idea, and his subjectivity emerges itself in systematically consequent fashion in terms of his notion of freedom. But relative to Hegel and Goethe, to the objectivity they achieve in developing the world of ideas, and situated as it is at the relative close of the period of German idealism, Schelling's thought cannot escape this judgement. Moreover, conversely, Schelling's ultimate subjectivity presents us with the only means of conceiving his thought as *one* system or whole of philosophy, expressing as it does both the absolute and critical variants of Kant's idea simultaneously.

The same state of affairs presents itself with regard to the next supplementary question of the table of differentiation. For concerning the question of the system's comprehension of evil, error, falsity, failure and the empirical freedom to act in accord with the idea or not, we find that Schelling's thought does in fact comprehend these according to the idea, systematically developing them in relation to the other

ideas of the world of ideas, and is the first system to do so in the course of German idealism. But it comprehends them — and can only comprehend them, given the place of these notions within the whole — solely in a general fashion, as fall of human kind from the soul's identity with the universal principle, in abstraction from the concrete individuality of particular individuals and thus from the concrete nature of particular actions that are evil, in error or false, and thereby from their concrete relations with other individuals and actions, particularly, from the concrete particularity of a world of culture. There is in consequence no possibility of developing the *degree* of evil, error or falsity in particular individuals and their actions, no possibility of establishing even *that* some are good, and some, evil — and again, now from this point of view, no possibility of determining the moral education of individuals. Thus, while Schelling comprehends in his manner the facts of evil, error, falsity, failure and freedom in this regard for all individuals, thereby in such a way that these facts are comprehended and maintained as facts of human experience generally, he does not do so for any particular individual — with the result that for that particular individual himself, as well as any given onlooker, knowledge of the nature of his action with respect to evil, error or falsity is impossible, these facts of human concrete human existence being to this extent eliminated or dissolved as such (II: 32, p. 770 (abs a/abs b)).

Before concluding our analysis of Schelling's system and reviewing the preceding pages in terms of their relevance to Goethe's philosophy, an apparent contradiction in our argument must first be briefly addressed. It has been observed with respect to numerous positions that Schelling's thought approaches Goethe's, and on one occasion even, that his thought in its entirety is, as it were, Goethe's turned "inside-out" (f. 104, p. 923). In other instances it has been observed that Schelling's thinking, representing both the absolute and critical positions entailed by Kant's idea, stands midway between Hegel's absolute rational idealism Goethe's absolute irrational idealism. In fact, however these two judgements are complementary. The latter determination signifies the objective place, according to the present argument, of Schelling's philosophy in relation to that of Hegel and Goethe. The former judgement allows for the generally accepted progression of German idealism from Kant through Schelling

to Hegel, as well as the generally held belief that the body of Goethe's thinking does not constitute a whole or system of philosophy also deriving from Kant's idea, and stresses therefore the closeness of Schelling's thought to Goethe's.

Looking then finally from that former point of view in attempting to summarize Schelling's philosophy in relation to Goethe's philosophy, and searching for the most salient difference between them, as lever to unlock that comparison, it can be said that, if Schelling had comprehended the ideal world with his intellectual perception as true multiplicity, as opposed to restricting comprehension throughout to the rational, dialectical or triadic form (II: 33, p. 770 (abs a, p. 906)), he would have found the idea of the system or whole of philosophy to be *one* idea realizable as embracing the spheres of negative and positive philosophy simultaneously, the rational form and the irrational existence of the ideal world, and the ideal world would have been thereby fully developable as concrete, actually existing, related to and yet different from the real or empirical world, and thus no longer matter throughout of extra-systematic presumption. That is to say, he would then have been able to hold *one* notion of concreteness and *one* notion of wholeness, the concreteness of a true multiplicity of moments that forms a whole, as manifestation of the idea, and of which rationality, the triadic form, is but a subsidiary moment — and his intellectual perception, as Goethe's pure perception, would have known, not simply *that* concrete, particular moments belong to the world of ideas in the form of mere identity, but that these moments, as comprising a true multiplicity with respect to their real or empirical nature, form a whole, manifest the idea, and thereby belong to the ideal world. In this case, irrationality or unconsciousness, both with respect to the onlooking individual contemplating a moment of the ideal world, and the active individual producing with his works one of its concrete members, would no longer have explicitly signified "non-rational" or "non-conscious," as mere negation of rationality and consciousness, while only implicitly signifying a simultaneous positive, ideal sense of these notions, and thus reflecting a more concrete notion of faith or conviction in the life of the ideal world. Moreover, once determining the real or empirical nature of concrete moments belonging to the world of ideas to bear positively on their ideal nature, as organized into

wholeness according to the idea, once conceiving intellectual perception and its non-rationality, or its faith or conviction in this sense, Schelling would have recognized that multiplicities of such moments are in fact related to each other with respect to their real or empirical nature in the life of the ideal world — and thus would have formed a notion of its several worlds as themselves concrete, related to and yet different from each other in belonging to the whole, each possessing a particular character, an inherent worth or significance within the whole, but not reducible to the whole, would have then formed a notion of the common, substantive or positive particularity shared by these moments, a notion of that particularity as constituting the sphere of culture — and the ideal world, as actually existent, as no longer have been the extra-systematic presumption of his thought, would have emerged as comprehensible and comprehended therein. Conversely, Schelling would have been able to form a notion of differentiation as to worth or significance, despite the inherent worth or significance of all members of the ideal world, as deriving from the degree of extent of the positive particularity of the ideal world embodied in its concrete, particular members (as following from assimilation and creative recreation), as well as a notion of development or education in each of the human spheres of the world of ideas in terms of that differentiation as to worth or significance.

More particularly, he would have been able, both with respect to the form or method of his own system and the concrete members of the ideal world generally, the several worlds of the world of ideas and the particular actions or works belonging to those member worlds, to form notions, in unequivocal fashion, and with rationality throughout as belonging to, and yet circumscribed by, the ultimate irrationality of manifestations of the idea, of the determinacy, justification or unity of those wholes as obtaining for true real or empirical multiplicities organized into wholeness according to the idea; of these wholes as simultaneously conditioned and unconditioned, limited and unlimited, accidental and necessary, etc., in their real existence — the former applying to their real nature, the latter, as that nature nevertheless comprising a whole and belonging to a whole; of the life of these wholes, of the concrete, individually created wholes, of the subsidiary wholes of the world of ideas they form in

their empirical relations, and of the world of ideas generally, as constituted by the totality of such moments — as both subjective and objective, both logical (or “supra-logical”) and ontological (or “ontotranslogical”).

Schelling, in not being bound by the extra-systematic presumption of the actually existing world of ideas of his times, would then have distinguished between the rational appearance of its several worlds and their essential nature, and have been capable of unifying the form and essence of these worlds in the *present*, no longer projecting that essence into the *future*. For, conversely, the ideal world generally, and particularly, with respect to the purported structure and development of the universal principle itself, would have ceased to be the repository, by way of assertion only, or through faith or conviction, of the intelligibility, justification, determinacy of its members with respect to their real or empirical nature, both in principle, and as specified in the times or era in which Schelling philosophized, as it is throughout Schelling’s positive philosophy, but rather, those members, in terms of their inherent, actually existing intelligibility, justification and determinacy, would have given cause for faith and conviction in that whole and that universal principle — and the whole would have emerged as openended, with a future, from the perspective of concrete cases, from its center outward, as it were.

Thus finally, in developing in this manner the world of ideas, in coming to a notion of the real or empirical limitation of all members of the world of ideas, including his own works, Schelling would have differentiated between human intellectual perception and divine intellectual perception — the latter arising then through faith or conviction in terms of conceptual abstraction of that limitation from the experience of intellectual perception, and thus of human spirit from the divine spirit. Freedom, then, for Schelling himself, and all others participating in the life of the ideal world, would have ceased to denote the ability to maintain real and ideal moments, rational and irrational, in perennial tension, that tension itself representing, as assertion, the sole point of their unity, and the purported freedom of the divine principle could have been dispensed with, as no longer necessary in comprehending human freedom.

In short, if all this had transpired, Schelling's philosophy would have emerged as — *Goethe's philosophy*. The following passage from *Über das Wesen deutscher Wissenschaft*, strikingly illustrates this proximity to Goethe, as well as the differences arising from his restriction of philosophical comprehension to the rational, triadic form. On face value, this passage, with seemingly minor alteration, could almost be taken as an excellent summary of Goethe's thought — one better, in fact, than any single passage found in Goethe himself. But looked at more closely, we find that identical terms have only in part a systematic sense identical to their sense in Goethe's thought, in part, an opposing one:

... alles Hohe und Grosse in der Welt ist durch etwas geworden, das wir im allgemeinsten Sinn Metaphysik nennen können. Metaphysik ist, was Staaten organisch schafft und eine Menschenmenge Eines Herzens und Sinns, d.h. ein Volk werden lässt. Metaphysik ist, wodurch der Künstler und der Dichter ewige Urbilder lebendig empfindend sinnlich wiedergibt. Diese innere Metaphysik, welche den Staatsmann, den Helden, die Heroen des Glaubens und der Wissenschaft gleichermassen inspirirt ...

Alle Metaphysik, sie äussere sich nun speculativ oder praktisch, beruht auf dem Talent, ein Vieles unmittelbar in Einem und hinwiederum Eines in Vielem begreifen zu können, mit Einem Wort auf dem Sinn für Totalität. ...

Wenn einmal in der Menschheit kein notwendiges Prinzip von göttlicher Einsetzung ist, wodurch viele zur Einheit verschmolzen, und hinwiederum die Einheit in Vielheit sich verwirklicht, wenn das Höchste, um dessen willen alles andere da ist und geschieht, die Personalität des Einzelnen ist: so ist es unmöglich, für das Ganze wahrhaft zu wollen und das Gesetz der Sittenlehre, im Sinn und Geist des Ganzen zu handeln, anders als im negativen Sinn zu verstehen und zu erfüllen, nämlich in dem: nichts zu thun, das dem Willen des Ganzen, wenn es als solches einen haben könnte, widerstritte. ...

Aller Mechanismus vernichte die Individualität, gerade das Lebendige geht nicht in ihn ein und ist ihm nichts. Alles Grosse und Göttliche geschieht immer durch Wunder, d.h. es erfolgt nicht nach allgemeinen Gesetzen der Natur, sondern nur durch das Gesetz und die Natur des Individuums. Vertilgung der Individualität ist eben die Richtung eines unmetaphysischen, bloss mechanisch geformten Staates.¹⁵⁰

It appears that Schelling is maintaining that each individual participating in the human sphere of the ideal world must, according to a universal "inner metaphysics," produce a work that is a whole (Vieles ... in Einem ... Eines in Vielem ... Totalität;

¹⁵⁰ *Über das Wesen deutscher Wissenschaft* (1807): I/8, pp. 9-12

im Sinn und Geist des Ganzen zu handeln), a whole that is true (wahrhaft), living (organisch, das Lebendige), divine (das Göttliche), and that forms, with other such actions, a larger whole (Staat, Volk) — in ultimately incommensurable fashion (unmittelbar, Wunder). There is even an apparent admission that it is not the universal principle itself that “wills” or creates the whole (wenn es als solches einen haben könnte), but rather individuals themselves in terms of, or according to, that divine principle.¹⁵¹

But Schelling writes, “Wenn einmal in der Menschheit *kein* notwendiges Prinzip von göttlicher Einsetzung ist ...” That is to say, individuals act *as if* there were such an “inner metaphysics” in their nature, the ideal world arises *as if* it were produced in terms of their actions performed in accord with that “inner metaphysics,” and not rather by the divine principle. Consequently, that the divine principle allows these appearances to arise is the wonder for Schelling.

It is then that “*as if*” that separates Schelling from Goethe.

¹⁵¹ Other terms in this passage reflecting the same proximity to, and yet divergence from, Goethe’s thinking are “Sinn,” “Herzen,” “gleichermassen” (\approx Gleichnis), “das Höchste,” “Urbildliche” and “Wille.”

HEGEL

With Hegel, the movement of German idealism achieves its rational consummation — that is to say, the determinations entailed by Kant's idea, in their rational form, both with regard to the system's form and now also its content, are realized absolutely. From this point of view, it is as if, after wandering through the jungle of Schelling's working out of Kant's idea, we suddenly glimpse, upon a distant hill, a temple of classical perfection. This is not, however, to say that Hegel's philosophy is "easy" to understand and appreciate. On the one hand, his system represents an intellectual accomplishment comparable in its magnitude only to that of thinkers such as Aristotle or Plotinus. On the other hand, his thought can only be fully understood and appreciated, its classical splendor and rational perfection admired, the extent of his intellectual accomplishment esteemed, *in the context* of Kant's idea, the movement of German idealism as a whole, and Schelling's philosophy, in particular.

But Hegel's rational philosophy, according to the argument of this analysis, remains only *one* form of the absolute realization of Kant's idea, the other form being attained in Goethe's philosophy of immanence and ultimate irrationality. More particularly, Hegel's system in its classical perfection does not reveal, much less resolve, the ultimately contradictory nature of Kant's idea, the tension between rational understanding and true concreteness for the ideal world, cannot therefore grasp or reflect the living quality of Kant's idea, the movement of German idealism based on that idea, and does not itself therefore allow for a *future* for idealism — the very concerns that we have seen Schelling to be motivated by in such doctrines as the freedom of the universal principle and philosophical Self, the community of philosophy, the incommensurable nature of the ideal world's concrete members. These ideas, remaining for the most part unreconciled to his otherwise rational development of the world of ideas, are worked out in their absolute form in Goethe's philosophy, in so far as he abandons the attempt to comprehend the ideal world in an exclusively rational fashion. Schelling, as revealing, but not comprehending or resolving, the ultimately contradictory nature of Kant's idea, thus stands midway between Hegel and Goethe, achieving neither the absoluteness for his system of the one nor of the

other. But though the opposing poles of Kant's contradictory idea are realized absolutely by Hegel and Goethe respectively, the contradictory nature of that idea is not resolved in their systems, either. That is to say, in the aftermath of the enterprise of German idealism, Kant's idea *remains* inherently contradictory, and this is the source of its power and fascination, even to this day.

Before proceeding further, some comments are necessary in justification of the scope of this analysis of Hegel's thought, for it is admittedly *far more extensive* than that devoted to the thought of Kant, Fichte and even Schelling. There are four reasons for this disproportionate treatment of Hegel. *First of all*, it is due to the fact that Hegel not only deals with an extraordinary mass of real or empirical detail, as Schelling does, but that he develops that material, unlike Schelling, in one consistent, logically intelligible argument, that his overall principles and methodology become thereby concrete — if, to be sure, only in the sense of systematic concreteness. That is to say, Hegel, in the abundance of real or empirical material he deals with, does in fact realize Kant's idea, in its rational form, absolutely. But that detail is then not something that can be dispensed with, set aside as mere ornamentation or unessential filling out of his more general thoughts. For, *secondly*, and given the fact that Hegel's philosophy is one consistent logical development of Kant's idea, the sense and possible justification and truth of his general principles, as well as the legitimacy of the method he employs to develop them, can only be determined in terms of the concrete details of his thought, in the system's comprehension of the real or empirical world. Or, in Hegel's own words,

(Das) Wahre, die Idee (besteht) nicht in leeren Allgemeinheiten ..., sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist.¹⁵²

The justification or truth of Hegel's development of Kant's idea lies not in the general moments of the system alone, nor in its particular conclusions, but in the manner in which the former is seen to specify itself consequently in the latter, or the

¹⁵² *Berliner Niederschrift der Einleitung zur Geschichte der Philosophie*: 20, p. 474

latter judged to be in fact comprehended by the former: only “das Ganze” is “das Wahre.”¹⁵³ Moreover, to the extent Hegel’s variant of Kant’s systematic idea is thereby justified, that idea and the movement of German idealism founded upon that idea are justified as well. For prior to Hegel (and Goethe) that idea has not yet been realized absolutely, has not yet been made concrete, remains to that extent abstract. But who or what “sees,” judges or recognizes the adequacy of the system’s specification in terms of the real or empirical world or its comprehension of the world according to the idea? How does the system finally “make contact” with the actually existing real or empirical world and receive its final justification? This takes place, at least from the perspective of Goethe’s thought, in the *reader’s* experience of the world. For the reader cannot judge the truth of Hegel’s abstract general principles and methodology in themselves, but he can evaluate them, in so far as they consequently embrace the real world as he knows it. It is thus only in terms of the system’s comprehension of the concrete things of the real or empirical world — a particular natural phenomenon, a particular historical epoch, a particular form of art and particular works of art belonging to that form, a particular religion, Hegel’s understanding of a particular philosopher, and so forth — that a reader can determine whether the system in fact comprehends the world, or is rather merely a self-consistent rational overlay that perhaps cannot be *disproven*, but that has *not yet* been proven, either. *Thirdly*, then, if indeed Hegel’s philosophy and Goethe’s represent the two forms in which the opposing poles of Kant’s idea are realized absolutely, Hegel’s with respect to the thoroughgoing rational development of the whole, Goethe’s with respect to the achievement of real concreteness in his comprehension of the ideal world, then the points in which Hegel’s thought becomes at least rationally concrete will represent the points in terms of which Goethe’s thought can most clearly be differentiated from it, and thereby the points where the polarity between them can most clearly be established (and Goethe’s working out of Kant’s idea be found to justify that idea and the movement of German idealism founded upon it, if Hegel’s thought has not been found to do so). Looked at from another perspective, we shall

¹⁵³ *Phänomenologie des Geistes*: 3, p. 32

see that only in the concrete, detailed working out of his system does Hegel's *proximity* to Goethe become apparent, as both sharing the common determinations of the whole or system of thought arising from Kant's idea, that only there does his verbal expression concerning a given matter often reveal an astonishing near word for word similarity to Goethe's formulations — but only there, with respect to the concrete matter they are considering, do differences in the *sense* of their words become apparent, a knowledge of these differences then making possible a differentiation of their general principles and methodology, which, in and of themselves, appear for the most part foreign to each other. Related then, *finally*, is the fact this analysis must address in detail Hegel's concrete development of *history*, world history generally, then the histories of art, religion and philosophy (significantly enough, the latter three being left out of the system proper by Hegel, as we shall see). For it is preeminently with respect to his working out of the spheres of history that the concrete, real or empirical consequence of Hegel's *dialectic* reveals itself in its attempted grasp of the real or empirical world, preeminently here, therefore, that the dialectic can be judged as to its being necessary principle of thought and of philosophical truth in general. In particular, we must give special weight in our analysis to Hegel's *history of philosophy*. For if, as argued in the Dissertation, the totality of Goethe's thought, as development of Kant's idea, is itself a consistent whole or system of philosophy, if that body of thought represents an original self-differentiation from major thinkers of the Western tradition, particularly Hegel and his idealistic contemporaries, but also Spinoza and Leibniz, Plato and Plotinus, to name but a few, if Hegel and Goethe do in fact represent two opposing poles in the realization of Kant's idea, and if Hegel in the realization of *his* idea is able to construct a consequent philosophy of history, then it should be possible to construct from Goethe's utterances on the subject, and in extrapolation from his overall philosophy of human existence and activity, the principle elements of a *Goethean history of philosophy*, as history proceeding counter to, or in consequent divergence from, Hegel's history. So much, then, in justification for the admittedly disproportionate treatment of Hegel relative to the other idealists we have considered. As an aid to the reader, an index to our analysis, deriving both

from the point of view of Hegel's determination of the structure of his system and our own common determinations of the system following Kant, is provided below.¹⁵⁴

Hegel's criticism of Kant, Fichte and Schelling once again parallels in many key aspects our analysis of their thinking with respect to the table of differentiation (pp. 752-803, 803-845, 846.1039). With respect to Kant,¹⁵⁵ Hegel on the one hand pays tribute to him for positing the idea of philosophy, of a whole or system of thought embracing both that system's form and method, and the world of ideas as its proper content, and as in this way laying the foundation for subsequent German philosophy.

¹⁵⁴ *Index to the present analysis of Hegel's thought:*

Preliminary considerations	1040
Form and method of the system	1079
The logical idea	1089
The world of ideas	1096
Nature.....	1102
Philosophy of spirit.....	1110
Subjective spirit	1117
Objective spirit.....	1119
Right	1121
Morality	1121
Ethics	1128
The state	1134
World history.....	1135
Absolute spirit.....	1160
Art	1173
Architecture	1245
Sculpture	1246
Painting.....	1252
Music	1273
Poetry	1321
Religion	1372
Philosophy	1506

¹⁵⁵ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*: 2, pp. 9-11, 51, 70, 80-81, 90, 103-104, 176, 204-205, 251, 260, 269-271, 287-289, 294, 296, 298, 301-333, 338, 340, 352, 359, 361, 364-365, 372, 379, 383, 388, 393-395, 410, 413, 416, 430, 454, 460, 462, 466, 469-470

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 48, 453

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 13, 45-46, 52, 59-61, 80-81, 88-89, 100-101, 109, 148, 181, 200-209, 216-227, 234-243, 238, 240, 258-259, 271-276, 271-276

Wissenschaft der Logik: I/6, pp. 20-21, 30-31, 126-127, 254-256, 260-261, 264-266, 289, 320, 361, 405, 440-441, 462-463, 488-489, 491, 505-506, 539-540, 559-560, 564-565

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 41, 53, 67, 80-81, 88, 99-100, 157, 165, 231, 251-253, 310, 493, 500

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 74, 93, 114-117, 119, 121-123, 125, 127-128, 135, 137-138, 140, 142-146, 149, 174, 200, 207-208, 263, 281, 322, 360, 382, 384, 387

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 41-42, 61, 339, 473

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 89, 202, 209, 238, 253, 285, 354

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 83-89, 467-468

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 58, 61-62, 173-174, 219, 259, 280, 306, 312

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 38-39, 208-212, 240, 271, 421-448, 501, 503-505, 520-521, 523-524, 531-532

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 157, 237, 317-318, 433, 444-445

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 172, 177, 179, 199, 284, 293, 390, 559

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 131, 206, 275, 280-281, 308, 311, 314-315, 318, 322-323, 327, 329-386, 388, 401, 405, 407-408, 413, 428, 451

Hegel in particular commends Kant for the fact that this idea is explicitly set forth as posited by reason (Vernunft) — as opposed to the functioning of the understanding (Verstand), whose knowledge of the real or empirical world is organized by reason in the system of philosophy in its grasp of the world of ideas, but is not in itself sufficient for comprehension of the ideal world, Kant being in this way for Hegel the first thinker to clearly differentiate these two mental faculties. Formally, Hegel acclaims Kant for the triadic construction and partially dialectical development obtaining in his determination of the ideal world generally, and in his development of the idea of the human soul in particular — and that is to say, primarily epistemologically, in terms of its relation to the idea of the system (and thus, as it were, with respect to the world of ideas, subjectively conceived). Hegel establishes in this connection further that Kant properly finds these triadic moments as arising, at least in principle, in terms of the synthesis of two oppositions (Gegensätze) or contradictions (Widersprüche), and as all following or deriving from his transcendental, synthetic unity of apperception or consciousness, of the self (Ich), which “zu den tiefsten und richtigsten Einsichten (gehört), die sich in der Kritik der Vernunft finden,”¹⁵⁶ as “(Prinzip) für die spekulative Entwicklung.”¹⁵⁷ In this regard, Hegel lauds his attempted transcendental deduction of the totality of the understanding’s categories in the “Analysis of the Understanding’s Pure Notions” in the *Critique of Pure Reason*, as well as his working out in the “Transcendental Dialectic” of the four antinomies or contradictions of reason in the cosmological metaphysical sphere, “ein wichtiger Teil der kritischen Philosophie ... (und die) vornehmlich ... den Sturz der vorhergehenden Metaphysik (bewirkt haben) und als ein Hauptübergang in die neuere Philosophie angesehen werden können.”¹⁵⁸ Kant’s self-consciousness, in opposition to the conventional metaphysics of the understanding (Verstandesmetaphysik) of his day, thus represents for Hegel reason’s awareness of itself (sich auf sich beziehende Vernunft), i.e., of its idea, in the context of the matter of understanding’s knowledge, hence

¹⁵⁶ *Wissenschaft der Logik*: II/6, p. 254

¹⁵⁷ *Wissenschaft der Logik*: II/6, p. 260

¹⁵⁸ *Wissenschaft der Logik*: II/5, p. 216

philosophical consciousness (philosophisches Bewusstsein, Selbstbewusstsein), as opposed to common consciousness (gemeines Bewusstsein), an inner freedom (Freiheit) and infinitude (Unendlichkeit) for the knowing individual that is then systematically paralleled in Hegel's view by Kant's notion of the freedom of the moral individual and the inner purposiveness (innere Zweckmässigkeit) posited by Kant in his notion of living things and of nature generally (Kant being, as a result, according to Hegel, the first thinker since Aristotle to have at least approached the idea of nature as a living whole), or more generally, in Kant's distinction between inner or relative (i.e., real or empirical) causality and inner (or ideal) causality. In all of these respects taken together, finally, Kant set forth in Hegel's view the requirement that philosophical thinking, that is to say, as proceeding according to the idea of the system and as comprehension of the ideal world, must be concrete (konkret) — if only for Hegel in the sense of rational concreteness.

But Kant's own system does not even approach meeting this requirement in Hegel's view, remains abstract, subjective, wholly critical of its own idea of the whole and of the system's possible correspondences in the ideal world:

Die Kantische Philosophie ... (hat) nur die abstrakte Absolutheit der Vernunft im Selbstbewusstsein zum Resultate."¹⁵⁹

For while Kant accurately outlines the scope and functioning of reason, his system represents the permanent renunciation (Verzicht) of reason: "da, wo das Vernünftige anfängt, (geht) die Vernunft (aus)."¹⁶⁰ Or though reason posits the ideas of the system and of the ideal world, Kant's self-consciousness is not itself reasonable, "kommt ... nicht zur Vernunft,"¹⁶¹ or in this sense is only conceived in its real or empirical nature. That is to say, there is no objective reality obtaining in Kant's thought for the ideas of reason deriving from self-consciousness, both as realized system and as pertaining to manifestations of the idea in the real or empirical world:

¹⁵⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 314

¹⁶⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 434

¹⁶¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 349

... die Kantische Philosophie führt die Wesenheit in das Selbstbewusstsein zurück, aber kann diesem Wesen des Selbstbewusstseins oder diesem reinen Selbstbewusstsein keine Realität verschaffen ...¹⁶²

Or, in other words, in so far as Kant's reason is only regulative of the understanding, not itself constitutive, in so far as reason provides only the formal systematization of the knowledge of the understanding, Kant's thought does not and can not develop the knowledge of any *true* (wahr) or *infinite* (unendlich) content, i.e., of the idea's reality, its manifestations in the real or empirical world. This is the sense then for Hegel of Kant's doctrine that we can know only appearances (Erscheinungen), or that the thing in itself (Ding an sich) cannot be known. Hence reality in Kant, or these appearances as appearances of the idea, is for Hegel in Kant "ausser dem Begriffe."¹⁶³ Or again: Kant does not and can not comprehend existence (Existenz) as the unity of notion (Begriff) — i.e., systematically developed, rationally concrete knowledge of the ideal world, according to the idea of the system — and being (Sein), the real or empirical sphere; or his notion, his comprehension of the ideal world, the logical development of his thought, remains only finite (endlich) — or infinite (unendlich), but only in the sense of the understanding's unending series. Thus Kant's freedom of the philosophical Self is only formal, or only abstract, and the sphere of spiritual things (das Geistige), i.e., human worlds of the world of ideas, as actually existing, having life, is comprehended, to the extent it is comprehended in Kant, solely in terms of its finite real or empirical nature, just as is self-consciousness. The spiritual realm, as nevertheless postulated as embodying the idea, is only a matter for Kant of belief (Glaube), an unending imperative (Sollen) or striving (Streben), without any bearing on, or systematically known or knowable connection to, its real or empirical nature. Kant's thought, in all of these respects, fundamentally dualistic. More particularly, Kant achieves in his "Transcendental Dialectic" only an abstract, negative dialectic. For, on the one hand, the moments dealt with are only empirically or "psychologically — i.e., assertorily — given, not themselves logically developed according to the idea in their totality and interrelation, and on the other, these mo-

¹⁶² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 332

¹⁶³ *Wissenschaft der Logik*: II/6, p. 266

ments have no knowable objective or positive content. Hence the triadic nature of the Dialectic is only external, represents only an unspiritual schema (*geistloses Schema*). The oppositions developed, whether as both true or both false, are conceived as only subjective, and thereby unresolved in Kant's purported unity:

Es ist dies eine zu grosse Zärtlichkeit für die Welt, von ihr den Widerspruch zu entfernen, ihn dagegen in den Geist, in die Vernunft zu verlegen und darin unaufgelöst bestehen zu lassen.¹⁶⁴

And, in any case, only the "Transcendental Dialectic" even approaches Hegel's notion of the true logical development of the systematic whole. For the most part Kant's manner of exposition is in Hegel's view wholly empirical, psychological, narrative (*erzählerisch*) — i.e., represents the unsystematic, accidental (*zufällig*) assertion of facts (*Tatsachen*) of consciousness, for example, in the case of the categories of the understanding enumerated in his attempted transcendental deduction, as in fact taken from the conventional logic of his times, without thoroughgoing logical exposition according to the idea of the whole.

It follows that all of the ideas of the world of ideas are developed by Kant in a manner that is in Hegel's view abstract, subjective, merely formal. For example, despite the promise of Kant's idea of the inner purposiveness of living things and nature as a whole, his working out of this idea remains for Hegel completely meager (*etwas ganz Dürftiges*), unsubstantial or vacuous. For on the one hand Kant simply presupposes notions such as attraction and repulsion, does not develop them as necessary in terms of the idea of nature, and on the other, abstracts or isolates these from the full range of relevant obtaining for that idea. Consequently, Kant's philosophy of nature is, in its totality, only a beginning (*Anfang*), though historically considered, as foundation for further development, a decided accomplishment (*Verdienst*). Concerning the moral sphere, Hegel particularly objects that Kant's purported freedom of the moral individual, since lacking any systematically developed reality for the ideal world, is only formal, realization of the moral idea conceived only as an unend-

¹⁶⁴ *Wissenschaft der Logik*: I/5, p. 276

ing imperative or striving in the understanding's sense of "unending," and that practical reason is in any case limited in Kant to the relative subjectivity of morality (Moralität), as opposed to the more objective sphere for Hegel of ethics (Sittlichkeit).

In his judgement of Fichte,¹⁶⁵ Hegel holds him to have consequently developed those formal doctrines of Kant's thought that we have seen at least approaching absolute positions with respect to the idea of the system, in this manner, and given also the fact that he essentially does not proceed beyond the content (Inhalt) of Kant's determination of the world of ideas, to have completed (vollendet) Kant's system, and thereby to have attained absolute positions with regards to the formal determinations of the whole according to the idea. For Kant's self-consciousness, or the Self (Ich), becomes in Fichte the starting point (Anfangspunkt) of his entire system. Hereby self-consciousness is no longer conceived empirically, as not being itself reasonable, but speculatively, as rationally concrete:

(Die Fichtesche Philosophie erfasst) das Wesen des Selbstbewusstseins als konkrete Ichheit spekulativ, ... (als) subjektive Form des Absoluten.¹⁶⁶

Or Fichte advances the requirement that all determinations of the whole, including in particular the categories of the understanding, must be deduced logically, in their immanent necessity (immanente Notwendigkeit), as following from self-consciousness or the Self, as oppositions (Gegensätze) that are synthesized in the activity of the Self, and as following from an original opposition (ursprüngliche Entzweiung) of Self and the world, subject and object, "Ich" and "Nicht-Ich," consciousness and

¹⁶⁵ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*: 2, pp. 9-138
Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie: 2, pp. 176, 287-298, 312, 332, 352, 379, 393-433, 454, 455, 470-472
Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 98-99, 148, 181
Wissenschaft der Logik: I/6, pp. 20-21
Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 53, 117, 235, 281, 285, 437
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 117, 147, 200, 263, 351, 387
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 13, 202-203
Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 93, 96
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, p. 219
Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, p. 271
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, p. 390
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 130, 153, 314, 369, 387-420, 423, 426-427, 429, 438, 458
¹⁶⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 314

Kant's "Ding an sich," as the initially abstract, unknown, only posited realm of the actually existing idea — and thereby, as Hegel also expresses it, as "deduction from, or in terms of, the notion" (Ableiten aus dem Begriff), on the basis of *one* idea. In this way, Fichte for Hegel attains the notion of a *science* (Wissenschaft) of philosophy, i.e., of thoroughgoing logical development of the totality of the whole or system according to the idea:

Die Fichtesche Philosophie hat den grossen Vorzug und das Wichtige, aufgestellt zu haben, dass Philosophie Wissenschaft aus höchstem Grundsatz sein muss, woraus alle Bestimmungen notwendig abgeleitet sind. Das Grosse (in Fichte) ist die Einheit des Prinzips und der Versuch, wissenschaftlich konsequent den ganzen Inhalt des Bewusstseins daraus zu entwickeln ... Es ist Bedürfnis der Philosophie, *eine* lebendige Idee zu haben (emphasis Hegel's).¹⁶⁷

"Die absolut rein unendliche Form" — "infinite" now in reason's sense of the term — is thus for Hegel "ausgesprochen" in Fichte,¹⁶⁸ and with the result that intellectual perception, at least as principle, is attained,¹⁶⁹ and the freedom of the philosophizing Self is no longer formal or abstract, but concrete, unencumbered by, since able to overcome (aufheben) in thought, all oppositions (Gegensätze, Entzweiungen), all limitation (Beschränkung, Bedingung), through its dialectical, synthesizing activity.

But Fichte's system represents *only* the "subjektive Form des Absoluten"¹⁷⁰ for Hegel, the subjective unity or identity of Self and the world, subject and object, and is not able to transform Kant's "Ding an sich" into a matter of objective systematic knowledge. The reason for this, in Hegel's view, lies in Fichte's conception of self-consciousness as starting point of the system and thereby presupposition of an original opposition between Self and the world, subject and object, "Ich" and "Nicht-Ich." For though the activity of the knowing Self is rationally concrete, proceeding in a dialectical fashion according to the idea of the system formally, it is never possi-

¹⁶⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 390

¹⁶⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 458

¹⁶⁹ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*: 2, pp. 52, 114

¹⁷⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 314

ble for Fichte, given that his starting point and that presupposition, to abstract from self-consciousness and comprehend the concrete objectivity of the real world as manifestation of the idea, as itself enjoying a dialectical nature and process or development in its real objectivity. The objective world, as objective, remains in absolute opposition to the Self:

Durch die absolute Subjektivität der Vernunft und ihre absolute Entgegensetzung gegen Realität ist ... die Welt der Vernunft absolut entgegengesetzt.¹⁷¹

That is to say, Fichte's system remains, like Kant's, fundamentally dualistic.¹⁷² Or the Self is only able to comprehend the ideal world in a projected unending series, as perennial imperative or striving, its knowledge has no determinate range or extension, and its findings are not unified with each other (kehren nicht in die Einheit zurück), as forming one consistently developed whole of knowledge. This means further that the Self always comprehends the world, to the extent it does comprehend it, only in such a way that its comprehension abstracts from, negates (negiert) or destroys (vernichtet, tötet), the concrete objectivity, as manifestation of the idea, of what it comprehends:

(Die) Negativität ..., die ihre Steigerung bis zu ihre abstrakteste Spitze, (ist) die Grundbestimmung der Fichteschen Philosophie.¹⁷³

— and thereby reduces it to something finite (endlich), limited (beschränkt) or accidental (zufällig):

... (es geht vom Ich) aller Fortgang des Inhalts der Wissenschaft aus, und das Deduzieren der Fichteschen Philosophie, das Erkennen, seinen Inhalt und seiner Form nach, ist ein Fortgang von Bestimmtheiten zu anderen, die nicht in die Einheit zurückkehren, oder durch eine Reihe von Endlichkeiten, die das Absolute nicht an ihnen haben. Die absolute Betrachtung fehlt, so wie ein absoluter Inhalt.¹⁷⁴

¹⁷¹ *Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie*, Glauben und Wissen: 2, p. 421

¹⁷² *Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie*, Glauben und Wissen: 2, p. 411
Wissenschaft der Logik: I/5, p. 181

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, p. 401

¹⁷³ *Berliner Schriften*, Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel: 11, p. 254

¹⁷⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 410-411

Thus Fichte's reason shows itself to be a "töte und tötende Regel formeller Einheit,¹⁷⁵" to which nature, for example, becomes a "tote Schale der Objektivität,"¹⁷⁶ "ein zu Vernichtendes,"¹⁷⁷ wholly accidental (zufällig) with respect to the substance of the Self: "... in der Transzendentalphilosophie ist das Subjekt als Intelligenz die absolute Substanz, und die Natur ist Objekt, ein Akzidens" — and the state, an "äusserliche, verständige, negative Gewalt gegen die Einzelnen," "etwas so Geistloses, als (die) Deduktion natürlicher Dinge."¹⁷⁸ For true (wahre) unity (Einheit, Identität) of Self and the world, subject and object, can only be found in Hegel's view when the "absolute Betrachtung" and the "absoluter Inhalt" are simultaneous — that is to say, when the idea of the system is concretely realized in its comprehension of the idea's concrete manifestations in the real or empirical world. But Fichte's thought, while formulating the notion (Begriff) of a science of philosophy, does not realize this notion in terms of the absolute idea: "Fichte (kommt) nicht zur Idee der Vernunft, als der vollendeten, realen Einheit des Subjekts und Objekts, oder des Ich und Nicht-Ich"¹⁷⁹ — and remains only formally and thus dogmatically idealistic:

Der dogmatische Idealismus erhält sich die Einheit des Prinzips dadurch, dass er das Objekt überhaupt leugnet ... (Das Fichtesche System ist) ein System der absolute Subjektivität, d. i. ... dogmatisch(er) Idealismus."¹⁸⁰

To be sure, true unity or identity of Self and the world, subject and object, is found in Fichte's thinking, particularly in the practical sphere of morality and in religion, but only in Hegel's view outside of the system itself, as mere faith (Glaube), not as philosophical knowledge:

Das Wissen von der absoluten Einheit wird als Glaube an eine moralische Weltordnung gefasst ... Fichte schliesst so mit der höchsten Idee, Vereinigung der Freiheit und Natur, so dass sie unmittelbar nicht erkannte ist;

¹⁷⁵ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*: 2, p. 79

¹⁷⁶ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*: 2, p. 79

¹⁷⁷ *Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie*: 2, p. 420

¹⁷⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 412

¹⁷⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 408

¹⁸⁰ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*: 2, pp. 61-62

nur der Gegensatz fällt ins Bewusstsein. ... Als geglaubt, empfunden, gehört diese Form der Religiosität an, nicht der Philosophie ... ¹⁸¹

For Hegel, true unity of Self and the world, subject and object, thus the possibility of comprehension or at least intuition of the ideal world, is first found in Schelling's philosophy:¹⁸²

Die Idee ist bei Schelling ..., dass das Wahre konkret ist, die Einheit des Objektiven und Subjektiven ... ¹⁸³

Or, in other words, "(die Wissenschaft) erstieg mit Schelling ... ihren absoluten Standpunkt."¹⁸⁴ For Schelling discards Fichte's mere subjective form of the absolute idea and attains systematic concreteness, not only as dialectically structured and developed unified multiplicity according to its idea, but simultaneously, as comprehending and corresponding to the ideal world generally, and the sphere of nature in particular, as in themselves concrete, as themselves dialectically structured and developing multiplicity of forms reflecting the idea, as universal idea, world spirit (Weltgeist), and as culminating, reaching their end, in the realized system — thus "Totalität mit der unendlicher Form,"¹⁸⁵ in the sense of reason's infinitude. In particular, Hegel acclaims Schelling for his philosophy of nature:

Schelling ist Urheber der Naturphilosophie in dem Sinne geworden, ... dass er das Wesen Gottes — insofern er sich selbst als unendliches Anschauen zum Grunde macht — als Natur bestimmt ... (und) in dem näheren Sinne überhaupt Urheber der Naturphilosophie geworden, indem er die Natur als die Anschauung oder den Ausdruck des Begriffs und seiner Bestimmungen aufzuzeigen angefangen hat.¹⁸⁶

¹⁸¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 409

¹⁸² *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*: 2, pp. 9-138

Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie, Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme: 2, p. 205

Jenaer Schriften, Aphorismen aus Hegels Wastebok: 2, p. 548

Jenaer Schriften, Maximen des Journals der deutschen Literatur: p. 572

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, p. 81

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 9, 25, 132, 165, 266, 284

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 89-93, 91, 93

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, p. 379

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 70, 313-315, 384, 403, 420-454

¹⁸³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 453

¹⁸⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 91

¹⁸⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 423

¹⁸⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 450

Hence not only is intellectual posited in Schelling, as it is in Fichte, but developed as consistently one with, or identical to, an intellectual perception of the divine principle:

Die intellektuelle Anschauung ist nun Organ alles transzendentalen Denkens, überhaupt der Akt des reinen Selbstbewusstseins ... Der Inhalt dieser intelligenten Anschauung, was in ihr Gegenstand wird, ist nun auch das Absolute, Gott ..., aber als konkret, sich in sich vermittelnd, als die Einheit des Subjektiven und Objektiven ausgedrückt ... ¹⁸⁷

As indicated in the analysis of Schelling's philosophy, however, Schelling's "absolute standpoint" remains for the most part for Hegel a matter of promise or potential, is achieved effectively only in principle, but otherwise only with respect to particular moments of a possible whole or system of philosophy. The writings of Schelling Hegel was acquainted with (up to approximately 1811, as including, for example, his freedom essay, but prior to the period of positive philosophy) present the appearance of an ideal that has "not yet" been realized: "Diese Philosophie ist noch in der Arbeit ihrer Evolution begriffen, noch nicht zur reifen Frucht gezeitigt."¹⁸⁸ For the series of Schelling's writings represents the phases of Schelling's personal development (Bildungsstufen), most of them commencing from different first principles, evidencing differing premises, employing contrasting terminology, and, while attaining momentary insight into the concrete unity of Self and the world according to the idea, when taken together, lack consistent form of expression, and are not united to each other as forming one whole or system of philosophy. In short, while believing that Schelling is approaching realization of the idea of the system from his own absolute rational standpoint, Hegel's criticizes that the logical development of the whole is not (yet) thoroughgoing enough:

Der Mangel ist, dass (die) Idee überhaupt und dann die Bestimmung dieser Idee, die Totalität dieser Bestimmungen (welche ideelle und natürliche Welt gibt) nicht als durch den Begriff in sich notwendig gezeigt und entwickelt sind. Es fehlt dieser Form die Entwicklung, die das Logische ist, und die Notwendigkeit des Fortgangs.¹⁸⁹

¹⁸⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 427-428

¹⁸⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 423

¹⁸⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 454

For example, the philosophy of nature is unfinished (unvollendet) precisely because of this deficiency:

... der Fortgang erscheint ... als ein äusserlich angebrachtes Schema, das Logische des Fortgangs ist nicht entwickelt; und dadurch hat sich die Naturphilosophie besonders in Misskredit gesetzt ... Er hat sich, wegen unausgebildeter Form und Mangel an Dialektik, in verschiedenen Formen herumgeworfen ... ¹⁹⁰

In other words, Schelling's thought as a whole, and his philosophy of nature, in particular, (still) lack a system of logic uniting the spheres of Self and the world, subject and object, as intrinsic to both spheres simultaneously, thereby, in Hegel's terminology, a notion of the notion (Begriff des Begriffs), and that would then enable him to commence the system from one starting point, unify his terminology and the form of the system's exposition, and allow for a complete dialectical development of the whole in all its details.

In this regard, Hegel especially criticizes the role of Schelling's intellectual perception, with its only postulated identity or indifference between subject and object, as distorting and ultimately prohibiting the logical development of his thought (or, given its function in Schelling's philosophy, as evidencing the logical insufficiency of his idea of the whole):

Das Mangelhafte in der Schellingschen Philosophie ist, dass der Punkt der Indifferenz des Subjektiven und Objektiven vorn hingestellt, diese Identität absolut aufgestellt wird, ohne dass es bewiesen wird, dass dies das Wahre ist. ...

... Eine Seite (i.e., of the System of 1800) ist ... (die) Durchführung der Natur zum Subjekt, die andere die des Ichs zum Objekt. Die wahre Durchführung aber könnte nur auf logische Weise geschehen ... (indem) sich ergeben müsste, dass das Subjektive dies ist, sich zu verwandeln in Objektives, und das Objektive dies ist, nicht so zu bleiben, sondern sich subjektiv zu machen. ...

Schelling hat wohl diese Vorstellung im allgemeinen gehabt, hat sie aber nicht auf logische Weise durchgeführt; — bei Schelling ist es unmittelbare Wahrheit.¹⁹¹

¹⁹⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 445

¹⁹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 435-436

Instead of a thoroughgoing logical development according to the idea, Schelling attempts to comprehend the unity of Self and the world, subject and object in a manner determined only externally, accidentally, with unsystematic leaps from one moment of the system to the next, by the act of intellectual perception:

Die intellektuelle Anschauung ... wurde ... als Weise, die Idee darzustellen gefasst ... Die Form wird ... zu einem äusserlichen Schema; die Methode ist das Anhängen dieses Schemas an äusserliche Gegenstände. Damit hat sich in die Naturphilosophie Formalismus eingeschlichen ... ¹⁹²

It should be observed, however, in answer to Hegel and in anticipation of our analysis of his thought with respect to the table of differentiation, that it is precisely this function of intellectual perception, as we saw, with its limitations, that *allows* Schelling, parallel with his attempted rational realization of the idea, to attempt to comprehend the ideal world as truly concrete. Hegel does not consider that the role of intellectual perception in Schelling's thought and the related formal deficiencies of his writings are expressive of an at least partially differing idea of the whole and its content, already a partial withdrawal from the "absolute standpoint," already criticism in negative philosophy of a strictly rational conception, as the analysis of Schelling's thought has shown, of the systematic idea and world of ideas.

Hegel in any case seeks to realize the idea of the system voiced by Kant by uniting the form of Fichte's subjective idealism, his "pure infinite absolute form" (*absolut rein unendliche Form*), his notion of a science (*Wissenschaft*) of philosophy, dialectical development out of, or in terms of, the notion (*Begriff*), with Schelling's objective idealism, his "absolute standpoint" (*absoluter Standpunkt*) in terms of the idea (*Idee*) of the true unity of Self and the world, subject and object, intuited by Schelling in intellectual perception, but not (yet) developed and structured logically as a systematic whole. The result is a system in which Kant's idea is realized absolutely, or in which absolute positions are taken with respect to all of the questions of the table of differentiation — if only in a wholly rational manner, and thus with an incognizance of the essentially contradictory nature of Kant's idea.

¹⁹² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 454

The central notion in terms of which Hegel achieves his wholly absolute working out of Kant's idea, thereby the synthesis of Fichte's subjective idealism and Schelling's objective idealism, and thus the point which most distinguishes his thought from that of Kant, Fichte, Schelling — and Goethe, is that of *the notion* (der Begriff) itself: "Der Standpunkt des Begriffs ist überhaupt der des absoluten Idealismus."¹⁹³ It will consequently be advantageous to commence our analysis of Hegel's system with a discussion of the sense of this term in his thought, followed by a brief examination of the systematic ramifications of the notion so conceived with respect to truth (Wahrheit), the idea (Idee), spirit (Geist) and reason (Vernunft) — especially as "the notion" is not employed in a similar sense by his contemporaries, and thus is lacking from our common determinations of the system. This discussion, however, must be conceived as an anticipation of, or abstraction from, Hegel's logic, where the notion is developed and justified in relation to all the categories, those of the understanding and those of reason, in accordance with his idea of the whole — and indeed, as abstraction from the resulting system itself, from that notion's further justification as conceptual vehicle enabling Hegel to develop the spheres of nature and the human spheres of the world of ideas in terms of his idea.¹⁹⁴

The notion (der Begriff) for Hegel is, first of all, in itself or subjectively, in terms of the individual forming a single notion, the principle of the method and form of rational knowledge. With respect to the notion, every possible immediately

¹⁹³ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 307

¹⁹⁴ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*: 2, pp. 77, 132

Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie, Über die Wissenschaftliche Bearbeitung des Naturrechts (1802/1803): 2, p. 488

Phänomenologie des Geistes: 3, pp. 56, 62, 580-581

Nürnberger und Heidelberger Schriften, Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse: 4, pp. 22, 28

Nürnberger und Heidelberger Schriften, Logik für die Unterklasse: 2, p. 127

Nürnberger und Heidelberger Schriften, Begriffslehre für die Oberklasse: 2, pp. 139, 154-157

Wissenschaft der Logik: I/5, pp. 26-27, 51

Wissenschaft der Logik: I/6, pp. 241-573; in particular, pp. 246, 251, 264, 269, 273-274, 277, 320, 397, 403, 471, 474, 530, 540, 566

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 29, 55, 84-86

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 307-393; see in particular, pp. 310-311, 313-314, 345, 359, 404

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: II/9, pp. 27, 31, 80, 246, 502, 538

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 138-139, 147-150, 158-159, 201

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 64-65, 306

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 31, 159, 225-226

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 157, 238

given, seemingly self-subsisting moment of consciousness loses that self-subsistence, its apparent being (Sein) and becomes a mediated ideal moment (ideelles Moment) of the individual's knowledge:

Der Standpunkt des Begriffs ist überhaupt der des absoluten Idealismus, und die Philosophie ist begreifendes Erkennen, insofern, als in ihr alles, was dem sonstigen Bewusstsein als ein Seiendes und in seiner Unmittelbarkeit Selbständiges gilt, bloss als ideelles Moment gewusst wird.¹⁹⁵

The notion denotes consequently in this connection first, an immediately given particular content of consciousness (thesis), the negation of that moment in its particularity, as potential object of rational thought (antithesis), but thereby the assertion of its identity with consciousness, thus the unity of that particular object with the medium of rational thought (synthesis), as mediated object of consciousness, identity of knowing individual with himself in that other, return (Rückkehr) to itself in terms of that other, thereby unity of thought or reflection and being (Sein), and in this way the knowing individual's freedom with respect to that initially immediately given datum of consciousness:

Indem ... das Sein als ein Moment des Begriffs (ist, ist der Begriff) ... die Wahrheit des Seins ...; als diese seine Reflexion-in-sich und als Aufheben der Vermittlung ist er das Voraussetzen des Unmittelbaren — ein Voraussetzen, das mit der Rückkehr-in-sich, welche Identität die Freiheit und den Begriff ausmacht.¹⁹⁶

In terms of the resulting single notion itself, as rationally concrete (konkret), as itself rational totality or whole (Totalität, Ganzheit), as in this sense infinite (unendlich), each entails for Hegel the three distinct, but inextricable moments of *universality* (Allgemeinheit), i.e., the form of rational thought, initially negating that object in its immediate particularity in asserting identity with itself; *particularity* (Besonderheit), i.e., as formerly immediately given sensual object to consciousness, in itself the negation, opposition or antithesis of the rationality of thought; and *individuality* (Einzelheit), i.e., as the resulting unity or synthesis of the former two:

¹⁹⁵ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 307

¹⁹⁶ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, pp. 304-305

Der Begriff als solcher enthält die Momente der Allgemeinheit, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, – der Besonderheit, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der Einzelheit, als der Reflexion-in-sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das an und für sich Bestimmte und zugleich mit sich Identische oder Allgemeine ist.

Das Einzelne ist dasselbe, was das Wirkliche ist, nur dass jenes aus dem Begriff hervorgegangen, somit als Allgemeines, als die negative Identität mit sich gesetzt ist. ... Jedes Moment des Begriffs ist selbst der ganze Begriff, aber die Einzelheit ... ist der als Totalität gesetzte Begriff. ...

Der Begriff ist das schlechthin Konkrete, weil die negative Einheit mit sich als An-und-für-sich Bestimmtheit, welches die Einzelheit ist, selbst seine Beziehung auf sich, die Allgemeinheit ausmacht.¹⁹⁷

In terms then of the relation of the knowing individual's particular notions to each other, as *system* of knowledge, the notion generally is “die Einheit der vollständigen Inhaltsbestimmungen,”¹⁹⁸ the “Seele, die alles zusammenhält,”¹⁹⁹ thereby the principle of dialectical organization and movement of thought within the whole:

Das bewegende Prinzip des Begriffs, die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend, heisse ich Dialektik. ... Die höhere Dialektik des Begriffs ist, die Bestimmung nicht bloss als Schranke und Gegenteil, sondern aus ihr den positiven Inhalt und Resultat hervorzubringen und aufzufassen, als wodurch sie allein Entwicklung und immanentes Fortschreiten ist.²⁰⁰

For with respect to the dialectical organization and development of thought arising in terms of the notion generally, each single notion becomes itself an abstract universal or thesis, is negated in its abstraction by its opposite, as antithesis, and these two moments are then united in a further synthesis, a more concrete notion reflecting the mediation of negation or opposition:

... in einem systematischen Ganzen (entsteht) jeder neue Begriff durch die Dialektik des Vorhergehenden. ... Das Begriffene, und dies heisst das aus der Dialektik hervorgehende Spekulative ist allein das Philosophische in der Form des Begriffs.²⁰¹

¹⁹⁷ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, pp. 311, 313

¹⁹⁸ *Wissenschaft der Logik*: II/6, p. 530

¹⁹⁹ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: 7, p. 86

²⁰⁰ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: 7, p. 84

²⁰¹ *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien: 4, p. 415

At the same time, however, this very same notion is for Hegel objective or real, constitutes, as itself existing, and specified into a system of particular notions, the species and genera of actually existing things, their essential, immanent nature or soul, their substance.²⁰² The notion as actually existing system of notions, and each of the particular notions contained under it, are, moreover, fully determinate and complete; that is to say, the notion of an object contains its entire nature (*ganze Natur*), as concrete, as well as its particular as belonging to a system of notions (*Natur als Ganzes*).²⁰³ So defined, the notion for Hegel is the “pure” moment or element of existence,²⁰⁴ the true “thing in itself” (*Ding an sich*).^{205, 206} For each existing thing is a process, activity (*Tätigkeit*), undergoes development, has a purpose or end (*Zweck*) in itself (*an sich*) that is manifest in its existence, and that process, or the realization of its purpose or end, is governed by, or proceeds in accord with, the notion. More particularly, the actually existing notion expresses itself in a dialectic of immediacy (*Unmittelbarkeit*), i.e., with respect to essential nature or purpose, negativity (*Negativität*), i.e., with respect to limitation, hindrance of that essential nature or end in the external world, and the mediated unity or synthesis of both in actual existence — or, as Hegel also characterizes it, in the triads unity, difference or opposition (*Gegensatz*), and synthesis; being (*Sein*), essence (*Wesen*), and existence (*Existenz*), as the unity of the former two; or again, as unity of universal (*Allgemeinheit*), i.e., rational nature, purpose or end, and particular (*Besonderheit*), i.e., particular nature as real or empirical, as individual (*Einzelheit*). The notion is thus for Hegel “das einfache

²⁰² *Wissenschaft der Logik*: II/6, p. 487

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, p. 367

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, p. 318

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, p. 313

²⁰³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 66

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, p. 307

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, p. 313

²⁰⁴ *Phänomenologie des Geistes*: 3, p. 588

²⁰⁵ *Wissenschaft der Logik*: II/6, p. 320

²⁰⁶ “The notion” generally is consequently concrete in two respects to Hegel’s thinking: first, as actually existing in the real or empirical world, but secondly also, as entailing thereby a system of actually existing notions, the species and genera of existing things. This latter connotation, and thus also the first, tends to be lost when translating “der Begriff” with “the notion generally.” For the qualification “generally” tends to imply rational abstraction from concrete cases — whereas what Hegel intends is a general concept that is *inseparable*, as actually existing, from its more concrete forms, and thus also itself concrete.

Wesen des Lebens, die Seele der Welt,”²⁰⁷ or “der lebendige Geist des Wirklichen,”²⁰⁸ that is to say, the soul or spirit of the totality of actually existing things in their interrelation and development in the world process.

It is true that, for Hegel, the functioning and potency of the notion, as actually existing rational principle of process or activity, of the realization of a thing’s purpose or end in that process, as containing the three moments of universality, particularity and individuality, etc., is *weaker* (schwächer), *less perfect* (unvollkommen) in the sphere of nature generally than it is in the sphere of living things (das Lebendige, Organische), weaker or less perfect there than in the human spheres of the world of ideas (these latter spheres themselves being distinguished from each other in terms of the efficacy of the notion). But this, as we shall see, is precisely what differentiates these realms from each other in Hegel’s system.

In any case, knowledge then for Hegel fundamentally consists of the *identity* of the subjective notion in the knowing individual and the objective notion indwelling in that which is known: “(Der Begriff) ist dies, dass das Wissen und der Gegenstand des Wissens dasselbe ist.”²⁰⁹ For the knowing individual becomes conscious of the notion immanent in the known object —

Der Begriff ist das Dingen selbst Inwohnende, wodurch sie das sind, was sie sind, und *einen Gegenstand begreifen heisst ... , sich seinen Begriffs bewusst zu werden ...*²¹⁰

— but the notion he is conscious of without is the very same notion that is governing his act inwardly, and more particularly, as developed by Hegel in working out the idea of the soul, reflects the essential nature of his soul, the soul realizing its end in knowledge determined by the notion. In this sense, then, knowledge is the union, in terms of the notion, of the knowing individual and that which is known, where the notion is “das an und für sich Seiende,”²¹¹ with “*an sich*,” denoting the latent essen-

²⁰⁷ *Phänomenologie des Geistes*: 3, p. 132

²⁰⁸ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 310

²⁰⁹ *Phänomenologie des Geistes*: 3, p. 404

²¹⁰ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 318

²¹¹ *Wissenschaft der Logik*: I/5, p. 43

tial nature of *both* the subject and object, and “*für sich*,” the knowledge that is *for* the knowing individual, as well as for the known object, in so far as that knowledge is the realized end of nature generally, and of all forms of human nature and life, in particular. Or again, finally, the notion as form or method of knowledge is for Hegel the soul (Seele) or notion of its content (Inhalt), as both the content of knowledge and of the actually existing known object. And this knowledge, and only this knowledge, forms the whole or system of knowledge:

Die Methode ist ... nicht äusserliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts, von welchem sie nur unterschieden ist, insofern die Momente des Begriffs auch an ihnen selbst in ihre Bestimmtheit dazu kommen, als die Totalität des Begriffs zu erscheinen. Indem diese Bestimmtheit oder der Inhalt sich mit der Form zur Idee zurückführt, so stellt sich diese als systematische Totalität dar, welche nur eine Idee ist, deren besonderen Momente ebensowohl dieselbe sind, als die durch die Dialektik des Begriffs das einfache Fürsichsein der Idee hervorbringe.²¹²

Only knowledge in terms of subjective and objective identity of the notion, or in terms of the resulting whole or system of knowledge, is for Hegel *true* knowledge, the *truth* (die Wahrheit).²¹³ In particular, each synthesis in the dialectical development of the whole in terms of the notion is the truth in its particular, concrete triadic totality, Hegel speaking for example of the notion as the truth of being and becoming in the logical sphere, organics as the truth of mechanics and physics in the sphere of nature, or absolute spirit as the truth of subjective and objective spirit, reason as the truth of consciousness and self-consciousness, philosophy as the truth of art and religion, in the sphere of the spirit. For the truth in Hegel’s view is “wesentlich Prozess,”²¹⁴ i.e., from the subjective side, that of the philosophy, the dialectical process of the development of the notion in the system, each concrete synthesis

²¹² *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 392

²¹³ *Phänomenologie des Geistes*: 3, pp. 14-15, 24, 28

Nürnberger und Heidelberger Schriften: 4, pp. 85-86, 142-143

Wissenschaft der Logik: I/5, p. 44

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 73, 202

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, p. 369

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, p. 127

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 165, 176, 271

²¹⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 380

or unity of the preceding two moments becoming then thesis in a larger context and leading to a further, higher synthesis —

In einem System ist das Abstrakteste das Erste, das Wahre jeder Sphäre das Letzte; ebenso ist es aber nur das Erste einer höheren Stufe.²¹⁵

— and culminating in the realized whole:²¹⁶ “das Wahre” remains ultimately only “das Ganze.”²¹⁷ Conversely, truth exists for Hegel only in the universal, i.e., rational, medium of thought, as that thinking of the notion which determines itself the moment of particularity or difference and thus is concrete:

In der Tat steht die Philosophie im Gebiete des Gedankens; sie hat es damit mit Allgemeinheiten zu tun; ihr Inhalt ist abstrakte, aber nur der Form, dem Elemente nach, in sich selbst ist aber die Idee wesentlich konkret, die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen. ... (Das) Wahre, die Idee (besteht) nicht in leeren Allgemeinheiten ..., sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist.²¹⁸

It could be objected here that this sense of the notion, or the resulting definition of truth, is simply a *projection* of Hegel’s dialectical method onto the external world. For even though he does deduce the notion in his logic, that deduction itself takes place dialectically in accord with the notion (as indeed does the entire system). But, while there is undeniably an element of circularity for someone standing outside the period of German idealism founded upon Kant’s idea, and in abstraction from the system realized in terms of this notion, and while Hegel can be judged from these perspectives to have ultimately had only a *faith* (Glaube) in or *intuition* (Ahnung) of his notion, as if confirmed for him only by an act of Schelling’s intellectual perception (or, perhaps more likely, as reaction to Schelling’s intellectual perception),

²¹⁵ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: II/9, p. 32

²¹⁶ *Phänomenologie des Geistes*: 3, p. 3

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 42, 72, 571

Berliner Schriften, Über die Heglsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus: 11, p. 452

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, p. 137

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 13, 38, 391

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 39, 46

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, p. 176, 250, 380

²¹⁷ *Phänomenologie des Geistes*: 3, p. 24

²¹⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 474

the immediate question for us is whether that faith or intuition enables him to realize Kant's idea of the whole or system of knowledge, its correspondence to the ideal world — particularly as dialectically developed, possessing a triadic structure and movement according to that idea (I: 7-8, pp. 668-670, 672) — absolutely, and thereby to comprehend the ideal world concretely. For how can the triadically formed, dialectically developed system of knowledge comprehend the world, thereby correspond to the world, be true, except in so far as the world itself possesses in a sense a rational, triadic structure and development? Regarding Hegel's notion and associated notion of truth, therefore, we can simply say, in abstraction from Hegel's realized system, that the notion represents his conceptual and intractable faith that Kant's idea can be realized rationally, because the world itself is essentially rational. Hegel's "Begriff," in other words, though strikingly similar in its ideal significance and function to, say, Kant's intellectus archetypus, which is "only" an idea, only subjective, signifies in the context of Hegel's system, i.e., that the whole founded in terms of the identity of subjective and objective notion in their dialectical development, that only the rationally ideal is true, and that only in the system, through or in terms of the "pure thinking" (reines Denken) of the notion, is the truth real or actual.²¹⁹

On the other hand, however, it follows that to the extent this notion is realized in the system, the difference between the real and ideal worlds will be dissolved (II: 31, p. 764), the multiplicity comprehended by the system will not be a true or real multiplicity (II: 33, p. 770), the particular action or work belonging to the ideal world will not be demonstrated to be a whole in terms of its real or empirical nature (II: 27, p. 760) — in short, that Hegel will not achieve true concreteness in his comprehension of the world of ideas, or will flounder on the same incompatibilities attaching to Kant's idea that Schelling implicitly sought to reconcile with his negative and positive philosophies, and, while achieving wholly absolute positions with

²¹⁹ *Phänomenologie des Geistes*: 3, p. 15

Nürnberger und Heidelberger Schriften, Begriffslehre für die Oberklasse: 2, p. 161

Berliner Schriften, Hamanns Schriften: 11, p. 331

Berliner Schriften, Fragment zur Philosophie des Geistes: 11, p. 550

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 236, 243

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 24, 342, 443, 538

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 164-165, 176, 357

respect to the form and method of the system and the comprehension of the ideal world generally, will achieve only critical ones with respect to the system's concreteness. For if only the rationally conceived ideal world, i.e., in terms of the notion, is true or truly real, the ideal world cannot be differentiated from the real world in any sense other than its rationality. If it cannot be otherwise differentiated, the difference between the two worlds being only rational, it is questionable how the ideal world can then be said to exist. Similarly, if the comprehended multiplicity is always rational, i.e., triadic, in this rational sense only a whole, then the system, though entailing in its totality a true multiplicity of moments, will never at any point in its comprehension comprehend a real multiplicity, an object in its particular real or empirical nature — a fact that would in this case become apparent as Hegel proceeds from the more general spheres of the system (logic and nature generally) to the human spheres of the world of ideas.

It might be wondered why the notion truth (*Wahrheit*) appears for the first time only in Hegel in our analysis of German idealism, and thus also why it does not appear in the common determinations of the whole. Naturally Kant, Fichte and Schelling do employ this term, but with nowhere approaching the systematic prominence it has in Hegel's thought.²²⁰ But Kant and Fichte, and to a certain extent also Schel-

²²⁰ *Phänomenologie des Geistes*: 3, pp. 14-15, 24, 28, 46-47, 76-77, 137-177 (in particular, 138-139), 178-323 (in particular, 180, 313-314), 431, 582-583

Nürnberger und Heidelberger Schriften, Bewusstseinslehre für die Mittelklasse: 4, pp. 85-86

Nürnberger und Heidelberger Schriften, Logik für die Mittelklasse: 4, pp. 86, 105

Nürnberger und Heidelberger Schriften, Bewusstseinslehre für die Mittelklasse: 4, p. 123

Nürnberger und Heidelberger Schriften, Begriffslehre für die Oberklasse: 4, pp. 142-143, 161

Wissenschaft der Logik: I/5, p. 44

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 42, 265-267, 437, 462, 469, 499, 549, 565, 571

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 73, 202

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 68, 255, 280, 303, 323, 368-369, 387

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, pp. 203-204, 377, 408-409

Berliner Schriften, Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien: 11, p. 34

Berliner Schriften, Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie: 11, pp. 45-46, 49, 52, 55

Berliner Schriften, Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel: 11, p. 241

Berliner Schriften, Hamanns Schriften: 11, pp. 330-331

Berliner Schriften, Rezension: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen. Von Karl Friedrich Göschel: 11, pp. 383, 387

Berliner Schriften, Über die Heglsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus: 11, pp. 407, 452

Berliner Schriften, Fragment zur Philosophie des Geistes: 11, pp. 518, 525, 549-550

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 45, 413

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 127, 137, 151

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 13, 28, 38, 60, 140, 378, 391

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 203-205, 222, 236, 243, 271, 339

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 24, 270, 342

ling, employ it only in the sense of “conception” (Vorstellung), not in a manner entailing, or entailed by, the idea, as knowledge pertaining to the actually existing world of ideas in its relation to the real or empirical world, and thus not as necessarily true (wahr). Kant cannot do so because his system is thoroughly critical — no knowledge of the ideal world is possible. Neither can Fichte, despite the absolute positions he realizes with respect to the form or method of the whole. For there remains in his thought, as we saw, the same dualistic separation of real world, as encompassing all possible knowledge, and the ideal world, that is found in Kant. Schelling, on the other hand, does achieve partially absolute positions with respect to the content of the whole, does partially comprehend the ideal world, whether as rational or as truly concrete. And indeed, we found Hegel to commend Schelling for attaining the “absolute standpoint” in his thought, for maintaining the concrete identity or union of subject and object, or knowing individual and that object as manifestation of the idea. But Hegel concludes that Schelling, while intuiting the true unity of subject and object, while positing it in terms of the act of intellectual perception, while being concerned to demonstrate it in his thought, nevertheless does not adequately demonstrate that that union is the truth logically attained in terms of the notion — both with regard to the knowing individual and the known object itself, as manifestation of the idea²²¹ — and thus lacks an adequate notion of truth, or possesses only an immediate (unmittelbar) one, not one mediated (vermittelt) by the logic of the whole, and cannot therefore develop systematically the whole of the truth. *Goethe*, the only other of the thinkers we are considering to set forth a notion of truth in relation to the realized and knowable idea in his thought, would say that is precisely because Schelling tried to conceive the ideal world as both rational and irrational, but within the framework of a solely rational notion of philosophic comprehension, that he failed to set forth one consistent notion of truth, in which the form of his system corresponded to the objective form of the idea’s manifestations — whether rationally, as Hegel, or with Goethe, as ultimately irrational or incommensurable correspon-

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 165, 176, 271

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, pp. 454, 471, 473

²²¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 435-436, 453-454

dence of the only immanent wholeness of the self to the idea's only immanent manifestations in the real world, with knowledge being thereby only a subsidiary moment of the truth realized in true activity, whether philosophical or otherwise.

As far as the overall systematic ramifications of Hegel's notion of the notion (*Begriff des Begriffs*) and resulting notion of truth are concerned, let us consider in anticipatory fashion also his notions of the spirit (*Geist*) and reason (*Vernunft*). It has already been observed that in Hegel's view the notion, though indwelling in and forming the essential nature of all actual existence, is not necessarily realized as end or purpose of particular things in their actual existence, and varies to the extent it is. To be sure, the relative weakness or imperfection of the notion in particular cases can be — and is — comprehended by Hegel as itself determined by the notion in the totality of the world process, as leading to and being preserved (*aufgehoben*) in the next higher stage of the system, the imperfection of the notion's realization in the sphere of nature being comprehended in the sphere of the spirit, for example, or earlier moments in the dialectic of both nature and spirit being comprehended by later ones, thus earlier phases in human history generally, or of the history of art or religion or philosophy by the later ones, and so forth. This variance of the efficacy of the notion in actual existence is determined by Hegel as the moment of finitude (*Endlichkeit*), conditionality (*Bedingtheit*) or limitation (*Beschränkung*) generally, a given object being finite, conditioned or limited to the extent its notion is not realized in its existence (I: 3-6, pp. 660-667). On the other hand, every existing thing, in terms of its notion, its essential nature or substance, is at least potentially, or “*an sich*,” infinite (*unendlich*), unconditioned (*unbedingt*) or unlimited (*unbeschränkt*) — the sphere of actual existence representing consequently the potential and, when actual, the only relative unity of finitude and infinitude, conditionality and unconditionality, or limitation and unlimitedness. Now when, or to the extent, a given object corresponds to its notion in its actual existence, that object is for Hegel true (*wahr*), as we saw. But in Hegel's view just as the notion exists, so does the idea (i.e., the idea of the world of ideas generally and all of its several ideas), but the idea exists as fully or absolutely realized notion, “*absolute Einheit des Begriffs und der Objek-*

tivität,”²²² where the idea’s “ideeller Inhalt ... kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen (ist)” and the idea’s “reeller Inhalt ... nur seine Darstellung (ist), die er sich in der Form äusserlichen Daseins gibt.”²²³ That is to say, the idea entails complete or absolute simultaneous realization of the nature of comprehended object and comprehending subject, “an sich seiende Einheit des Subjektiven und Objektiven ... als für sich seiend”²²⁴ (whereas their union for the notion in the sphere of finitude remains essentially latent or potential, “an sich”).

The idea, as actually existing, but as adequately realized notion, as true, as existing “an und für sich,” exists wholly in the sphere of infinitude (Unendlichkeit), unconditionality (Unbedingtheit), unlimitedness (Unbeschränktheit) — or rather, its existence, as such, defines that sphere — as world of ideas (I: 29; p. 716). The things of actual existence, in so far as their existence corresponds to their notion, or is true, take part in the idea: “(Alles) Wirkliche, insofern es ein Wahres ist, ist die Idee und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee.”²²⁵ Or, conversely, the idea specifies itself or determines itself (bestimmt sich, urteilt sich) according to the notion in the real or empirical sphere as the world of nature and the world of spirit, manifests itself therein:

Das Sich-Urteilen der Idee in (Natur und Geist) bestimmt dieselben als ihre ... Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, dass die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebenso sehr die Tätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig ... betätigt, erzeugt und genießt.²²⁶

Consequently, given that the idea, as realized, actually existing notion, itself wholly universal (allgemein) as rational, but having this specification or self-determination in the real or empirical world (Besonderheit) as one of its moments, that the dialectical notion is the form of life of the world, the idea for Hegel is the actually existing dialectic, is infinite or eternal life:

²²² *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 367

²²³ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 367

²²⁴ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 367

²²⁵ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 368

²²⁶ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 394

... die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische vom dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen ... unterscheidet und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit ... Geist ist. ...

Die Idee ist wesentlich Prozess, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, dass der Begriff als die Allgemeinheit welche Einzelheit ist, sich zur Objektivität und zum Gegensatz gegen dieselben bestimmt und diese Äusserlichkeit, die der Begriff zu ihrer Substanz hat, durch immanente Dialektik sich in die Subjektivität zurückführt.²²⁷

And whereas the notion is the form of all truth, the idea is the truth, “das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität:”²²⁸

Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist; — ein Objekt, in welche alle Bestimmungen zusammen gegangen sind. Diese Einheit ist hiermit die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee ...²²⁹

This definition of the idea and the ideal world, or of the sphere of infinitude, unboundedness, unconditionality, along with the resulting definition of the real or empirical world, the sphere of finitude, limitation and conditionality, clearly strengthens the above supposition that to the extent that Hegel in fact succeeds in organizing and developing his system rationally, the difference between real and ideal worlds will be abolished and he therefore will not be able to establish any concrete sense of the existence of the ideal world. For it is already apparent here that Hegel intends the ideal world to represent the rationality of the real world, and more particularly, the real world's rationality as ontologically structured and developing in a dialectical fashion — and thereby as corresponding to the structure and development of the system. In so far as the system adequately realizes its idea, there is no difference between it and the ideal world — it is the world of ideas, and moreover the highest moment or phase of its development. Conversely, all objects of the real or empirical world, while participating in the idea in terms of their essential nature and varying

²²⁷ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, pp. 371-372

²²⁸ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 367

²²⁹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 388

as to the extent the notion is realized in them in their actual existence, at most represent only the *relative* unity of ideal and real — relative, that is to say, to higher moments in the ontological development culminating in the realized system — and thus can never represent the adequate realization of the idea in their real or empirical nature, the concrete unity of finitude and infinitude, limitation and unboundedness, conditionality and unconditionality.

Moreover, it is not just this potential incompatibility between Hegel's definition of the ideal world relative to the idea of the system according to the notion and the concreteness or actual existence of the ideal world that will be a factor in the following analysis, just as it was in the case of Schelling. The mere anticipatory statement of Hegel's idea reveals another potential incompatibility also contained under Kant's idea, one heretofore not considered in our analysis because none of the thinkers examined, including Schelling, even approached a thoroughgoing dialectical development of the system — namely, a potential conflict between the triadic form of the system and its dialectical development. One can imagine a complete triadically structured ideal world corresponding to, and yet differing from, Hegel's ideal world, as lacking any dialectically driven movement. Such an ideal world would not actually exist in a real or empirical sense, would not be concretely different from the real world, but could be thought to be immanent in the real world, to represent its essential nature, the substance of all existing things and at the same time their rational end purpose (*telos*) within the whole. In so far as an actually existing thing realized its end, participated more fully in the idea, it could be deemed more perfect, infinite, unlimited, unconditioned, etc. And there would be nothing in this view to prevent any actually existing thing from wholly realizing its essential nature, and thus to represent the perfect unity of ideal and real worlds. But Hegel, seeks also to comprehend an *ontological development* for the ideal world, as corresponding to the system's development. That is to say, he seeks to comprehend the entirety of the ideal world in terms of a linear hierarchy of relative perfection and, as bearing concretely on the real world, as progressively adequate *temporal* embodiment of the idea. But in terms of this view all that is *prior* in the system, whether as merely ideal or as actual, tem-

porally prior, is necessarily a relatively inadequate expression of the idea — with the result that the real or empirical particularity of things comprehended, as potential manifestation of the idea, appears lost or negated.

In any case, the idea, so defined, is consequently the *spirit* (Geist) for Hegel,²³⁰ on the one hand, with respect to the world of ideas, as the absolute being (das Absolute), world spirit (Weltgeist), God, knowing or thinking itself in the totality of the world process, as animating it as a whole (I: 29, p. 716; 42, pp. 749-750):

Das Absolute ist die allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besonders, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urteil ist es, dass die Idee zunächst nur die eine, allgemeine Substanz ist, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist, dass sie als Subjekt und so als Geist ist.²³¹

— and on the other, and as determined in the dialectic of nature leading up to man, or as specification of the world spirit, as the subjective spirit of the individual knowing the idea's manifestations in the real or empirical world (I: 41, p. 747):

Auch der endliche oder subjektive Geist — nicht bloss der absolute — muss als eine Verwirklichung der Idee gefasst werden. Die Betrachtung des Geistes ist immer nur dann in Wahrheit philosophisch, wenn sie den Begriff desselben in seinen lebendigen Entwicklung ... erkennt, d.h., eben wenn sie den Geist als ein Abbild der ewigen Idee begreift. Seinen Begriff zu erkennen gehört zum Natur des Geistes.²³²

Only spirit as simultaneous absolute and subjective realized notion according to the idea entails full and complete unity of the notion and reality, true infinitude (wahrhafte Unendlichkeit):

Erst die Realität des Geistes ist selber Idealität, erst im Geiste findet also absolute Einheit des Begriffs und der Realität, somit die wahrhafte Unendlichkeit statt.²³³

²³⁰ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 40

²³¹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 368

²³² *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 9

²³³ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 36

More particularly, both the absolute spirit and the human, subjective spirit animate a process determined according to the notion, a dialectical progression of ever-growing knowledge of the idea's manifestations, and culminating in the whole of the ideal world and the system of philosophy, in which the absolute spirit knows itself in complete truth and the subjective human spirit knows itself as identical to the divine spirit in its knowledge:

... (die) Entwicklung des Geistes hat ihr Ziel erreicht, wenn der Begriff desselben sich vollkommen verwirklicht oder, was dasselbe ist, wenn der Geist zum vollkommenen Bewusstsein seines Begriffs gelangt ist. ... Nur wenn wir den Geist in den ... Prozess der Selbstverwirklichung seines Begriffs betrachten, erkennen wir ihn in seiner Wahrheit (denn Wahrheit heisst eben Übereinstimmung des Begriffs mit seiner Wirklichkeit). In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist noch nicht wahr, hat seinen Begriff noch nicht gegenständlich gemacht ... Die ganze Entwicklung des Geistes ist nichts anders als Sich-Selbsterheben zu seiner Wahrheit ... Durch diese Selbstunterscheidung, durch dies Sichumgestalten und durch die Zurückführung seiner Unterschiede zur Einheit seines Begriffs ist der Geist, wie ein Wahres, so ein Lebendigen, Organischen und nur durch das Erkennen dieser seiner Natur ist die Wissenschaft vom Geiste gleichfalls wahr, organisch, systematisch ...²³⁴

Or, as Hegel expresses the matter at the close of the *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, the notion of philosophy designates simultaneously the idea thinking itself, “sich denkende Idee” (as universal idea and as the idea of philosophy), in terms of knowledge of what is true and true knowledge “die wissende Wahrheit,” and in accord with the notion generally (das Logische), in such a way that this truth or this knowledge is both concrete, as dialectically formed, and universal, as thought, thereby the actualization of the notion's potential or “an sich” in the sphere of real or empirical experience (Wirklichkeit, Erscheinung), yet brought back out of the empirical realm into the pure (rein) medium of rational thought:

Dieser Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, dass es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen und das Logische so ihr Resultat als das Geistige, dass es aus dem voraussetzenden Urteilen, worin der Begriff nur an sich und der Anfang ein Unmittel-

²³⁴ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 15

bares war, hiermit aus der Erscheinung, die es darin an ihm hatte, in sein reines Prinzip zugleich als in sein Element sich erhoben hat.²³⁵

It is clear that this notion of spirit, to the extent carried out in Hegel's system, will entail absolute positions with respect to the table of differentiation concerning the life of the system (II: 6, p. 753), as well as the life of the ideal world (II: 22, p. 756), the role of the spirit as animating both the life of the world (II: 29, p. 761) and the system (II: 28, p. 761), and thus the identity of divine and human spirit (II: 30, p. 762). Conversely, however, given what was said above concerning the seeming incompatibility between Hegel's notion, the ontological structure and development of the ideal world in its correspondence to the triadic structure and dialectical development of the system versus the possible concreteness of the ideal world, it must be questioned whether Hegel's life will show itself to be only rational, itself not concrete in a real or empirical sense, and whether the life of the things of the ideal world, as participating in its life, will be conceived as limited relative to the whole — only the whole, as animated by the world spirit, having life in an unrestricted sense. In particular, if Hegel develops only the identity of the world spirit and the subjective spirit of the philosopher constructing the adequate system, but not their difference, then the subjective spirit of an individual engaged in any other form of activity or at any earlier stage in the development of philosophy will be relatively limited, relatively not identical to the universal spirit — not only in terms of its real or empirical existence, but its place within the whole.

To complete this anticipatory glance at the systematic significance of Hegel's notion, and looking now at the totality of the inner life and prior to or abstracted from its knowledge in the whole or system, we find that the human spirit for Hegel is *reason* (Vernunft (I:12, p. 680)). Reason is first of all the truth of consciousness and self-consciousness, their synthesis, and thereby the “für sich existierende Begriff(), (Einheit) des Bewusstseins und des demselben gegenüber äusserlich vorhandenen Objekts:”

²³⁵ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 393

(Die Wahrheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins) ist ... die an und für sich seiende Allgemeinheit und Objektivität des Selbstbewusstseins, — die Vernunft.

Die Vernunft als die Idee erscheint hier in der Bestimmung, dass der Gegensatz des Begriffs und der Realität überhaupt, deren Einheit sie ist, hier die nähere Form des für sich existierende Begriffs, des Bewusstseins und des demselben gegenüber äusserlich vorhandenen Objekts ...²³⁶

As such, reason not only posits the idea in concrete cases (i.e., with respect to the system, and the world of ideas, and these in their necessary relation), as is the case in Kant, Fichte and Schelling, but itself *is* the idea. For while the idea as idea of the soul specifies itself in the knowing individual's inner life in its highest forms as both reason and the understanding (I:13, pp. 681-682), reason thereby retains control (Herrschaft) over the functioning of the understanding, its functioning being to unite or synthesize the finite abstract oppositions of the understanding, thus ultimately the opposition between subject and object, the ideal and the real worlds — and in particular thereby to ensure that prior moments of the developing whole of knowledge, as now themselves finite, conditioned or limited in relation to the fully developed whole, are synthesized into the unity of a living, still further dialectically developing whole of knowledge, up to its final completion:

Die Idee kann als die Vernunft (dies ist die eigentliche philosophische Bedeutung für Vernunft), ferner als Subjekt-Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen ... gefasst werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendliche Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.

... (Die) Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen ... unterscheidet und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist. Indem sie so selbst das übergehen oder vielmehr das sich übersetzen in den abstrakten Verstand ist, ist sie ebenso Vernunft; sie ist die Dialektik, welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbständigkeit seiner Produktionen wieder verständigt und in die Einheit zurückführt.²³⁷

But again, as the idea in the form of human intelligence, as in fact spirit of the soul, reason, while first appearing empirically with the function of mere correctness

²³⁶ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 227

²³⁷ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, pp. 370-371

(Richtigkeit), abstract identity of the knowing Self with the object in thought, always has thereby its sole reference to a *true* content (wahrer Inhalt), i.e., the adequately realized and actually existing notion in the form of the world of ideas, and true form, i.e., the adequately realized system of knowledge:

Was wir... das ... allgemeine Selbstbewusstsein genannt haben, das ist in seiner Wahrheit der Begriff der Vernunft — der Begriff, insofern er nicht als bloss logische Idee, sondern als zum Selbstbewusstsein entwickelte Idee existiert. ... Der Name Vernunft hat ... den Sinn der zunächst noch abstrakten oder formellen Einheit des Selbstbewusstseins mit seinem Objekt, ... das Richtige ... Erst wenn wir der wahrhafte Inhalt gegenständlich wird, erhält meine Intelligenz im Konkreten Sinne die Bedeutung der Vernunft.²³⁸

Only in this respect is reason itself absolute — and free (frei):

Wird ... (das Objekt) als eine von der Subjektivität des Begriffs durchungenen Realität, folglich als Idee gefasst, schreitet das Bewusstsein zur vermittelten Einheit mit demselben fort und wird dadurch zum konkreten Fürsichsein des Ich, zu der in der objektiven Welt sich selbst ererkennenden, absolut freie Vernunft.²³⁹

Reason is consequently for Hegel “die substantielle Natur des Geistes,”²⁴⁰ “unendliche Macht, Stoff und Form,”²⁴¹ or its particular, concrete and yet free existence. For reason as medium of thought finds itself confronted with immediately given particular objects of the understanding, which, though themselves universal, as thought, must be actively embraced by reason as identity of subject and object according to the notion of both, as thus true knowledge and the knowledge of the truth. Spirit, on the other hand, in this identity fully, absolutely, does not find itself confronted with the seeming opposition from the particular, concrete object as formed by the understanding that reason deals with, recognizes, we might say, always only the whole of the subject and the whole of the object, and these in their interrelation. But both

²³⁸ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 228

²³⁹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 205

²⁴⁰ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 42

²⁴¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: 12, p. 21

reason and spirit are the idea in terms of the rational notion, thereby “an und für sich seiende Wahrheit.” Thus reason is the free, concrete, actually existing spirit:

Die an und für sich seiende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache Identität der Subjektivität des Begriffs und seiner Objektivität und Allgemeinheit. Die Allgemeinheit der Vernunft hat daher ebenso die Bedeutung des Im Bewusstsein als solchem nur gegebenen, aber nun selbst allgemeinen, das Ich durchdringenden und befassenden Objekts, als des reinen Ich, der über das Objekt übergreifendem und es in seine befassenden reinen Form.

Das Selbstbewusstsein, so die Gewissheit, dass seine Bestimmungen ebenso sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, ist die Vernunft, welche als diese Identität nicht nur die absolute Substanz, sondern die Wahrheit als Wissen ist. Denn sie hat hier zur eigentümlichen Bestimmtheit, zur immanenten Form den für sich selbst existierenden selbst als unendliche Allgemeinheit. Diese wissende Wahrheit ist der Geist ...

Der freie Geist oder der Geist als solcher ist die Vernunft ... (Der) Geist (ist) die schlechthin allgemeine, durchaus gegensatzlose Gewissheit seiner Selbst ... Die Vernunft hat sich uns als die Einheit des Subjektiven und Objektiven, des für sich selber existierenden Begriffs und der Realität, ergeben. Indem daher der Geist absolute Gewissheit seiner selbst, Wissen der Vernunft ist, so ist er Wissen der Einheit des Subjektiven und Objektiven, — Wissen, dass sein Objekt der Begriff und der Begriff objektiv ist.²⁴²

So much concerning Hegel's reason in these preliminary remarks. If now the idea of the system is realized, it is evident that this reason will emerge as unlimited (II: 8, p. 754) and absolutely free (II: 9, p. 754). For there will be a primacy in the system of theoretical over practical knowledge (II: 11, p. 754), the knowledge of the understanding will be encompassed and justified by the whole (II: 12, p. 754), reason will in fact control the understanding (II: 16, p. 755), no parts of the system will be left unmediated by the necessity of the whole, as presuppositions, matters of faith or conviction (II: 13, p. 754). Still, the wholly rational signification of reason's functioning in constructing the whole or system of knowledge appears in one sense to contradict its asserted power and freedom. The truth of Hegel's notion proceeds always in linear, hierarchical fashion, as was said. Thus the truth of the multiplicity of the soul in the system is the faculty of reason, the truth of reason in its general functioning in human existence and activity is philosophical knowledge, the truth of morality is the

²⁴² *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, pp. 228-230

state, the truth of the history of particular states is the sphere of absolute spirit, the truth of art is found in religion, the truth of religion, in philosophy, the truth of all prior systems of philosophy is found in the last, absolute system of philosophy. But is the philosophical reason realizing the final system truly free and powerful, if it can only conceive reason's efficacy in other spheres of human life as less powerful and less free than itself? The reason of the system would be more powerful and free, it would seem, if it could conceive the reason involved in those other ideal spheres as equally powerful and free.

Before leaving this anticipatory glimpse at Hegel's notion and its systematic repercussions, one further observation can be made with respect to the resulting notion of reality (*Realität, Wirklichkeit*). Hegel often speaks of the ideal or spiritual world, or what is reasonable (*vernünftig*), as being rational, matter of thought,²⁴³ as entailing thereby true reality, or being alone truly real²⁴⁴ — positions that follow from the sense of his notion and resulting notion of truth. But in addition Hegel asserts on numerous occasions that the ideal or spiritual world, or what is reasonable, *are* reality, and all of reality.²⁴⁵ This he does not say of the notion, which as latent or potential essence of existing things is not necessarily realized as idea. But is “reality” when claimed for the idea, spirit and what is reasonable merely shorthand for “true reality,” and with respect to which a real or empirical world also exists, or is Hegel in

²⁴³ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: 7, p. 46

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, p. 232

Berliner Schriften, Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie: 11, p. 63

Berliner Schriften, Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus: 11, p. 454

Berliner Schriften, Fragment zur Philosophie des Geistes: 11, pp. 530, 549-550

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, pp. 25, 520-521

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 236, 479

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I/18, pp. 104, 444

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, p. 412

²⁴⁴ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 33

Berliner Schriften, Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus: 11, p. 454

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 145, 150

²⁴⁵ *Phänomenologie des Geistes*: 3, pp. 179, 177, 181, 324, 505

Wissenschaft der Logik: II/6, p. 164

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 24, 26

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 47-48

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, p. 301

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, p. 205

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, pp. 110, 176

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, p. 372

fact maintaining that they are alone real, and that therefore only what is rational or thought is real?

In fact, Hegel may be asserting *both* of these positions, an ambivalence made possible by the German word “vernünftig.” For “vernünftig” can be translated in English as either “reasonable” or “rational,” whereas both the English “reasonable” and “rational” can only be translated as “vernünftig.” But the English “rational” refers to the cognitive mind and its cognition in the form of thought (Gedanken, das Gedachte), along with what exists in so far as it can be known or comprehended in thought, whereas “reasonable,” though generally including in its usage this significance of “rational,” does not necessarily do so, and can refer also to values, standards, judgements, realities and so forth that stand outside of, form the context of, or are presumed by what is judged to be reasonable, and that are not necessarily rational, comprehended or comprehensible in the system. Hence the English “reasonable” can refer to or presume something like an ideal world existing beyond or apart from what is deemed rational. The German “vernünftig,” on the other hand, tends to denote what is “rational” and what is “reasonable” simultaneously — though it does not necessarily do so. This is shown by *Goethe’s* philosophy, where what is reasonable emerges as what is ultimately incommensurable, irrational. Now it is clear that when Hegel asserts that only what is “vernünftig” is real, he basically means that only what is rational is real. But just as the dual meaning of “Geist” as “spirit” and “mind” can be considered the “secret” of Hegel,²⁴⁶ so the dual English meaning of “vernünftig” as “reasonable” and “rational” can be judged to be implied in Hegel’s use of “vernünftig,” and thus a further “secret” of his thought. When Hegel judges an object to be “vernünftig,” he means that it is rational, to be sure, but *possibly* he means or presumes, or can at least be understood as meaning or presuming, the ideal world as existing prior to or in abstraction from its comprehension by the system, as concretely related to, but different from, the real or empirical world — just as was asserted to be the case for Kant, Fichte and Schelling. Thus, for example, he may

²⁴⁶ Hutchison Stirling, *The Secret of Hegel*. London, 1865. See the Dissertation, pp. 34-35, for still another “secret.”

mean or presume an ideal world in which the worth or significance of the works of all forms of activity, and all prior moments in the development of those forms, in fact retain their absolute worth as manifestations of the idea — not simply in the sense of their being rationally preserved (*aufgehoben*) in the system, a world in which the freedom of the reason of other souls is not found constricted in the philosopher's comprehension. This fact would effect the understanding and misunderstanding of Hegel's philosophy, its place within the history of philosophy. But even if he implicitly meant or presumed such an ideal world, this would not effect the understanding of what is explicit in the system, which rather will require exposing those implications as in fact extraneous.

The Form and Method of the System

Considering now Hegel's system as a whole with respect to the questions of the table of differentiation, particularly in light of his notion of the notion (*Begriff des Begriffs*), the idea as fully realized and existing notion, spirit as knowing itself in the dialectic according to the notion of the idea's manifestations, and reason as the actually existing idea in the inner life of the knowing individual, there is no doubt: it is the absolute rational realization of Kant's idea (I: 11, p. 678; II: 1, p. 752 (abs)). That is to say, on the one hand, the striving to realize the systematic idea is fully satisfied (I: 16, p. 687; II: 10, p. 754 (abs)), there remaining no moments within the whole that are not comprehended by its necessity, set forth as immediately given articles of faith or conviction (II: 13, p. 754 (abs)); and on the other, the world of ideas (I: 29, p. 716) is comprehended concretely — i.e., is held and shown to be objective, actually existent, and thereby concretely related, in a thoroughgoing rational fashion, to the real or empirical world (II: 2, pp. 752-753 (abs)), thus itself consisting of a determinate multiplicity of member ideas and worlds (II: 18, p. 755 (abs)), and enjoying amongst themselves a determinate ontological structure and development (II: 19, p. 755 (abs)).

Thus with respect more particularly to the form of Hegel's system, and looking initially only at the outward aspect in which the totality of his works present themselves, we find that each of his major works has its necessary place within the whole

according to the system's idea (I: 7, pp. 668-670; II: 5, p. 753 (abs)) — and that is to say, for Hegel, in terms of the notion's triadic, dialectical form: “die wahrhafte Einteilung (ist) durch den Begriff bestimmt ... Dasselbe ist insofern ... dreiteilig.”²⁴⁷ That division of the whole corresponds to the division of Hegel's major works amongst each other. The absolute position Hegel achieves with respect to the system's realization according to its idea is, in short, already evident in the outward form in which Hegel's works present themselves — a fact that is particularly striking in the context of our previous consideration of the outward form of Schelling's works. Strictly speaking, his system is found one work, the three volume *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817-1830), in which the notion of the whole is specified as containing, first, the science (Wissenschaft) of logic, second, the philosophy of nature, and third, the philosophy of spirit (Geist). The *Encyclopedia*, used by Hegel as the basis of his lectures at the University of Berlin, was augmented in the posthumous edition of his works (1840-1845), in its first two volumes and the first section of the third dealing with subjective spirit, by additions (Zusätze) of the listeners of Hegel's lectures, notes taken of his oral amplification and concretization of the *Encyclopedia's* more abstract argument. Less authoritative than the main body of the work, they are nevertheless of inestimable value in determining the sometimes cryptic meaning of the main body's argument. All of Hegel's prior and subsequent major works represent systematically the concretization, the embellishment or elaboration, of sections of the *Encyclopedia*. Part one of the *Encyclopedia*, the logic, is prefigured and developed by Hegel's earlier and more expansive treatment of the subject, his two volume *Wissenschaft der Logik* (1812/1831). Of the topics dealt with in part three, the philosophy of spirit, Hegel's ideas of morality (Moralität) or ethics (Sittlichkeit) and of the state (III/10, pp. 312-317, 317-330, 330-365) are developed in more detail in a separate work, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820) — a treatise that is also amplified in the posthumous edition of Hegel's works by additions of the listeners of his lectures on this subject. The final sections of the *Encyclopedia* dealing with absolute spirit, i.e., art (III/10, pp. 367-372), religion (III/10, pp. 372-378) and philo-

²⁴⁷ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p 382

sophy (III/10, pp. 378-395), are each supplemented by multi-volume editions of Hegel's lectures in Berlin on the subject — *Vorlesungen über die Ästhetik* (1842), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1840), and *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833-1836). In addition, the *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1840) develop the brief statement of the idea of history in the *Encyclopedia* closing the section dealing with objective spirit (*Enzyklopädie*: III/10, pp. 347-355).²⁴⁸

²⁴⁸ This apparent formal perfection according to the idea of the whole can mask — and indeed, in the subsequent reception of Hegel's thought, has masked — a state of affairs that is particular to the form of Hegel's works, namely, the fact that more than half of Hegel's "works," as published 1832-1845 by former pupils of Hegel gathered together as "Verein von Freuden des Verewigten" (L. von Henning, K. L. Michelet, L. Boumann, E. Gans, H. G. Hotho, P. Marheineke, F. Förster; later: Karl Hegel, B. Bauer and K. Rosenkranz), and as used as basis of the Suhrkamp Edition of 1971, from which the citations in the present work are made, were not written by Hegel himself, but consists of the above mentioned additions (Zusätze) and lecture notes compiled by these editors. A number of significant issues arise in this connection, though none that in fact cast in doubt the essential validity of holding the additions and lectures to belong to Hegel's system.

For, first of all, the mere fact that the overriding reception of Hegel's thinking in the 19th and early 20th centuries held the additions and lectures to be authentic, whether of the Hegelian "right" or "left," whether favorable to Hegel or critical of him, vouchsafes for their authenticity, not only as concretization of Hegel's systematic idea, however understood, but as editorially successful in molding together the lecture notes of almost numerous listeners in the various years Hegel lectured on specific subjects in Berlin (and in some cases, earlier) into systematically convincing wholes, or valid supplements to already existing ones. Conversely, this belief in the authenticity of the additions and lectures has become part of the objective history of the reception of Hegel's thought well into the 20th century. Naturally, not only the additions, but also the various Lectures, must be considered less authentic than Hegel's own published works (i.e., volumes 1-11 of the Suhrkamp edition, minus the additions of the *Encyclopedia* (vols. 8-10) and the *Philosophy of Right* (vol. 7)), but this does not so much concern their authenticity as developing and concretizing Hegel's systematic idea, their intelligibility as belonging to and helping to constitute the whole, but rather the ultimate sense of that whole, or of the phenomenon "Hegel" himself.

Of the thinkers we are considering, Hegel was by far the least concerned in fixing his thought once and for all in written form. Indeed, the extreme lack of concern in this regard is unique in the history of philosophy. For just when the mature system raises itself in Hegel's development in abstract form, in outline, i.e., in the *Encyclopedia*, further written development of his thought recedes suddenly into the background of his concerns, and remains there until the end. This fact does not, however, reflect an inability (Unvermögen) of Hegel, or a confusion of contradictory principles that we found to characterize Schelling's thinking, but rather his concern that the development of the system, the movement of abstract to concrete, its completion (Vollendung), must be *orally* undertaken, spontaneous, and thereby not fixed, but perennially changing in its detailed development. Hence Hegel includes as a subtitle to both the *Encyclopedia* and *Philosophy of Right* the phrase, "zum Gebrauch seiner Vorlesungen."

Now whereas the editors of the "Verein von Freuden des Verewigten" could thus combine notes from different lecture series in a whole authentically, i.e., as all concretization or further development of one systematic idea, they could not by definition give in written form a sense of Hegel's spontaneity, his commitment to the ever-changing oral development of the system. Furthermore, in integrating the lecture notes into an intelligible whole, they necessarily did not give a sense of Hegel's grappling (Ringten) with the matter at hand in his lectures, the *difficulty* Hegel faced in expressing himself, finding just the right expression or elucidation, the sometimes disconnectedness of the lectures, their confusion, uncertainty, the moments of meditative silence and sudden insight — a conceptual struggle that is amply documented in numerous accounts.

This self-imposed personal responsibility to orally deliver (vortragen) the system, as well as the personal struggle to perpetually recreate the system based on the outline of the *Encyclopedia* in ever-changing concrete fashion, must serve as a decisive correction to the belief that the philosophy of absolute idealism, as ultimately conceived by Hegel himself, was absolute, final, definitive, fixed once and for all. Indeed, from the point of view of Goethe's philosophy, Hegel's lectures represent actions (Taten), true manifestations of the idea of wholeness, in which Hegel acted as a whole in recreating the world of culture, the world of philosophy, as well as his own philosophizing, in particu-

The *Phänomenologie des Geistes* (1807), though also contained in concise form in the *Encyclopedia* in the section treating subjective spirit (III/10, pp. 199-229), possesses a looser relationship to the system as a whole. Originally titled “System der Wissenschaft, Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes,” it was conceived to be followed by a second part consisting of the logic, philosophy of nature and philosophy of spirit, i.e., the present system — a systematic intention that was soon abandoned by Hegel. And indeed, this work proceeds past the determination of “phenomenology” of the *Encyclopedia*, and anticipates much of the content of the whole. More self-subsistent, more biographically conditioned, the *Phenomenology* expresses, as it were, the quintessence of the system, but from the point of view of the person

lar. This is then the fuller sense of the passages, quoted in the Dissertation (p. 262), in which Goethe tells Hegel: “Fahren Sie fort, an meiner Art die Naturgegenstände zu behandeln kräftigen Teil zu nehmen, wie Sie bisher getan. Es ist hier die Rede nicht von einer durchzusetzenden Meinung, sondern von einer mitzuteilenden Methode, deren sich ein jeder, als eines Werkzeugs, nach seiner Art, bedienen möge. Mit Freuden hör ich von manchen Orten her, dass Ihre Bemühung, junge Männer nachzubilden, die besten Früchte bringt; es tut freilich not, dass in dieser wunderlichen Zeit irgendwo aus einem Mittelpunkt eine Lehre sich verbreite, woraus theoretisch und praktisch ein Leben zu fördern sei. Die hohlen Köpfe wird man freilich nicht hindern, sich in vagen Vorstellungen und tönenden Wortschällen zu ergehen; die guten Köpfe jedoch sind auch übel daran, denn, indem sie falsche Methoden gewähren, in die man sie von Jugend auf verstrickte, ziehen sie sich auf sich selbst zurück, werden abstrus oder transzendieren.” (21 420-421); — or says of Hegel: “(Die) Unterhaltung mit ihm musste den Wunsch erregen, längere Zeit mit ihm zusammen zu bleiben: denn was bei gedruckten Mitteilungen eines solchen Mannes uns unklar und abstrus erscheint, weil wir solches nicht unmittelbar unserem Bedürfnis aneignen können, das wird im lebendigen Gespräch also bald unser Eigentum, weil wir gewahr werden, dass wir in den Grundgedanken und Gesinnungen mit ihm übereinstimmen und man also in beiderseitigem Entwickeln und Aufschliessen sich gar wohl annähern und vereinigen könne.” (21 775-776)

On the other hand, there is no moment in the Hegel’s thought that insures that this moment of individuality in the rendering of the system, of ongoing personal struggle and creative recreation according to the idea, is present in future formulation and development of the system, no moment that prevents the canonization of what has been once expressed to be held final and definitive absolute truth and thus “hohlen Köpfe ..., sich in vagen Vorstellungen und tönenden Wortschällen zu ergehen.” Hence Goethe observes, for example, with respect to Hegel’s pupil Hinrichs: “... tut es mir leid, dass ein ohne Zweifel kräftig geborener Mensch ... wie Hinrichs, durch die Hegelsche Philosophie so zugerichtet worden, dass ein unbefangenes natürliches Anschauen und Denken bei ihm ausgetrieben und eine künstliche und schwerfällige Art und Weise sowohl des Denkens wie des Ausdrucks ihm nach und nach angebildet worden, so dass wir in seinem Buch auf Stellen geraten, wo unser Verstand durchaus stille steht und man nicht mehr weiss, was man liest.” (24 602)

From this point of view, we can say that Hegel’s philosophy bears the ultimate responsibility that the personal or individual moment of its inception is masked over by the posthumous additions and lectures of his works, or even more generally, bears responsibility for the history of its reception, the conception of it as a “durchzusetzende Lehre,” as opposed to a “mitzuteilende Methode,” hence its apparent “absolute” absolutism. For, as we shall see, the absolute rationality that Hegel aspires to and achieves leaves no place for truly concrete individuality, even his own.

For this reason, the remainder of our analysis will confine itself to treating inception and reception of Hegel’s thought as one, i.e., the additions and lectures to be wholly authentic — with the personal or individual aspect of the phenomenon “Hegel” being regarded as an affinity to, or possible unity with, Goethe’s thought that never took place philosophically (see, however, the conclusion of the discussion of Hegel’s philosophy of history, pp. 1861-1864, 1876-1877, where the moment of the subjective particularity of philosophers, of others as well as himself, suddenly emerges — but as there unsystematic vision undercut by the whole of his expressed thought).

gaining access to the system — or creating it. Also of importance in understanding Hegel's system, though not a part of it, are early works dealing with its extra-systematic sources and historical background, particularly, *Die Positivität der christlichen Religion* (1795/1796) and *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798/1800), treating Christianity and Judaism, and *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), where he differentiates the thought of Fichte and Schelling (along with Kant's, his own emerging views) from each other, as well as various smaller articles and works from his periods in Jena (1801-1807), Nürnberg and Heidelberg (1808-1817) and Berlin (1818-1831).

The absolute logical determination obtaining outwardly between Hegel's major works applies as well within each of them. That is to say, the multiplicity of his philosophical writings, the several works themselves, their relation, then each of these as developed multiplicity of moments according to their place (*Stelle*) within the system, as founded upon one principle, the idea of the whole posited by reason (I: 10-12, pp. 677-680), is a unified multiplicity of distinct, yet related parts (I: 2, pp. 658-659; II: 7, p. 753 (abs)), each part of a determinate range of parts, having its necessary place (*Stelle*) within the whole, serving to actualize or enunciate it, but receiving its intelligibility or justification only in terms of the whole, its end realized in the whole (I: 1-2, pp. 656-659; II: 3, p. 753 (abs)). Or, in other words, each part is the condition (*Bedingung*) of the whole, but simultaneously conditioned (*bedingt*) by the whole, or each is limited (*beschränkt*) or finite (*endlich*), abstract (*abstrakt*) or accidental (*zufällig*) with respect to the whole — the whole arising in terms of its parts as unconditioned (*unbedingt*), unlimited (*unbeschränkt*), infinite (*unendlich*), concrete (*konkret*) or necessary (*notwendig*), but each part, in terms of its participation in, or actualization of, the idea of the whole, being then simultaneously conditioned and unconditioned, limited and unlimited, finite and infinite, abstract and concrete, accidental and necessary (I: 3-6, pp. 660-667; II: 4, p. 753 (abs)). In short, the whole, from its most general divisions to its most particular member, is entirely logically structure and developed, a structure and development universally evidencing the triadic form of the dialectic (I: 7-8, pp. 668-670, 672; II: 5, p. 753 (abs)), from

lower or less perfect to higher or more perfect manifestations of the idea, thus a systematic differentiation of the worth or significance of the member part in relation to the whole (II: 26, p. 760 (abs)), and in this rational sense is asserted to have and developed as having life (I: 9, pp. 673-676; II: 6, p. 753 (abs)).

If one considers now the resulting triadic determination of the whole (I: 8), enumerated in the footnote starting on p. 672 under Hegel and diagrammed with respect to the three major parts of the *Encyclopedia*, the logic on p. 1090, the philosophy of nature on p. 1104, the philosophy of spirit, on p. 1111, and then with respect to history, p. 1149, art, p. 1177, religion, p. 1373, and philosophy, p. 1518 — one will most likely feel, alongside with an amazement at the scope and depth reflected in Hegel's realization of the idea formally, that nevertheless somehow this is merely an external structure detached from the content he is dealing with. But in Hegel's view, as we have seen, these formal dialectical determinations in terms of the notion *are* his content, entail that content's essential nature or substance in the form of the notion, and thus a complete correspondence of form and content, system and world of ideas — or the absolute realization of all the determinations contained under Kant's idea. Paradoxically, this sense of possible arbitrariness of the system's form relative to its content does not arise examining Kant's, Fichte's and Schelling's systems, precisely because the correspondence of form and content is not there thoroughgoing:²⁴⁹ on the one side, the logical development of the system, and on the other, an ontological structure and development for the ideal world, are both more or less incomplete, the rational idea of the whole not being pursued comprehensively enough (or deemed pursuable at all, in the case of Kant, or else amalgamated with a non-rational idea of the whole, in Schelling's case). Consequently, there is room, to a greater or lesser extent, in the thought of all three thinkers for essentially arbitrary or accidental formal moments, i.e., as not determined according to the idea's neces-

²⁴⁹ The impression does not arise for Goethe's philosophy, either — but not because the correspondence of form and content is not thoroughgoing, but rather because both the whole of his thought and its thoroughgoing correspondence with the ideal world are only immanent (i.e., in the totality of his writings, in the former case, in relation to the real or empirical world, in the latter), and thus not immediately apparent.

sity — thus a severance of form from content, and thereby the impression that the form of the whole is not in fact arbitrary.

But, while the thoroughgoing rational structure and development of Hegel's system is consistent with the relevant determinations contained under Kant's idea, and in particular, consistent with this form's relation to its content in the world of ideas, there is in fact ultimately no necessary real relation between this form and the content Hegel develops — or the sense that an onlooker may have that form and content, though consequently related in a systematically consequent fashion, are nevertheless still related in an only arbitrary fashion, is justified. For it is now clear, as surmised in the introduction to Hegel, that the absolute rational form and method cannot possibly comprehend the world of ideas, particularly the human spheres of the ideal world, as concrete, as real — that is to say, cannot comprehend the existence of both the real and the ideal worlds as related and yet different (II: 31, p. 764 (abs a)), cannot comprehend the multiplicity of any single member of the ideal world, particularly the single human action or work, as true or real multiplicity (II: 33, p. 770 (abs a); 27, p. 760 (crit)), and therefore can only comprehend the human spheres of the world of ideas in an abstract, logical sense of concreteness, not in the sense of true concreteness (II: 21, p. 756 (abs)).

For, first of all, as argued already with respect to Schelling, in the spheres of logic and nature, and to some extent in that of the soul (termed by Hegel subjective spirit), right (*das Recht*), morality and ethics, i.e., the family, civil society and the state (collectively termed objective spirit), the philosopher seeks general forms or laws admitting of a multiple content — particular thoughts, objects of nature, individual souls, moral actions, states, etc. That content *can* be comprehended, though not necessarily adequately comprehended, in the triadic form and in terms of a dialectical development between the forms or laws relevant to them. But in the spheres of world history (the final phase of objective spirit for Hegel), art, religion and philosophy (comprising together the realm of absolute spirit), and to a lesser extent also in the spheres of the soul, morality, civil society and the state, the philosopher is concerned equally with the concrete, particular case — not simply the nature of all his-

torical epochs, but of a classical Greece, a French revolution, etc.; not simply the nature of all religions, but of Buddhism or Christianity, etc.; not simply the nature of all philosophies, but of Kant's philosophy or Hegel's, etc. And no matter what level of specificity the philosopher attains in his rational comprehension, a still more concrete case beckons always beyond that level as the touchstone of the truth of his findings. Thus, for example, the adequacy of his comprehension of art generally is found in his comprehension of music or drama; the adequacy of his comprehension of drama is found in his comprehension of a period like the Elizabethan era; the adequacy of his comprehension of the Elizabethan era is found in his comprehension of a Shakespeare or Ben Jonson; the adequacy of his comprehension of Shakespeare is found in his comprehension of an *Othello* or *Midsummer Night's Dream*; the adequacy of his comprehension of an *Othello* is found in his comprehension of the full multiplicity of that work. But the triadic form and a dialectical development cannot comprehend the full multiplicity of a concrete, particular work like *Othello*. For to say, for example, that it represents the collision between the motives of envy and jealousy is not to say little about this *particular* work. Hundreds of dramas entail this opposition — and yet they do not even approach the greatness of Shakespeare's *Othello*. This same will hold for all other rational syntheses applied to particular works — the multiplicity of those works will not be comprehended as true multiplicity that is nevertheless a whole according to the idea. The result will be that a Shakespeare, for example, an era like the Elizabethan era, the dramatic art form, the sphere of art generally, etc., will be to that extent not adequately comprehended — and ultimately, the system itself found to be abstract, detached in a real or empirical sense from the existing world.

Secondly, it was said above that the spheres of the soul, morality and ethics can be adequately comprehended “to some extent” in the triadic *form*, just as the spheres of logic and nature are. This qualification derives from the inadequacy of Hegel's dialectic, or the *development* he achieves amongst, and then within, the spheres of nature and the human soul, in establishing true concreteness for his ideal world — but touches also on morality, the state, history, art, religion and philosophy, as also clearly ulti-

mately incomprehensible in terms of the triadic *structure*. For it was said in our preliminary considerations to Hegel that the effect of the dialectical development of the whole is that its totality is conceived in terms of a linear, hierarchical progression, and with regard to which the earlier moments of that progression are relatively limited or conditioned. In the complete dialectical development of the whole of the world of ideas it is the final philosophical system alone is wholly adequate embodiment and realization of the idea. But, conversely, as was also argued above in the discussion of Schelling, for the ideal world to be truly concrete, to have life in a concrete or real sense, each of its several worlds, along with the particular members belonging to them, while belonging to the whole and participating in its life, must have a separate, particular nature or essence that is not reducible to or that “resists” the whole, an inherent concrete worth or significance, must be conceived as ends in themselves, or must be differentiable from each other in a concrete, real sense (not only in terms of their rational, dialectical position in the development of the whole). The possibility of this concrete worth or significance, the nature of the several worlds and works belonging to them, as ends in themselves, or this real differentiation amongst the members, is eliminated by Hegel’s dialectic. Either the dialectical development of the whole says nothing about the real or empirical nature of its members, i.e., is purely intelligible, or does, but represents an abstraction from that nature.²⁵⁰

The same state of affairs holds furthermore for the particular moment of Hegel’s system as simultaneously conditioned and unconditioned, limited and unlimited, finite and infinite, accidental and necessary, etc. relative to the whole, and then in its correspondence, as such, to particular moments of the ideal world. Both the simultaneity of the system and that of the ideal world, and thus their correspondence, are incompatible with real or true concreteness for Hegel’s ideal world, particularly with

²⁵⁰ Not surprisingly, it is precisely the spheres of world history, art, religion and philosophy that Hegel does not develop — and, we will argue, cannot develop — in the system proper, i.e., in the *Encyclopedia*, but rather outside the system proper in the respective lectures.

Conversely, it is precisely these domains that comprise the greater part of Goethe’s philosophizing — a difference in systematic weight that we can now see to follow directly from the form as well as the more general content of their thought.

As to the asserted significance of Hegel’s not developing these spheres in the system itself, see below, pp. 1038, 1157-1160, 1165-1166, 1168-1169, 1171-1173.

respect to its human spheres, as opposed to the system's rational concreteness (II: 31, p. 764; 33, p. 770 (abs a), II: 27, p. 760 (crit)); II: 21, p. 756 (abs)). For with respect to the content of the system, the ideal world, given unconditioned or unlimited moments of the ideal world, i.e., given actions or works, along with the several worlds (morality, art, etc.) they constitute, are not only conditioned or limited with respect to their real or empirical nature (particularly in the case of the higher spheres of the system), but conditioned or limited with respect to their particular place within the whole. But the totality of simultaneously unconditioned and conditioned or unlimited and limited moments in their structural relation and dialectical development constitutes, as we saw, the ideal world for Hegel — as opposed to their conditioned or limited nature as not only belonging to and constituting the real or empirical world, but occupying a specific place in the ideal world. This means that there is an inherent fluctuation between real and ideal worlds, no fixed difference, and it is just this fluctuation or absence of difference that makes it impossible for Hegel's system to establish real concreteness for the ideal world. The ideal world is not clearly independent of, or different from, the real world, while yet related to it as concrete, actually existing. Or that which belongs to the ideal world, as simultaneously conditioned and unconditioned, limited and unlimited, accidental and necessary, etc., does not do so in that limitation perennially. Hegel's wholly rational, dialectical development of the idea, or his notion of this only rationally concrete relation of real and ideal world, thereby the fluctuating sense of the simultaneity of conditionality and unconditionality, accident and necessity, in his thought, though systematically consequent, never comprehends the difference between ideal world and real world, particularly with respect to those stages in the development of the ideal world where it itself is most concrete, i.e., history, art, religion and philosophy, and thus loses any possibility of establishing a truly concrete relation. The ideal world, as truly real, is not a separate world existing in, relative to or in related to, the real world, but the rational intelligibility of the real world, as its essence or substance.²⁵¹ The consequence is

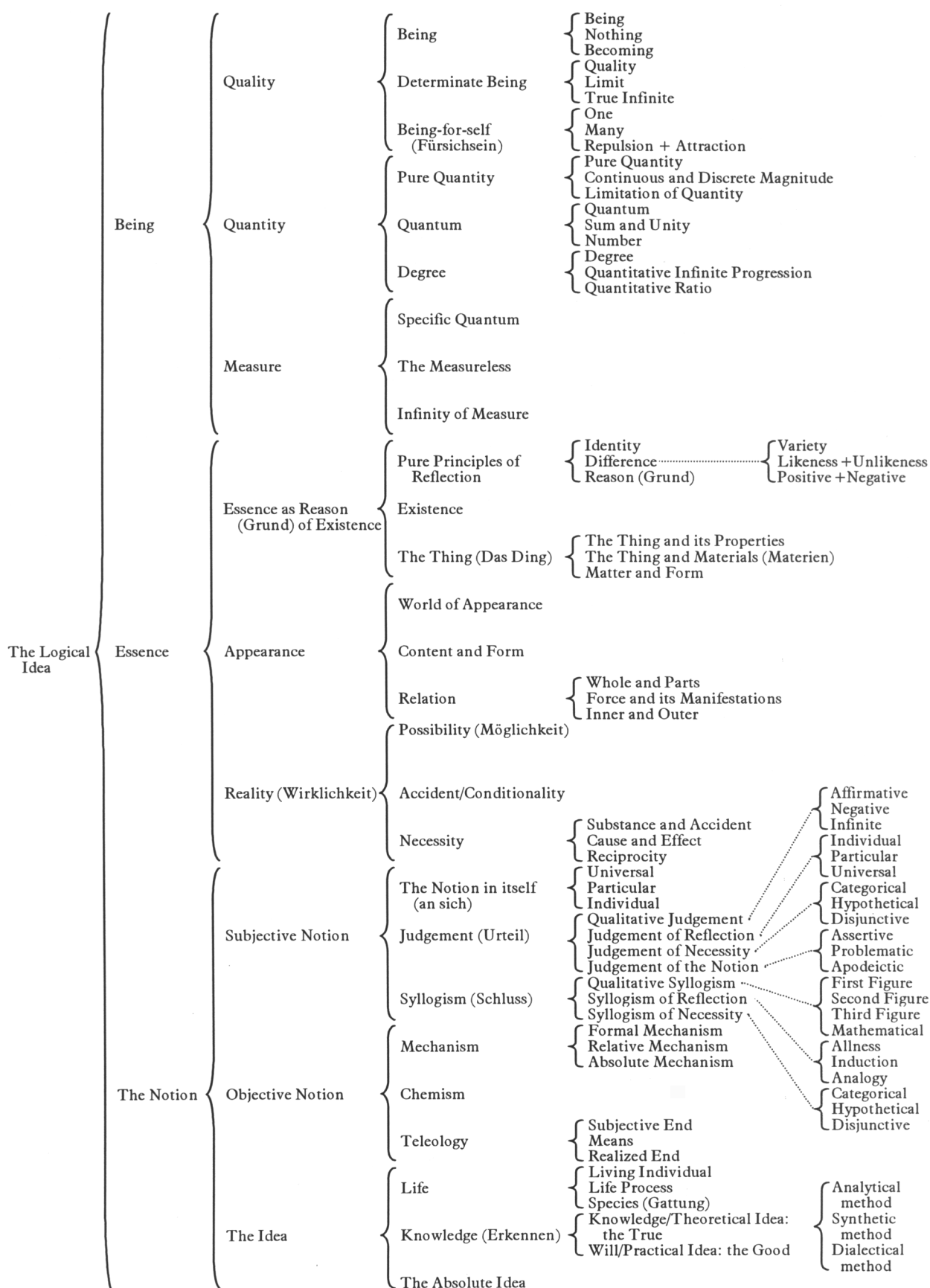
²⁵¹ For Goethe, the real and ideal worlds are clearly distinct, yet related — the latter being immanent in the former. The particular moment of the ideal world is conditioned or limited, i.e., belongs to the real world, but manifests the idea — and does so perennially, there being no logical (or onto-

that the ideal world never truly embraces the real world in its manifold particularity, the ideal world, since the system does not comprehend the moment of conditionality, limitation or accident in its bearing on the ideal world, the system in its developed moments as purportedly corresponding to it remaining ultimately detached from the real world as such. For the real world includes the moment of accident, conditionality, etc., which means that it *could* have developed in a manner other than it has. The system, however, masks or negates this possibility, the “freedom,” as it were, of the real world, or its truly conditioned or accidental nature, in its consequently applied systematic necessity. With only minor and superficial alterations, the system could apply to any other differing courses of development in human history and the spheres of absolute spirit.

Similar criticism can be voiced with respect to the remaining questions of the table of differentiation pertaining to the form or method of the whole, i.e., those dealing with the categories, on the one hand, and the mental faculties, particularly the relation of reason to the understanding, the knowledge of the understanding in relation to the knowledge of the system, and intellectual perception, on the other. Concerning the categories, developed principally in the first part, the logical idea, of the *Encyclopedia* and the earlier logic, those of the understanding, as constituting the spheres of being and essence (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, pp. 181-230, 231-306), and those of reason, constituting the sphere of the notion (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, pp. 307-389), it must first be established that they are indeed worked out logically as a unified multiplicity or whole according to the logical idea (I: 23, pp. 700-701; II: 14-15, pp. 754-755 (abs)). Though contained under the determinations of Kant’s idea from the beginning, the thoroughness which Hegel develops the various categories dialectically, especially in the context of the prior attempts of Kant, Fichte and Schelling in this regard, is remarkable. To give an idea of Hegel’s achievement, the following diagram represents the major headings and subheadings of the logical idea in the *Encyclopedia*:

logical development of such moments amongst each other (there is, to be sure, qualitative difference in terms of his notion of the higher life (das Höhere), but this is essentially non-rational, and never overturns the ideal nature, as such, of moments that are included under it).

The Logic in Hegel's Encyclopedia of the Philosophical Sciences



It is to be particularly noted that Hegel deduces not only the categories of reason's infinitude, necessity and wholeness that have hitherto been a concern in our discus-

sion of German idealism, but the categories of *the notion* (der Begriff), and as culmination of the entire system of categories, the *idea* (Idee) itself. The idea, in turn, is further specified in the triad a) *life* (das Leben); b) *knowledge* (das Erkennen), consisting of *knowledge proper* (das Erkennen als solches), i.e., the knowledge of the understanding (I: 20, p. 694), in which the object of knowledge is conceived as independent of the activity of the knowing individual, immediately given, and in the form of the abstract, mutually exclusive categories of the understanding — the theoretical idea of knowledge (I: 19, pp. 691-692), finite or subjective knowledge (and the standpoint of Kant's theoretical philosophy for Hegel); *will* (Wille), the spontaneous activity of the subject, the practical idea of knowledge (I: 19, pp. 692-693), consisting of the idea of what should be, the good (das Gute) — the standpoint of Kant's practical philosophy; and c) as the unity of theoretical and practical idea (II: 11, p. 754 (abs)), the category of the *absolute idea* (absolute Idee), the identity of knowing subject and known object according to the idea, i.e., the ideal world as corresponding to and comprehended by the system.

But Here, too, we find that Hegel's complete dialectical development of the system of categories, as related to, or rather, manifested in, the whole or system itself — most clearly, in his philosophy of nature, and then in history generally and the history of philosophy, in particular, as entailing a process mirroring the idea's logical development, is unsatisfactory. For the true issue of the whole or system of categories is the absolute idea, the entirety of the ideal world as comprehended in *solely* adequate form by the system or whole of knowledge, as heretofore defined (whereas the application of certain of the categories, but not the totality, is found in — and constitutes the essential nature of — other forms of knowledge and other philosophies). Hegel's categories, particularly in their dialectical development, ultimately do not admit of content that is a true multiplicity, are selective with respect to the real or empirical world. Their consequent issue is the ideal world, as developed in final whole or system of thought. But this means paradoxically that the system of categories is simultaneously not selective enough in an *ideal* sense, i.e., in terms of the fact that they lack

the power to embrace or reflect the accidental or conditioned nature of the real world, and hence the multiplicity of real or empirical content.

Even more unsatisfactory, since relatively more concrete both in Hegel's sense of systematic concreteness and that of true or real concreteness, is his determination of the mental faculties relative to the form or method of the system of philosophy in his dialectical working out of the idea of the soul (I: 33, pp. 726-727), as undertaken in the second and third sections of subjective spirit, the first subdivision of part three of the *Encyclopedia*, the philosophy of spirit (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, pp. 199-302.²⁵² The understanding (Verstand) is determined in the development of consciousness as the synthesis or truth of sensuous consciousness (sinnliches Bewusstsein) and sense perception (Wahrnehmen (I: 13, pp. 681-682; 20, p. 694)), and thus as the truth of the sphere of consciousness generally. To the understanding, the true object is universal, i.e., rational, whereas the actual things of the real or empirical world, which consciousness as the understanding is aware of, are separated or abstracted from the universals as their appearances (Erscheinungen), and constitute together the sphere of appearance. As such, the functioning of the understanding, on the one hand, corresponds to, and proceeds in terms of, the categories of essence. Now the distinguishing feature of the entire sphere of consciousness, whose truth is realized in the understanding, is for Hegel the separation of subject and object. The antithesis or negation of this entire sphere, with that separation, is the sphere of self-consciousness (Selbstbewusstsein), where consciousness sees in its object, not an object abstracted or separate from itself, but itself, even when that object remains still separate from itself (I: 24, pp. 702-703). Consciousness as this self-consciousness thus recognizes that the separate universals that it had conceived in terms of the understanding constitute a world or whole (Ganzes) of universals that it itself is, or, as Hegel also puts it, in self-consciousness the notion (der Begriff), having sundered itself into a multiplicity of universals now returns these into the unity of itself. The three subheadings of self-consciousness are developed further

²⁵² See the diagram depicting the major headings and subheadings of the philosophy of spirit, p. 1111.

as a) instinctive desire (*Begierde*), b) the recognition of other conscious beings (*aner kennendes Selbstbewusstsein*), and c) general self-consciousness (*allgemeines Selbstbewusstsein*), in which consciousness recognizes those other beings to be self-conscious themselves. Reason (*Vernunft*) then, as was said, emerges for Hegel in the further dialectic of the sphere of subjective spirit, as the synthesis or truth of consciousness — and thus of the understanding, along with its knowledge — and self-consciousness, and thus as the idea (*Idee*) in the form of the soul, as the notion existing for itself (*für sich existierender Begriff*), and more particularly, as concrete unity of self-consciousness with its object as true (*wahr*), as itself actually existing idea (I: 12, pp. 679-680; II: 12, p. 754, 16, p. 755 (*abs*)), or the as yet abstract form of the final moment of subjective spirit, concrete or individual spirit, as free, actually existing and knowing in terms of the whole.

The sphere of individual spirit consists of the triad theoretical spirit or reason, practical spirit or reason, and free spirit, as the unity of the former two (I: 11, p. 678). While the full development in all of its details of spirit proper does not concern us, the following points are relevant. First of all, the initial or immediate moment of theoretical mind, is intellectual perception or intuition (*Anschauung*; I: 28, p. 713). Intuition for Hegel is knowledge in terms of the idea and of an object existing in accord with the idea, but without further mediation of the notion and thus existing as feeling (*Gefühl*), but as feeling with reference to an actually existing object. As such, the content of feeling *may* be true, but it also may not be — and its form is in any case untrue as not reflecting the rational dialectic of the notion, as merely subjective or individual. The following subheading, representation (*Vorstellung*), represents this intuition freed of its outward reference, as first recollection (*Erinnerung*), images or pictures of external objects that are freed of their connections with external objects and thus universal, then as the continuous flow of such images, imagination (*Einbildungskraft*; I: 21, pp. 695-697), and memory (*Gedächtnis*), as the synthesis of recollection and imagination. Finally, intuition and representation are united or synthesized as thought (*das Denken*), which then, abstracted from its content, takes the form, in terms of moments of the Logic and of consciousness already developed

in the system,²⁵³ of understanding (Verstand), which forms the objects of memory into classes, groups, patterns, laws, etc. and other categories of thought; judgement (Urteil), which searches out and divides these forms of the understanding according to the notion; as thought knowing it has divided or particularized itself in the fixed forms of the understanding, and, as the unity of the understanding and judgement, reason (Vernunft), where thought knows that its content is itself and that it determines its own content. This leads to the section dealing with practical spirit, the subjective spirit as now molding the world with its own activity as well, and undergoing the phases of a) practical sense or feeling (praktisches Gefühl); b) impulse (Trieb) and arbitrary will (Willkür); and c) happiness (Glückseligkeit), a dialectic in which first particular impulses and then a universal impulse (happiness) are found to be inadequate objects, and in which the final stage of subjective spirit, free spirit (der freie Geist), as unity of theoretical and practical spirit, the will remaining as an essential moment of free spirit, but theoretical spirit retaining its priority, as the subject seeks in its activity to create its object in the world, but knows itself in that object (II: 11, p. 754 (abs)) — that is to say, in the world of ideas, as objective spirit in the spheres of morality, the state and history, and as absolute spirit, in the spheres of art, religion and philosophy, the latter being, in particular, as culmination of the whole, sole completely adequate realization of the notion or end purpose of the totality of the soul, in the form of the whole or system of knowledge.

But the reader, while recognizing, on the one hand, that the entirety of the mental life is deduced here in dialectical fashion, and on the other, that this represents the absolute realization of Kant's determinations pertaining to the method obtaining for the idea of the whole or system of philosophy, will also feel that Hegel has restricted the fullness of the inner life to the intellect's functioning in the philosophizing individual. But once again, this is, as it were, precisely Hegel's point. The end of the soul is realized for him in rational knowledge, and knowledge is most adequately

²⁵³ Hegel declares that thought, as entailing the principal moments of the understanding, judgement and reason, recurs again and again in the system because, though the form of opposition (Gegensatz) varies at different stages of its development, "das Denken ... dieses eine und dasselbe Zentrum ist, in welches als in ihre Wahrheit die Gegensätze zurückgehen" (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 285).

achieved in the sphere of philosophy — all other forms of activity, whose end remains the acquisition of this knowledge, constituting themselves as more or less inadequate, limited or conditioned forms with respect to philosophy. Prior to Hegel, as determinations simply contained under Kant's idea, i.e., as understanding, reason, intellectual perception, as categories of the understanding or of reason, these mental faculties and categories were simply given, and this fact was concealed precisely because no philosophy prior to him was able to deduce all aspects of the soul rationally in accordance with its idea. And yet, the latter too is an imperative contained under Kant's idea of the whole. For if the ideal world is to be concrete, its worlds and ideas must be differentiated amongst each other. If they are differentiated, and moreover, differentiated rationally as varying to the extent each realizes the idea of the whole, then that differentiation must also be reflected in the idea of the soul, or the essential nature of the soul must contain a differentiation within itself that is then manifested in the actually existing human spheres of the world of ideas. And this Hegel achieves with his rational working out of the soul.²⁵⁴

On the other hand, however, in effectively limiting his notion of the actually existing soul to that of the philosopher, as opposed to subjective spirit engaged in any other form of activity belonging to the ideal world other than philosophy (and of philosophical souls, too, prior to the completion of the absolute system in its history), Hegel has also in this respect once again undermined any possible concreteness for the world of ideas as a whole. For, on the one hand, he has in effect negated the inherent worth or significance of the several worlds of the ideal world as ends in themselves, or the moment of concrete difference between the member worlds, and on the other, nowhere does he conceive the moment of real or empirical difference of human souls, or the individual as limited, conditioned, enjoying an accidental exis-

²⁵⁴ In Goethe's thinking, lacking as it does any intention to rationally deduce the ideal world generally, or the idea of the soul, in particular, the faculties of the soul are simply given — though given as corresponding to the nature of the ideal world as perceived in pure consciousness: that is to say, as functioning more or less in the sense given them under Kant's idea, but *varying* in their respective intensity (*Kraft*) and development (*Ausbildung*) from individual to individual, factors that are necessarily missing in Hegel's rational determination of the soul, as accidental, irrational. This allows Goethe to hold an equivalent justification for all forms of activity in which the idea is manifested, and at the same time, to make these wholes truly concrete, individually, and in their totality as world of ideas.

tence, as bearing on the soul in its ideal nature — the moment of real or empirical difference being throughout only naturally-given determination that the actually existing soul abstracts from or overcomes in realization of its idea, in a manner similar to Kant, Fichte and Schelling. In both respects, it follows that the freedom of subjective spirit is limited, abstract, or only rational, not a concrete or real freedom.

The World of Ideas

Turning now to Hegel's working out of the world of ideas (I: 29, p. 716), we find that, as was said, the ideal world is developed as concretely related to, and yet different from the real or empirical world, if only in the sense of rational concreteness (II: 2, pp. 752-753 (abs)). That is to say, the world of ideas emerges in Hegel's system as determinate concrete multiplicity of member ideas and worlds (II: 18, p. 755 (abs)), and in particular, as concrete function of a systematically derived conception of human nature, existence and activity (II: 21, p. 756 (abs)). There is a consequently developed ontologically structure and development for the ideal world corresponding to the structure and development of the system (II: 19, p. 755 (abs)); each member idea is held and developed as realizable and realized (II: 20, p. 755 (abs)); the ideal world is thereby held and shown to have life in a determinate sense according to the idea (II: 22, p. 756 (abs)); and each member world of the human spheres of the world of ideas, or as belonging to the sphere of the spirit (*Geist*) in Hegel's terminology, is developed as enjoying a history according to the idea of the whole, and as participating in world history (II: 25, p. 760 (abs)). On the other hand, though the human spirit is determined as animating the particular works of the human spheres of the world of ideas (II: 28, p. 761 (abs)), the divine universal spirit found to animate thereby the life of the whole of the ideal world (II: 29, p. 761 (abs)), and though the human spirit and that divine spirit are held to be identical (II: 30, p. 762 (abs)), at least, as culmination of the world process generally and human history in particular, in the final system of philosophical thought, the difference between the ideal and real worlds, or these two as concretely related in a true or real sense, is not com-

prehended (II: 31, p. 764 (abs a)), the ideal world is at no point in the system comprehended as true or real multiplicity, but always only in the triadic form (II: 33, p. 770 (abs a)), the human spheres of the world of ideas as a result are only made concrete in relation to the real or empirical world in the sense of rational concreteness, and the concrete human action or work, in particular, is not comprehended as reflection of the idea in its true multiplicity (II: 27, p. 760 (crit)).

Thus, first of all, the universal or divine principle (I: 29, p. 716), as culmination of the sphere of logic, is for Hegel the *absolute idea* (das Absolute) —

Das Absolute ist die allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besonders, die aber nur dies sind, in die eine Idee in ihre Wahrheit zurückzugehen.²⁵⁵

— as specifying or determining itself, thinking itself (sich selbst denkend), in the world of ideas, as whole or system in terms of the notion, undergoing thereby an ontological, dialectically formed development or progression to ever higher forms or manifestations, a development culminating in the whole or system of philosophy, as the most adequate form of the idea's manifestation, and thus being itself simultaneously the absolute idea. Each of the spheres of the system and of the absolute idea's specification in the world of ideas, logic, nature and spirit, is itself the entire (ganze) idea, “ein Bild des Absoluten,” a distinct subsystem or whole of dialectically developed determinations in terms of the notion, but each has its truth only in terms of the whole of which they themselves are dialectical moments, or is “ein Bild des Absoluten, aber ... in beschränkter Weise”²⁵⁶ — on the one hand, in so far as all of the previous determinations of the system are preserved (aufgehoben) in each subsequent, higher (höher) one; and on the other, in so far as the principle of transition (Übergang) from one sphere to the other (from logic to the philosophy of nature to the philosophy of spirit, and then in terms of the return (Rückkehr) to the sphere of logic, effected in its purest and highest form by philosophical thought, as the final stage of spirit) follows both itself dialectically from the nature of the absolute idea

²⁵⁵ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 368

²⁵⁶ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 389

and from the detailed development of the logic, nature and the spiritual sphere as reaching a highest moment or culmination that represents the transition to the next (the idea itself in the sphere of the logic, life in the natural sphere, philosophy in the spiritual sphere):

Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschliessen, (ein Anderes) aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjektivität und Geist zu sein. Die Naturphilosophie gehört ... zu dieser Wege der Rückkehr. Denn sie ist es, welche die Trennung der Natur und des Geistes aufhebt und dem Geiste die Erkenntnis seines Wesens in der Natur gewährt. ... (Jedes) dieser Momente (i.e., nature and spirit, along with the logic (see the passage's immediate continuation below)) ist selbst die ganze Idee und muss als die göttliche Totalität gesetzt werden.²⁵⁷

For, more particularly, the spheres of the logic, nature and spirit are themselves determined in their relation to each other in terms of the notion as 1) universal (allgemein), in which the negation and opposition (Negation, Gegensatz, Differenz) posited by the notion at each stage of development is retained in the universal, infinite or eternal (unendlich, ewig) medium of rational thought — the logic thus being the idea in and for itself (die Idee an und für sich); 2) particular (besonderes), in which the idea, having determined itself to exist (existence representing the negation of the infinite sphere of the logic), exists as unending contradiction — the sphere of nature being the idea in its otherness (die Idee in ihrem Anderssein); 3) individual (einzeln), in which the idea exists as embracing the contradiction of its particular nature and returning to its universal, rational nature — the spiritual sphere being the idea returning to itself out of its otherness or estrangement (die Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt):

Das Unterschiedene kann unter dreierlei Formen gefasst werden: das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne. Einmal bleibt das Unterschiedene aufbehalten in der ewigen Einheit der Idee; das ist der logos, der ewige Sohn Gottes ... Zu diesem Extrem ist das Andere die Einzelheit, die Form des endlichen Geistes. ... Die dritte Form ..., die Idee in der Besonderheit, ist die Natur, die zwischen beiden Extremen liegt. Dieser Form ist das erträglichste für den Verstand: der Geist als der für

²⁵⁷ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: II/9, p. 24

sich existierende Widerspruch gesetzt, denn die unendliche freie Idee und sie in der Form der Einzelheit sind in objektiven Widerspruch ...²⁵⁸

In determining or defining the absolute idea, therefore, Hegel or defines the system, “denn Gott metaphysisch definieren heisst, dessen Natur in Gedanken als solchen auszudrücken;”²⁵⁹ the realized system is the absolute idea:

... nur das Ganze der Wissenschaft ist die Darstellung der Idee (und so) kann ihre Einteilung nur aus dieser begriffen werden ... Die Idee ... erweist sich als das schlechthin mit sich selbst identische Denken und dies zugleich als die Tätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüber zu stellen und in diesem Andere nur bei sich selbst zu sein. So zerfällt die Wissenschaft in drei Teile:

- I. Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich;
- II. Die Naturphilosophie als Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein;
- III. Die Philosophie des Geistes als die Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.²⁶⁰

It follows that in Hegel's view the system can adequately explicate the absolute idea, comprehend the world of ideas founded upon the absolute idea, because the idea has fully specified itself in the system of the world. The system, as embracing the world of ideas and the three spheres of logic, nature and spirit, the process or movement within and between these spheres, is the idea, and the absolute idea, having attained its absolute form in the system, is nothing other than that explication:

(Der) wahre Inhalt (der absoluten Idee) ist ... kein anderer als das ganze System ... Es kann hiernach auch gesagt werden, die absolute Idee sei das Allgemeine, aber das Allgemeine nicht bloss als abstrakte Form, welchem der besonderen Inhalt als ein Anderes gegenübersteht, sondern als die absolute Form, in welche alle Bestimmungen, die ganze Fülle des durch dieselbe gesetzten Inhalts zurückgegangen ist.²⁶¹

It is clear that with this determination of the nature of the universal principle all ontological and gnoseological transcendence is lost to it, and as a result, transcendence or difference between the ideal world and the real or empirical world (II: 31, p. 764 (abs a)). For this reason Hegel's divine principle cannot be held to possess real

²⁵⁸ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: II/9, p. 24

²⁵⁹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 181

²⁶⁰ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, pp. 63-64

²⁶¹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 389

personality, but only a rational complexity — his own affirmations notwithstanding. For personality entails individual uniqueness or difference from other personalities, whereas Hegel's absolute idea has specified itself without residuum into the totality of the ideal world (and the system), and with respect to this world (and system) there is no other, differing principle. It has done so, moreover, in a manner that fails to embrace the real or empirical world in its true multiplicity — that is to say, without comprehension of its accidental, limited or conditioned nature. Now it is true that Hegel maintains the absolute idea in its specification in terms of the notion as entailing three moments — or three persons — and that it therefore has difference in itself. But this is only a self-differentiation of the one and only absolute principle, and the further moments or persons do not have real individuality and thus personality, either. Thus, though justifying, or at least corresponding to, the dialectical structure and development of the whole, the self-differentiation of the absolute principle, its complexity, proceeds in the rarefied ether of Hegel's metaphysical deductions in a manner that can only be described as mechanical, or only rational, since at the expense of all real significance.²⁶²

The same holds for Hegel's notion of freedom (Freiheit) generally, i.e., with respect to the absolute idea and thus for the system generally.²⁶³ For Hegel defines

²⁶² Schelling comes the closest of the thinkers we are considering to establishing real personality for the divine principle in terms of its freedom, the apparent arbitrariness and incommensurability of its acts, or the principle's partial non-rational nature — though ultimately, as we saw, that notion is simply an assertion, ungrounded and undeveloped, a projection deriving from his intention to comprehend the ideal world in its rational and irrational nature. In any case, the purported personality of the divine principle excludes for both Schelling and Hegel the real personality of the individual. For Goethe, on the other hand, the real personality of the individual is a central datum of his thought, and the divine principle is never asserted to possess personality or freedom, and is furthermore conceived as unknowable apart from its appearance in the individual's limited existence and activity.

²⁶³ *Phänomenologie des Geistes*: 3, p. 342

Nürnberg und Heidelberger Schriften: 4, pp. 58-59

Wissenschaft der Logik: I/5, p. 25

Wissenschaft der Logik: II/6, pp. 239-240, 249, 251, 271, 274, 437, 563, 570, 573

Grundlinien der Philosophie des Rechts: 7, pp. 14, 51

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: I/8, pp. 80, 303, 307, 372

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: III/10, p. 13

Berliner Schriften 1818-1831 ...: 11, pp. 88, 529

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12, p. 30

Vorlesungen über die Ästhetik: I/13, pp. 134, 201

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: I/16, pp. 151, 213, 218

Vorlesungen über die Philosophie der Religion: II/17, pp. 20, 157, 192, 201, 243

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: III/20, p. 307

freedom generally as “der Begriff in der Existenz,”²⁶⁴ asserts that “der Mensch (sucht) im Denken seine Freiheit”²⁶⁵ and that he finds it only in knowledge of the idea in terms of the notion:

Die Idee ist ... nur insofern die absolute und freie des Begriffs ..., insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist.²⁶⁶

— and thus only with respect to the absolute idea, God: “die Freiheit des Menschen ... besteht im Wissen Gottes.”²⁶⁷ In its purest or highest form that knowledge, and therefore that freedom, is found in the system of philosophy encompassing the ideal world: “in der Philosophie ist die höchste Freiheit, die das Denken selbst ist,”²⁶⁸ where the knowing individual as subjective spirit knows his thoughts to encompass objective spirit, the world of ideas, in accordance with, and as manifestation of, the absolute idea (II: 30, p. 762 (abs)):

Der Begriff des Geistes hat seine Realität im Geiste. Dass diese in der Identität mit jenem als das Wissen der absoluten Idee sei, hierin ist die notwendige Seite, dass die an sich freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriff befreit sei, um die dessen würdige Gestalt zu sein. Der subjektive Geist und der objektive Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der Realität oder der Existenz ausbildet.²⁶⁹

Hence while Hegel can be thought to assert freedom for the universal principle itself (he is much more reticent in this regard than Schelling) in terms of its release (Entlassung) of the other (das Andere), i.e., nature, out of itself, this release occurs only once metaphysically, or conversely, perpetually and indiscriminately, with respect to the entirety of the existing real world as is, and excludes in both cases the element of possibility and choice, without which freedom lacks concrete, real or empirical significance.

²⁶⁴ *Wissenschaft der Logik*: II/6, p. 249

²⁶⁵ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: 7, pp. 14-15

²⁶⁶ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: I/8, p. 372

²⁶⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 218

²⁶⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 20

²⁶⁹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 366

Conversely, it must be admitted, on the one hand, that the notions of the divine principle's personality and freedom are not directly contained under Kant's idea (and thus not considered in our table of differentiation), and emerge in the idealistic endeavor only as absolute rational realization of that idea is approached, particularly with respect to the achievement of concreteness for the world of ideas. On the other hand, it is doubtful that any absolute realization of Kant's idea in its rational form could have been achieved *except* in terms of the complete immanence of the universal principle in relation to the ideal world (and system comprehending it), and that, given this, the notions of a rational personality or at least complexity or self-differentiation, particularly as corresponding to the rational structure and development of the ideal world, are at least implied by Kant's idea in its rational sense. Still, the possibility of demonstrating *real* concreteness for the ideal world is undermined by this notion, particularly with respect to the possibility of freedom (as will become clearer in analyzing Hegel's working out of the spheres of morality, the state and history).

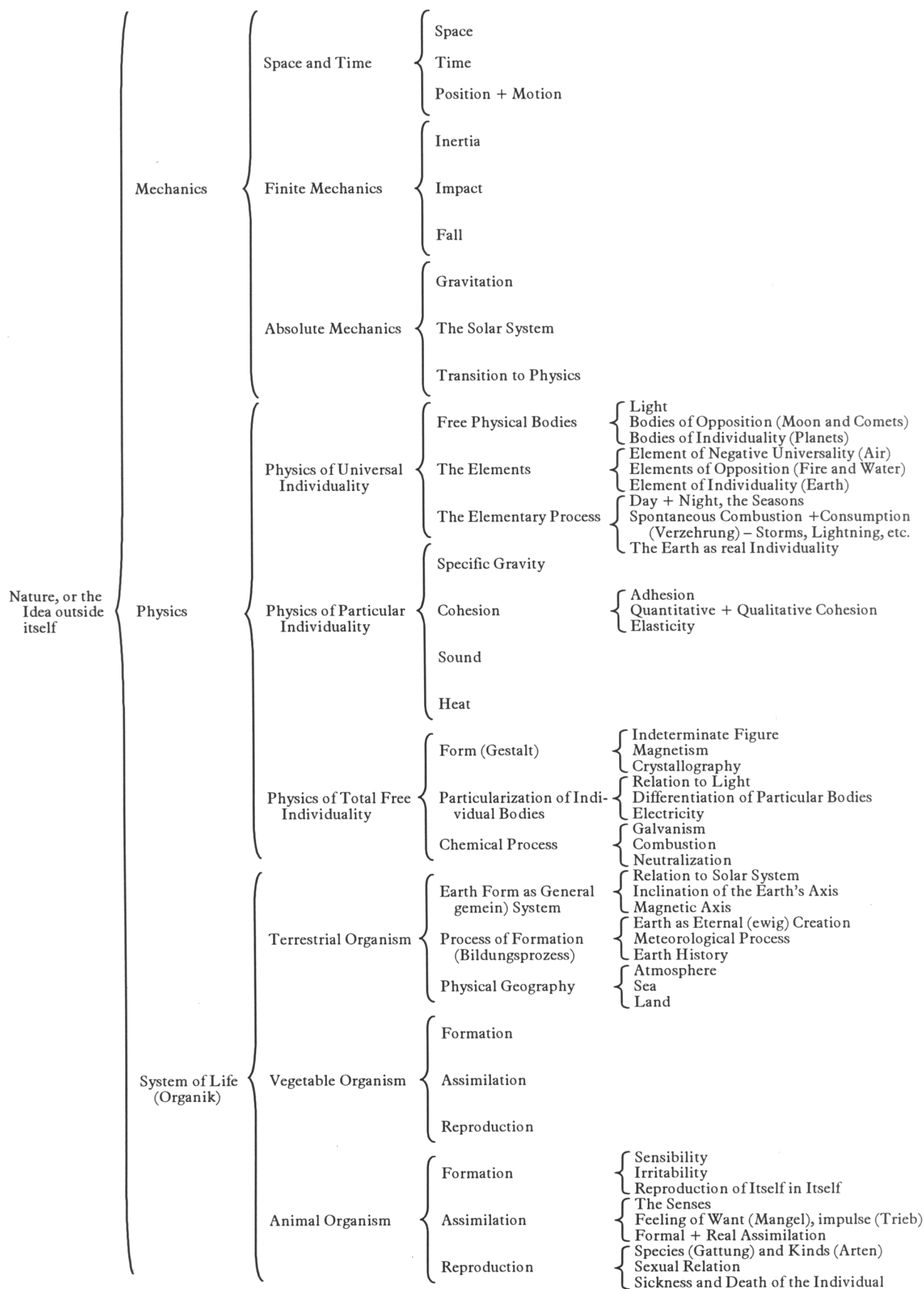
NATURE

The sphere of *nature* (I: 30, pp. 721-722) is essentially "the idea in its otherness or estrangement" (die Idee in ihrem Anderssein), a determination whose meaning is not necessarily immediately clear. It does not mean that nature is not a living whole, a manifestation of the idea in terms of the notion, and that each of its phases or moments is not thereby dialectically developable and developed, each concrete phase or moment consisting of a triad of members under the form of universal — particular — individual (or thesis — antithesis/negation — synthesis) and leading to a further, higher member that is the truth of the foregoing one, or that the whole itself in its dialectical structure and development does not have an end purpose or goal within the system of the absolute idea in its totality. Rather, nature represents the idea in its otherness or estrangement in the sense that the idea exists in nature as external (äusserlich) to itself — that is to say, in such a way that the things of nature exist relatively independently of each other. But this independence of the idea as external to itself is only an appearance (Schein, Erscheinung), for fundamentally, internally (inner-

lich), i.e., in terms of the idea, and thus for the medium of thought, they are not independent of each other, but together are members of one whole. This is then the contradiction (*Widerspruch*) of the idea in its otherness or externality, and constitutes the finitude (*Endlichkeit*) of nature, a finitude that itself exists in the final moment of the sphere of nature as the death (*Tod*) of individual living things. Or nature is the negation (*Negation*) of the idea, but as proceeding in terms of the idea, and thus only momentarily (*momentan*) that negation, as stage of the absolute idea's self-differentiation; and this momentary existence with respect to the infinite (*unendlich*) or eternal (*ewig*) idea, as such, is the finitude of nature. Or again, as externally existing idea, as multiplicity of apparently independently existing things, as finite, as momentary negation of the idea, the sphere of nature shows its weakness (*Ohnmacht der Natur*) in the sense that the determinations of the notion are only abstractly, or only partially, realized in it. For inwardly, in terms of the idea, and thus in the form of the notion, the things of nature are necessary (*notwendig*); but externally, and as externally related to and determining each other, the things of nature are accidentally (*zufällig*) related to each other and to the whole, exhibit an indeterminate disorderliness (*unbestimmbare Regellosigkeit*).

The principal phases or moments of Hegel's working out of this idea are summarized by the following diagram:

The Philosophy of Nature in Hegel's Encyclopedia of the Philosophical Sciences



The three principal divisions of nature are *mechanics* (Mechanik), characterized by separateness (Aussereinandersein), isolation (Vereinzelung) of the things of na-

ture, aside from which is only the ideal unity of form, or ideal, only potential (an sich seiende) and only striven for (gesuchte) unity, and consisting of matter (Materie) and its system of mechanics; *physics* (Physik), characterized by the particularity (Besonderheit) of the things of nature, as possessing an indwelling or immanent determination of form, thereby an existing difference or contradiction (Differenz, Widerspruch) comprising natural or immediate individuality (natürliche Individualität); and, as the synthesis of mechanics and physics, the sphere of *living things* (Organik), characterized by subjectivity, in which the real differences of physics are found merged with the ideal unity of mechanics. More particularly, mechanics entails the three main subdivisions a) complete abstract separateness — space and time (space being the abstract universality of otherness, time, negativity with respect to a point in space that is simultaneously for itself (für sich) and in the sphere of separateness, but as indifferent (gleichgültig); b) isolated cases of separation and their relation — matter and movement, or finite mechanics; c) matter in the freedom of its indwelling notion as free movement — absolute mechanics (consisting of gravitation and the solar system). Physics, as the negation of the negativity of the sphere of mechanics (as never for itself (für sich), not yet real being for itself (reales Fürsichsein)), and insofar as matter thereby escapes from the influence of gravity and manifests itself, entails: a) the universal individuality of immediately free physical qualities (physical bodies (light, moon and comets, individual planets), the elements (air, fire, water, earth) and elementary processes (day and night, the seasons; the spontaneous combustion represented by storms, lightning, etc.; the earth as real individuality); b) particular individuality, consisting of the relation of the products of the form of matter to gravity (specific gravity, cohesion, sound, heat); and c) total free individuality (totale freie Individualität), as synthesis of universal individuality and particular individuality, “der schwierigste (Teil) der Natur” for Hegel,²⁷⁰ insofar as the notion is no longer immediately present as in mechanics, nor real, as in the sphere of living things, but hidden (verborgen), as mere uniting band of necessity,

²⁷⁰ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: II/9, p. 110

whereas the matters involved are wholly with the form of the notion (*begrifflos*), as the particularization of individual bodies and culminating in the chemical process.

Now the sphere of living things (I: 30, pp. 721-722), the synthesis of mechanics and physics, arises more particularly as the truth of the chemical process. For the notion is not merely inner necessity in the chemical process, but appears (*kommt zur Erscheinung*), becomes external, insofar as its individual bodies are destroyed (*vernichtet*) and yet produced (*hervorgebracht*), but in such a way that these remain separate, appear as indifferent (*gleichgültig*) to each other, or so that the beginning and end of the chemical process are different (*verschieden*), not united as one under the infinite (*unendliche*) form of the notion, or in such a way that the notion, while implicit (*an sich*), has not yet come into existence. Life, then, as the truth of the chemical process, and thus of the whole of inanimate nature, is the chemical process made perennial (*perennierend*), the notion as turned outward (*nach aussen gekehrt*) and existing, the infinite form of the notion making itself real, is the real totality of a body as infinite process, thereby determining itself to particularity or finitude, negating that particularity and returning to itself, thus substantial or filled (*erfüllt*) negativity, *subjectivity* (*Subjektivität*) — the absolute idea as having come into existence.

Life then is further determined by Hegel as a) *universal life*, i.e., geological or terrestrial life, the earth as living whole or system, but as only immediately given idea of life in which the individuality of the earth, as merely universal, and its process remain separate, not united as true individuality or true subjectivity, thus life as estranged (*entfremdet*), petrified (*erstarrt*), the earth in this respect representing the corpse (*Leichnam*) of the life process generally in terms of the totality of inanimate nature, the mechanical and physical spheres (and as further specified in the subdivisions i. earth as general system (relation to the solar system, inclination of the earth, the magnetic axis); ii. the process of the earth's formation (as eternally created, the meteorological process, earth history); iii. physical geography (atmosphere, sea, land)); b) *particular life*, the only formal subjectivity of the vegetable organism, in which, on the one side, individuality is outside itself in, or estranged from, its mem-

bers (Glieder), these being themselves individual, not taken back into the unity of the whole, and in which, on the other side, true subjectivity remains only a point (Punkt) in the organism that is shed (sich abgestossen) from the plant and that forms a new plant (and containing the moments: i. process of formation, as for the vegetable kingdom essentially outwardly directed (root, leaf, plant cells; growth; the bud); ii. process of assimilation, as not achieving a feeling of self (Selbstgefühl), subjective universality in opposition to the external world (relation to the elements light, air, water); iii. reproduction, as not entailing the relation of individuals to each other, the seed (Keim) entailing one and the same individual); c) *individual life*, the concrete subjectivity of the animal organism, complete (vollkommen) or true life, in which the members of the individual are taken back into the unity of the organism, maintained as system or whole according to the notion, and in which the processes of the individual with in its relations to the outer world essentially transpire in the subjective unity of the self, are in this sense idealized, and in both respects, in which as living universal in accord with the notion, totality or whole of an inner substantial unity, this totality exists as the product or result of itself — the living organism being thereby for Hegel end in itself (Selbstzweck) and free (and containing the moments: i. process of formation, as now idealized in the subjectivity of the individual, or individual idea (and further specified as general being with itself (Insichsein) in its relation to the external world — sensibility; irritability, as the excitement of individual as such in relation to the external world; the reproduction of itself in itself); ii. the process of assimilation, as idea relating to inorganic nature, its negative or other (Andere), and positing it as itself, or as contained in its unity (and further specified as the senses (feeling as such, smell and taste, sight and hearing); feeling of want (Mangel), impulse (Trieb) and instinct; formal and real assimilation); iii. the process of reproduction, as idea relating to its negative or other, as itself living individual, and maintaining itself in this other individual — and more particularly, as relative thereby to the universality of the species (Gattung), whose existence the individual's reproductive act maintains and insures (specified as: species and kind; sexual relation and intercourse (Begattung); sickness and death of the individual).

It is necessary to examine more closely the final moment of the animal organism, its reproductive process, and with it, the final moment of the entire sphere of nature as conceived by Hegel, to properly understand the transition to the third and final division of the system, the realm of spirit — and thus also the sense in which man is the end or summit of nature in his thinking (I: 32, p. 725). For it is striking — though entirely systematically consequent — that the deduction of the preeminence of man occurs nowhere in the philosophy of nature itself, Hegel concerning himself in the final subdivision of the organic sphere with animal organisms generally and their necessary differentiation into species and kinds, but without indication that mankind represents the highest species, realized end of the sphere of life and nature in its totality. Rather, the transition from the sphere of nature to that of the spirit *is* that deduction — for man alone possesses spirit. The fruit of nature, its summit or truth, falls outside it, and is the spirit.

In the sexual act (*Begattung*) the individual living thing maintains the species (*Gattung*), or the species, as universal, as the notion of life (*Begriff des Lebens*), *comes into existence* with that act. Conversely, the individual, though reflecting and maintaining the species, also differs from it, is particular, and the sexual act (*Begattung*), while insuring the existence of the species, brings only a further individual to existence, does not itself give birth to the species. This difference (*Unterschied*) initiates a process for the individual and the species simultaneously, whose result, insofar as the universal negates the immediately existing individual in its particularity and the individual living thing is unable to preserve its identity with the species, is ultimately the individual's death. For, more particularly, the species differentiates itself into masculine and feminine sexes of the animal organism, in such a way that the living individual feels the want of the other sex as need (*Bedürfnis*), as itself not representing in its actual existence the species as a whole, a need the fulfillment of which dissolves the difference between the sexes momentarily, while maintaining, as was said, the existence of the species. As such, the sexual act is “*der höchste Punkt der lebendigen Natur*,”²⁷¹ and the fulfillment of the end purpose (*Ziel, Bestimmung*)

²⁷¹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 20

of the individual living organism. But the individual achieves only momentarily this identity with the species. This contradiction is the moment of its demise (Untergang), its sickness and eventual death. The individual, as not itself universal, as finite (endlich), may or may not correspond to the species in its existence. For it struggles permanently against its own inorganic nature, which perpetually seeks to break out of the organic unity of the whole. In this way, the living organism finds itself in a state of continual sickness and temporary recovery (Heilung). The individual's death is the resolution of these contradictions, as consisting fundamentally of the contradiction between its particularity as individual and its immediately given universality under the idea of life.

But in this way the spirit goes forth (geht hervor) for Hegel out of the sphere of nature, as its truth. For the notion of life, i.e., the species, has negated the individual, but was essentially (an sich) or inwardly identical to it, was the idea, and only so maintained itself in the abstract externality of space and time in the sphere of nature. On the other hand, the notion in nature generally, and the sphere of life, in particular, was only in itself (an sich), not yet for itself (für sich), because the things of nature exist only as particular, do not attain the universality of the species. But with the death of the individual living thing has come the death or negation of the externality of nature in its totality. For the spirit is the universality of the species in the universal, inward form of the species, *consciousness* (Bewusstsein). The idea exists in the universality of individuals, for whom everything is now finally itself universal, ideal, in *thought* (das Denken), as organ of the notion (Organ des Begriffs), as thereby universal existing for itself (für sich selbst seiende Allgemeine). And the transition from nature to spirit has proceeded, not in *natural* fashion, but in terms of the notion of the absolute idea.

Though often seen by commentators as the weakest part of the system, Hegel's philosophy of nature, from the perspective of the goal of achieving true concreteness for the world of ideas, is in fact the strongest part. For it does not directly *prevent* establishment of true concreteness for the human spheres of the ideal world — even the deduction of spirit, thereby the deduction of man as the summit of nature, falling

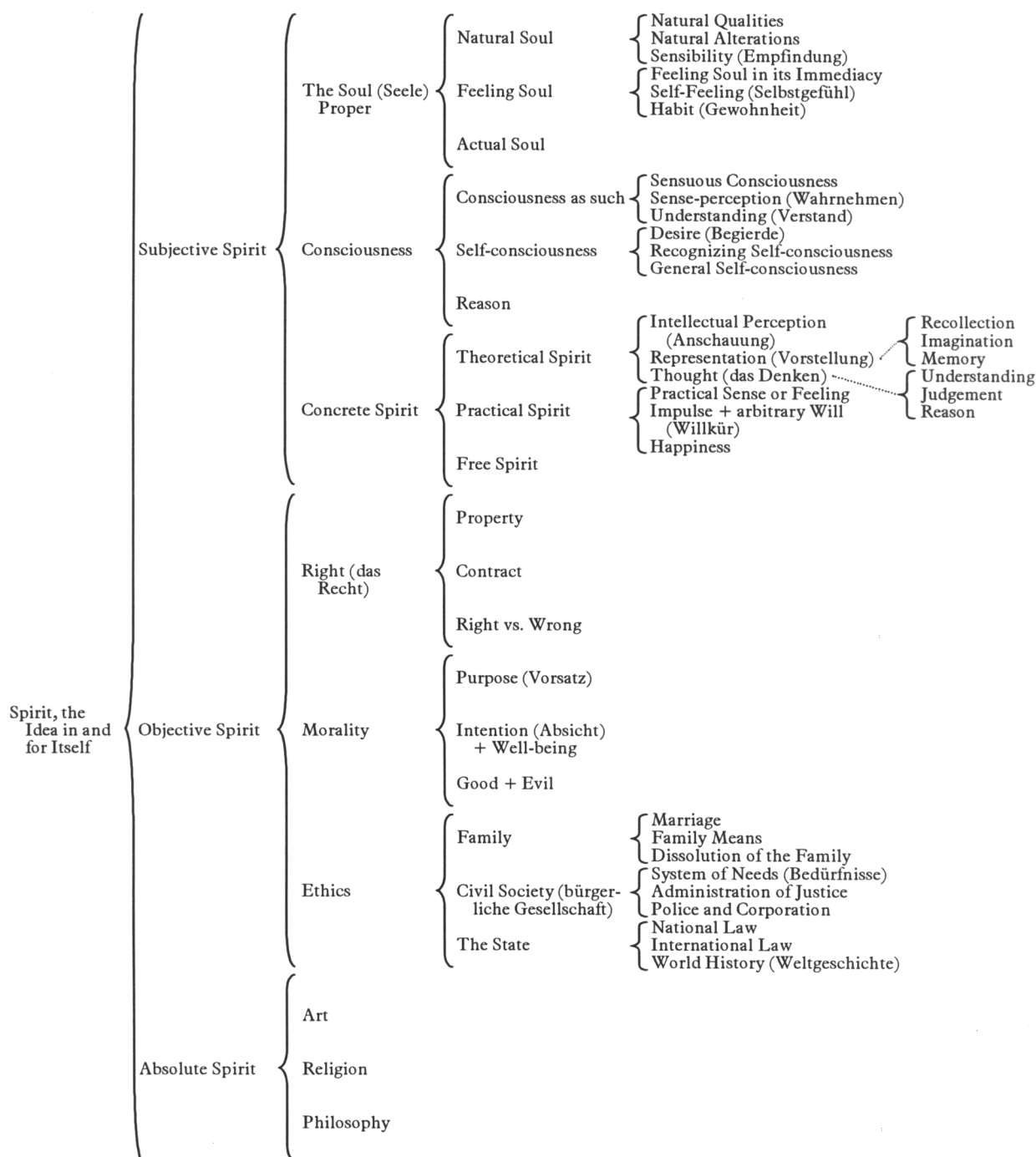
outside it, and yet develops the totality of nature dialectically as a whole or system according to its idea. The larger crux of the matter in the context of the system as a whole is that Hegel determines the consciousness and universality of spirit as thought in the form of the notion. That determination of spirit, though to be sure consistent with most of the Western philosophical tradition, is not the only one possible — a fact that is shown by *Goethe's* philosophy. For the notion that pulsates in triadic fashion throughout Hegel's philosophy of nature could be thought to pulsate throughout Goethe's life of the world of culture as well, though only as subsidiary form to the non-rational wholeness of a true multiplicity.²⁷²

Philosophy of Spirit

There thus arises the world of spirit, what we have referred to throughout the preceding pages as the human spheres of the world of ideas. The following diagram represents Hegel's determination of this whole in his *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, as entailing generally the movement from immediately given spirit, its abstract forms, to ever more concrete forms, ever more adequately reflecting the notion of spirit:

²⁷² This could explain the mutual esteem and approbation between Hegel and Goethe on the level of the philosophy of nature — and at the same time their difference with respect to the human spheres of the world of ideas. For Hegel, spirit is conscious thought in the form of the notion. For Goethe, it is the principle of unconscious activity in the form of a real or empirical true multiplicity — and only subsequent to such activity, conscious thought or knowledge.

The Philosophy of Spirit in Hegel's Encyclopedia of the Philosophical Sciences



It will be immediately apparent that Hegel's working out of the human spheres of the world of ideas as world of spirit appears to differ strikingly from all of the thinkers we have been considering, including Goethe's. For, first of all, Hegel adds ideas of right (*das Recht*) and ethics (*Sittlichkeit*) in the sphere of objective spirit to that of morality. Secondly, the sphere of subjective spirit, corresponding, as we have seen, to the idea of the soul, seems to have a disproportionate emphasis relative to the other ideas of the spirit — whereas for all of the other thinkers we have dealt with the soul

tends to emerge simply as one of seven ideas, as developed more or less in that proportion to the other ideas in their systems. Thus thirdly, the sphere of objective spirit (right, morality and the state) is developed in a concise manner that is not indicated by this diagram, and the ideas of history, art, religion and philosophy, the highest moment of objective spirit and the three members of absolute spirit, are not even given that weight (history being taken up in 19 pages, art, in 6 pages, religion, as revealed religion, Christianity, in 7 pages, and philosophy, in 39 pages).

This state of affairs, however, is an insubstantial barrier to judging Hegel's philosophy to represent one consistent working out of the common determinations of the system with respect to the human spheres of the world of ideas, if not as realizing all the determinations of Kant's idea absolutely, and in fact arises precisely because Hegel is the only thinker we are considering who comes close to realizing Kant's idea of the system, in its rational form, absolutely. For there is nothing to prevent Hegel, in working out the ideas enumerated under the common determinations of the whole to introduce further ideas to the ones dealt with by his philosophical contemporaries (and the distinction between morality and ethics, made possible by the addition of the idea of right, allows him, as we shall see, to make the ideas of the state and of history systematically concrete in a rational sense). Moreover, all of the ideas of the human spheres of the ideal world should derive systematically from the idea of the human soul in the absolute rational working out of the soul, and none of the thinkers prior to Hegel was able to achieve this systematic concreteness (with the resulting abstraction we have observed obtaining for their determination of the world of ideas). Hence it is entirely consequent that Hegel should accentuate the soul in his working out of the philosophy of spirit. Finally, the sphere of objective spirit generally is worked out in detail in *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, and the three spheres that are least developed in the *Encyclopedia*, history, art, religion and philosophy, are precisely the ones Hegel's published lectures deal with.²⁷³

²⁷³ As to the reliability of the lectures as systematically necessary members of the whole or system of Hegel's thought, see the f. 248, p. 1081.

On the other hand, however, though Hegel's writings and lectures do represent one consistent whole or system of philosophy, one consequent working out of the determinations contained under Kant's idea, the fact that he does not develop history, art, religion and philosophy in the system proper, in the *Encyclopedia*, is philosophically significant. For it follows as corollary of the argument underlying the present analysis that the determinations of the whole with respect to Kant's idea, as represented in the table of differentiation, cannot be all realized absolutely, from the fact, in other words, that Kant's idea is contradictory. The thoroughgoing rational working out of Kant's idea must, it is argued, result in critical positions with respect to the true concreteness of the world of ideas, in particular, with respect to the human spheres of the ideal world, or its existence as related to, and yet different from, the real or empirical world — and this fact, it will be shown, prevents Hegel from including the development of those four spheres in the system proper.

The world of spirit is, as was said, the idea returned from its estrangement from itself, its otherness, from the sphere of nature, to itself (Die Idee, die aus ihrem Andersein in sich zurückkehrt), to its universal rational nature, thus the idea in and for itself. As this idea, as universal or rational, as existing in the form of the notion, spirit is both the universal spirit thinking and knowing itself in the dialectic of the world process, and the subjective spirit thinking and knowing itself in the dialectic of its knowledge of that process, or universal and subjective spirit as one in the comprehension of the truth of the logic, nature and of the human world. Initially, however, as immediately given, or as solely the truth of nature, this spirit is not yet developed, is only at the start of its dialectical process, is abstract. For it has not realized, and therefore cannot be conscious of, its own notion (Begriff des Geistes). The goal for Hegel of the entire philosophy of spirit is that the spirit achieves complete consciousness of its notion, in which finally the spirit is known in its truth, as correspondence of its notion to its reality. The philosophy of spirit, as representing this correspondence, is a systematic, organic whole, precisely because the spirit in the process of its actual existence develops and maintains a systematically organized, actually existing whole of ideal moments.

Put another way, as the idea thinking or knowing itself both objectively and subjectively in terms of the notion — and that is to say, with respect to its otherness, its negation or opposition, i.e., with respect to the logic, nature, as well as prior stages in the development of the world of spirit, spirit, formally speaking, irrespective of its particular momentary content, is essentially *freedom* (Freiheit) — since, as was observed earlier, freedom generally for Hegel arises in terms of the existing notion, and here the notion exists as both objective and subjective simultaneously. But, as free, spirit is initially wholly without content, and its freedom is the possibility of developing itself, realizing its own notion. Hence the spirit at this point, along with its freedom, is relatively abstract, mere potential, and the development of the spiritual sphere entails the simultaneous realization of the notion of freedom.

Interestingly, Hegel observes that the world of spirit presents the particular difficulty that the phases or moments of its development in terms of the notion, as lower (tiefer), i.e., abstract, or higher (höher), i.e., more concrete, cannot be so readily distinguished from each other as in the sphere of nature.²⁷⁴ For the things of nature tend to exist as separate existences, whereas the moments of the spiritual world are essentially always only moments, conditions (Zustände, Bedingungen), determinations (Bestimmungen) of still higher phases of spirit's development up to the final moment of absolute spirit, philosophy. Or, in short, the phases or moments of the world of spirit are in a sense *simultaneous* (simultan, gleichzeitig), though Hegel himself avoids this term, and the freedom of each moment is threatened, as only passing phase or moment, as cancelled by the process of the whole. Nevertheless, Hegel urges that these moments be kept separate as far as possible, despite the necessity of anticipating higher forms in the explanation of lower ones, and the presence of lower forms in the actual existence of higher ones, in their comprehension by the system according to its idea.

This insistence on maintaining the efficacy of the notion is of course entirely systematically consequent — for the idea has been defined in terms of the notion, as thereby essentially rational, and spirit and its freedom have been defined in terms of

²⁷⁴ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, pp. 16-17

the idea so conceived. The phases in the development of spirit that are thereby determined are the true reality of the existence of spirit, as well as its realized freedom, and thereby the essential nature of its appearances in the real or empirical world. But Hegel's admission of the difficulty involved, along with an anticipation of the term "simultaneity," already points us to *Goethe's philosophy*, and more particularly, to the philosophical significance of his including the development of the spheres of history, art, religion and philosophy in the system proper, and thereby underscores the assertion that the questions whether the world of spirit developed in this wholly rational fashion can not be at the same time truly concrete, related to and yet differing from the real or empirical world.²⁷⁵

Regarding now the overall division of the world of spirit, the notion of the spirit entails its *truth*, as complete correspondence of the *idea* to *subjective* and *objective reality* and thereby spirit in its *freedom* as wholly realized. But initially, as was said, spirit is not conscious of its notion, is only abstractly spirit, has not begun its development, and its freedom is solely potential. This then gives for Hegel the division and movement of this sphere as a whole: a) spirit as relation to itself (*Beziehung auf sich selbst*), in terms of which development arises in so far as the totality of the idea, as idea of the soul in the form of the notion, progressively becomes conscious to the spirit (*für ihn wird*), and wherein its existence is characterized generally as being for itself, free, but thereby still only potential (*an sich*) spirit — *subjective spirit*; b) spirit as relation to an other (*ein Anderes*) that is for it (*für sich*), but as reality to be produced and already produced by the spirit, as world of ideas, in terms of which freedom exists as existing necessity — *objective spirit*;²⁷⁶ c) spirit as existing in and for

²⁷⁵ Thus, for example, in Hegel's view the freedom deriving from his notion is threatened by the simultaneity of a given moments relations to other moments of the ideal world, whereas for Goethe it is precisely that simultaneity that insures concrete or true freedom.

²⁷⁶ The perhaps initially obscure sense of Hegel's "Realität als einer von (dem Geist) hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt" (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 32) can be understood in terms of Goethe's notion of creative recreation of the ideal world. But whereas Goethe's "recreation" denotes the production of a new true or perfect work following assimilation of the ideal world in *any* form of activity belonging to the ideal world (including philosophy), Hegel's "hervorbringen" with respect to the sphere of objective spirit denotes, as we shall see, the recognition (*Anerkennung*) that the forms of the existing ideal world are reasonable, the acceptance that its reality is the sphere of freedom, and ultimately, comprehension of the existing ideal world in the forms of absolute spirit, and most adequately, by philosophy. That is to say, Hegel's recognition of a 'reality produced and yet to be produced by the spirit' consists in the consciousness and ultimate knowledge of the ideal world as existing, in such a manner, however, that the life of a given stage or

itself (an und für sich), as perpetually (ewig) producing the unity of subjective and objective spirit and its reality, thereby the realization of the absolute idea in the human community (Gemeinde), or the identity of absolute principle and the human spirit (II: 28-30, pp. 761-762) — *absolute spirit*.²⁷⁷

The first two spheres of the world of spirit, subjective and objective spirit, are finite (endlich) for Hegel, the third, absolute spirit, infinite (unendlich). The finitude of subjective and objective spirit arises in terms of the inadequacy (Unangemessenheit) of the notion of spirit to its reality, but only insofar as this inadequacy is merely an appearance (Schein) — for the spirit is the idea in the form of its negation of finite things (das Unendliche). Hence the limitation (Schranke) of finite spirit is a limitation that essentially (an sich) the spirit has set for itself to overcome, just as spirit's freedom is initially only potential, and the stages of finite spirit, in which it overcomes or dissolves (hebt auf) its limitation, where spirit is for itself (für sich), knows its limitation as set by itself, are stages of its liberation (Befreiung) — a process in which the appearance of the immediately given multiplicity of the soul and the world of ideas is purified (gereinigt) in the infinite form of the spirit's knowledge. In this way, though subjective and objective spirit represent the spirit as finite, essentially spirit remains infinite: it limits itself and overcomes that limitation, and the limitation so created exists as something fixed and permanent only for the understanding (Verstand), not to comprehending reason (Vernunft).²⁷⁸

member in the dialectical development of the system has ceased in the transition to the next stage, or in such a manner that the development of the ideal world as objective is cut off from any further development, in deference to philosophy's comprehension. For, as Hegel himself admits, "Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden." (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*: 7, p. 28)

²⁷⁷ The separation of objective and absolute spirit, along with the dialectical linearity of Hegel's development of the ideal world versus the synchronism of Goethe's, and Goethe's replacement of the state or nation with the notion of the culture of a particular people, is one of the most significant general differences between Hegel's and Goethe's determination of the human spheres of the world of ideas. While the sense of the difference between objective and absolute spirit is still abstract in our analysis, it can at least be reiterated here that from Goethe's point of view there is no distinction according to the idea as to the worth or significance of the various subsidiary worlds of the world of ideas (a distinction arising for him only as quantitative difference, in terms of the number of individual existences and works affected by a given world) — ideal differences of worth or significance arising only in relation to the capacity of a concrete, single work to reflect the multiplicity of the world of which it is a member, and the ideal world generally.

²⁷⁸ This apparent unification of finitude and infinitude in the human spheres of the world of ideas (at least with respect to subjective and objective spirit) presents a further aspect for the differentiation of Hegel's thought from Goethe's, as both realizing in this respect Kant's idea absolutely, and is one that has already been commented on to some extent in previous notes. For Hegel, the moment

Subjective Spirit

Hegel's determination of subjective spirit, i.e., the idea of the *soul* (I: 33, pp. 726-727), has already been analyzed in some detail with respect to the method of philosophy (pp. 1092-1096), and it remains here only to consider the larger systematic context of that analysis. The principal divisions of subjective spirit are: a) subjective spirit as immediately given, or subjective spirit in general (*allgemein*), as inwardly directed, thereby only still potential (*an sich*), natural spirit (*Naturgeist*), as bound to and in conflict with its natural or corporeal (*leiblich*) nature — *the soul proper* (explicating itself in the moments i) the soul in its natural immediacy, natural soul; ii) the soul as individual, relating to its immediate being as feeling soul; iii) the soul as fully embedded in its corporeal nature, as actual soul); b) subjective spirit as for itself (*für sich*), mediated (*vermittelt*) spirit, entailing the negation of the soul's corporeality (*Leiblichkeit*), in terms of the identity of itself this externality (*Anderes*), spirit thereby as possessing a relation (*Verhältnis*) to that other — but as dependent upon it, in so far as it on the one side relates to the external world as immediately given, while, on the other, being as yet inwardly or subjectively completely empty, thus spirit as enjoying only abstract freedom — *consciousness* (explicating itself in the moments i) consciousness generally, the consciousness of an object; ii) self-consciousness, the consciousness whose object is the self (*Ich*); the unity of consciousness and self-consciousness, in which the spirit knows its object as itself and itself as determined in and by itself — and culminating in reason generally, the notion of spirit); c) subjective spirit as determining itself (*sich in sich bestimmender Geist*), or spirit in and for itself, as relating to an object, but therein as only to itself, as unity of sub-

of infinitude arises throughout in terms of the spirit's — and thus ultimately, the system's — comprehension of a multiplicity of apparent limitations, or generally, the sphere of appearance, as constituting thereby a whole (*Ganzes*). In that whole, the particular moments of limitation are overcome and yet preserved (*aufgehoben*), but only in the spirit's comprehension, thus only ultimately in the system of whole of knowledge. For Goethe, the finite real or empirical aspect of a member of the ideal world is never cancelled in its comprehension. Nor is its infinite or real aspect, as (self-) manifestation of the idea or spirit of its comprehension, but its actual *wholeness*, as multiplicity of finite real or empirical moments formed into a unified totality of all still actually existing members that are, with respect to the whole, *synchronistically* related to each other. Or, in other words, for Hegel the ideal world exists as comprehension of spirit by spirit, whereas for Goethe the ideal world exists as the creative recreation of concrete, real or empirical moments, that are simultaneously ideal, as wholes, according to the idea or spirit of wholeness.

jectivity and objectivity, as actually free, thus as having realized the notion of spirit, as true, and thereby now reason existing for itself (*für sich seiende Vernunft*) — *concrete spirit* (explicating itself in the moments: i) theoretical spirit, the objective aspect of concrete spirit as intelligence (*Intelligenz*), in which spirit confronts what is reasonable (*das Vernünftige*), objective, as its immediately given universal determination, and posits it as its own, thereby the transformation of its presupposition (*Voraussetzung*), as abstract, into something concretely universal; ii) practical spirit, for which spirit's content is immediately given within, subjective, and as to which spirit then seeks to purge that content from its one-sided form, make it external or real, transform it into an existing universal; iii) free spirit, in which the one-sidedness or limitation of both theoretical and practical spirit is cancelled (*aufgehoben*), as thereby unity of theoretical and practical spirit, hence free will, as simultaneously free intelligence, or with the knowledge of its freedom and thus as reasonable will (*vernünftige Wille*) — yet as this point only potentially (*an sich*) or abstractly the idea, only the *notion* of absolute spirit).

Free spirit, the synthesis of theoretical and practical spirit, shows itself in Hegel's development of the sphere of subjective spirit to be potentially the idea, the as yet unrealized notion of absolute spirit. For the idea, as we saw, is the correspondence of the notion to reality, and the notion of spirit entails the correspondence of subjective spirit to objective, universal spirit as true reality. But the spirit at this point is only subjective, not yet objective, and thus not capable of finding its notion realized. Hence the truth of free spirit is the realm of *objective spirit* (*objektiver Geist*), as existing world of reason, objective reality (*Wirklichkeit*) of the idea, in which, on the one side, actually existing finite individuals find that world as pre-existing (*vorgefunden*), immediately given, thereby as initially abstract content (*Inhalt*) and unfulfilled purpose (*Zweck*) relative to their subjective will and freedom, and in which, on the other side, the absolute idea is existent, but only potentially (*an sich*), in so far as its existence appears restricted or conditioned to the finitude of those individual subjects, thus by the separation of subjective and objective spirit

found at this phase in the development of spirit, with the result that the ideal world appears not only as itself given, but thereby possessing the moment of finitude.²⁷⁹

Objective Spirit

The course of the development of objective spirit is the progressive realization of the inner freedom and purpose of those finite subjects in terms of the particular content (Inhalt) of the objectively existing ideal world, in so far as the former recognize (anerkennen) that that content is reasonable (vernünftig) and thus as their own content, as “Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen.”²⁸⁰ In this way, their end purpose, the notion of freedom is realized, the initially abstract content of the ideal world made concrete, the existence of the ideal world as preexisting mediated — and the notion of both subject and object is realized in these particular forms as idea (though not yet absolute idea, since subjective spirit does not yet know itself as identical with universal spirit, in embracing the totality of the ideal world). Thus initially the sphere of objective spirit appears to subjective consciousness as external system of necessity (Notwendigkeit), as powers (Mächte) or laws (Gesetze), as multiplicity of imposed duties (Pflichten) or demands (Forderungen), but in so far as the subject recognizes the reasonableness of the former, and in his actions acts in accord with that recognition, in so far as this recognition becomes thereby habit (Gewohnheit), character (Charakter) and custom (Sitte), in so far as he in so doing purges and liberates (befreit) himself from the impurity (Unreinheit) and accidental nature of his particular practical feelings and impulses in the universal form of thought, that external system of *necessity* reveals itself as real (wirklich), actually

²⁷⁹ Hegel’s deduction of objective spirit as the truth of free spirit and thus of subjective spirit or the soul generally provides the basis of a clear differentiation of his thought from Goethe’s, in continuation of the argument of f. 276, p. 1115. In Hegel’s view, the sphere of objective spirit already exists prior to the soul’s realization of its idea, and the soul, in progressively realizing its idea in the sphere of objective spirit, and then absolutely or adequately in the sphere of objective spirit, i.e., in the form of art, religion and philosophy, recognizes (anerkennt) or knows (weiss, begreift) the moments of objective and absolute spirit, as initially foreign to it, in their truth. In Goethe’s view, the soul realizes its idea, relative to both the spheres of objective spirit (i.e., principally with respect to morality and world history) and absolute spirit, in so far as it *acts* as a whole and produces a work that itself belongs to the ideal world. For Hegel, as a result, there is essentially no future for the ideal world to the “grau in grau” of philosophic comprehension, but for Goethe individual activity insures that future.

²⁸⁰ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 303

existing system of *freedom* — the totality of all such determinations of objective spirit constituting the sphere of right (*das Recht*) generally, “(das) Dasein des freien Willens.”^{281, 282}

The principal divisions of objective spirit, the determinations of free will’s existence, are the sphere of right proper, *abstract or formal right* (*das Recht*), where free will is immediately given, its notion undeveloped or abstract as person (*Person*), and whose existence (*Dasein*) takes the form of property (*das Eigentum*), an immediately given external thing that has only an accidental relation to the subject; the sphere of *morality*, where free will is reflected in itself, the immediacy of abstract right cancelled, in so far as free will has its existence now in the will of the subject himself, but where — the external world being only accidentally related to this subject — the subject only perpetually *seeks* to realize this the internal existence of free will, as the good (*das Gute*), in the world, and thus where the idea of free will is thus only potential (*an sich*); the sphere of *ethics* (*Sittlichkeit*), the truth of abstract right and morality, where the accidental, one-sided nature of the preceding moments is cancelled, and the notion of free will adequately realized, the idea of the good being simulta-

²⁸¹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 304

²⁸² It was observed above (f. 276, p. 1115 and f. 279, p. 1119) that for Hegel the still to be undertaken creation of the ideal world takes the form of the *comprehension* of the already actually existing ideal world by the forms of absolute spirit, and that the ideal world, as a result, is cut off from further development in his system. The activity of finite individuals is simply the rational *recognition* (*Anerkennung*) that the forms of objective spirit are reasonable, the realization (*Realisierung*, *Verwirklichung*) of the subjective notion of freedom, the realization (*Erkennen*, *Einsehen*) that it is objective as system of necessity, and only thereby identity of subjective and objective spirit. Now the recognition of subjective spirit, realization of the notion of freedom, thus the unity thereby of subjective and objective spirit, explicitly transpires for Hegel only in so far as the finite subject frees (*befreit*) himself from his particular, real or empirical nature — that is to say, from the *impurity* (*Unreinheit*) of his existence. Hence, on the one side, the finite subject is only passively related to the actually existing ideal world (or actively related, but only in terms of thought), his moral life, or his participation in the state or in the process of history, does not consist in the creation of *new* moments of the ideal world, as it does for Goethe, but reflects simply the affirmation or confirmation of the ideal world in its *present* form. The “Dasein des freien Willens” essentially lies only in the object, not simultaneously in the subject as such, in his real or empirical existence. On the other side, the intellectual activity of subjective spirit arises for Hegel only in so far as the finite subject *abstracts* from his real or empirical nature, or only when his existence is in this sense pure (*rein*), just as was essentially the case with the morality and relation of the individual to the state in Kant’s and Fichte’s thinking. But this is precisely why — from the point of view of Goethe’s philosophy — the sphere of Hegel’s objective spirit, as well as that of his absolute spirit, as we shall see, have and can have no further development, and in this respect remain fundamentally abstract. In Goethe’s thought, conversely, there *is* a future development for the ideal world, but as following from the particular subject’s unification of the full multiplicity of his real or empirical individuality, along with his prior assimilation, in his own manner, of the ideal world, in accordance with the spirit of wholeness, in the production of a new work that is a whole, only when he is in *this* sense subjective spirit, and only when his existence is *thereby* for Goethe pure.

neously realized in the existence of the subject himself and the external world, or where freedom is the substance of both subjective will and objective reality.

More particularly, the sphere of *abstract right* has its principal moments a) property (Eigentum) as such, in which the subject knows that he is free and that he, as such, is a person (Person), but finds his freedom realized only in an external thing (Sache) — an object that is accidentally related to his subjectivity and thus is abstract or empty, but that forms the means of the subject's relations to other free persons; b) contract (Vertrag) between two or more persons, in which the accidental nature of the property specified in the contract is cancelled, but which nevertheless exists in the larger context of a multiplicity of relations to other persons, other property, other contracts, and thus that is in this context possibly wrong (Unrecht), or as resulting in c), the sphere of *relative right and wrong*, the appearance (Schein) only of right, with the associated moments: the realization of the notion of right in specific instances through the disinterested ruling of a third party, a court or judge, thereby the replacement of the appearance only of right with its actual existence; the assertion of subjective will with only the appearance of right against the notion of actual right in deceit (Betrug); and criminality (Verbrechen), in which subjective will asserts itself not only against the notion of right, but even its appearance. The notion of right is realized in particular instances in the judgement of the court, but as a whole, the sphere of relative right and wrong remains the unending pursuit of that notion's realization in the sense of the understanding's false infinitude, and the fact that right only appears to be right, or is perpetually confronted with possible wrong, with deceit and criminality, is never wholly cancelled in this sphere. For, in the development of the sphere of right, the free will of the subject, the person, though initially immediately reflected in property, is not necessarily realized in the existence of actual right, or even the appearance of right.

In *morality* (I: 35, pp. 731-732), free will is realized in its existence in the person as now subject (Subjekt), the prior immediacy of free will's existence, the accidental nature of that existence with respect to the person, cancelled, and the false infinitude of the understanding pertaining to the sphere of relative right and wrong, or the

sphere of abstract right generally, finds its truth in the true infinity of the notion. But this occurs in abstraction from, or in only an accidental relation now to, the external world, and thus only as abstract notion, the notion as only potential (*an sich*), or as entailing only the form of the notion, but not yet its true reality. More particularly, in so far as the existence of freedom is now found in the subject's will, that existence, the notion of freedom, is individual (*einzel*n), i.e., as related to the multiplicity or particularity of the subject's inner life, as the right of subjective will (*das Recht des subjektiven Willens*), and as expressing itself in relations (*Verhältnisse*) to the external world in the form of the subject's moral actions (*Handlungen*). Initially, as immediately entailing the notion of freedom or the will in and for itself (*an und für sich*), on the one side, and an individual's mere particular subjectivity, on the other, the notion of freedom, the subject's free will, is abstract, not yet the idea, and the subject as free will must free himself (*sich befreien*), as was said, from that range of subjective particularity, by realizing that internal notion of freedom in his moral actions, in his external existence — as the appearance of his will (*Erscheinung des Willens*) in the sphere of finitude. Only in so far as this obligation or requirement (*Forderung, Sollen*) is met is the notion of free will concrete. But the subject's moral obligation cannot be realized permanently, remains a perpetual striving, for on the one side it is only accidentally related to the external world, the existence of freedom, only in the subject himself, and, on the other side, the external world is only potentially (*an sich*) the idea, or does not exist to the moral life as already realized idea. The moral life appears in the external world as finite (*endlich*), and is thereby itself still only finite.

The moments of the right of the moral will are: a) the action as only formally right, as in its immediate external existence determined by the purpose (*Vorsatz*) of the subject, but as nevertheless entailing in its external, real or empirical nature moments accidentally related to or even conflicting with the purpose of the subject, thus as engendering the subject's sense of guilt (*Schuld*); b) intention (*Absicht*) and well-being (*das Wohl*), in which, on the one hand, with respect to the action's particular real or empirical nature, its various moments and relations within the external

world, the subject maintains the right of his intention (Recht der Absicht), as encompassing the action's essential or substantial nature, and on the other, the subject embraces the particular nature of his action as determined by himself, his particular needs, interests and further purposes and intentions, as determined according to *one* overall purpose, his right of well-being (Recht des Wohls) — but in which further both moments, intention and well-being, exist only in an abstract form of generality (Allgemeinheit), only accidentally pertaining to this or that aspect of the multiple moments of the moral action as deemed substance or determined by the subject as pertaining to his well-being; c) good (das Gute) and evil (das Böse), as the truth of the particularities and concreteness of the empty formalism of the spheres of purpose and well-being. Here the will is universal (allgemein), but in and for itself, as the substance of all particular determination, the good in and for itself, subjective and objective simultaneously, as the duty (Pflicht) of the subject and end purpose (Endzweck) of the world, the subject's intention being now his determination to realize the good in the world with his actions.

But further particular determination of the good, though contained in abstract fashion as necessity under the notion of the good, is in fact not further determinable for the moral life, the principle of such determination for the free, moral subject not arising itself in terms of the notion. Given the separation of the good in and for itself and the free moral subject with respect to the particular determination of the moral life, there arises, first of all, the effective contradiction or collision of multiple goods and diverging duties for the subject. These only should (sollen) be unified under the unity of the notion of the good, but the effort to do so is unending (unendlich) in the sense of the understanding. Secondly, the subject, as free, finds, as was said, the existence of that freedom realized internally in the moral life, as indistinguishable from his interest and sense of well-being. Realization of that freedom, of his interest and sense of well-being, is therefore end purpose and duty of the subject. But conversely, the subject should also realize the notion of the good in his existence and actions, and that notion is general, excludes all subjective particularity, and it is accidental whether these two moments are united in the moral life of a particular subject at a

particular moment, the effort to do so again unending. Thirdly, the subject is also for Hegel the abstract certainty of himself (*abstrakte Gewissheit seiner selbst*), and as such not necessarily harmonizing with the reason of his will in the form of the notion of good, is consequently able to transform the universality of the good into something merely particular, a mere appearance (*Schein*). From this point of view, the good is something accidental to the subject, who can will the opposite, evil (*das Böse*) — even when he should will the good. Here, too, the accidental relation of the subject's certainty of himself to the notion of good, or the possibility of evil, entails a contradiction, whose resolution can only be striven for perpetually. Finally, the external objectivity, the world, confronting the moral subject, is an independent existence to the internal existence of freedom in the moral life, and it is only accidental whether it corresponds to the subject's purposes and intentions, whether the good is realized in it, evil overcome, whether the good subject finds in it his well-being or happiness, and the evil subject, not — even when according to the notion of the good these things should perpetually take place.

Hegel concludes that the “allseitige(r) Widerspruch,” the “vielfache(s) Sollen” of the moral life represents “die abstrakteste Analyse des Geistes in ihm selbst, sein tiefstes Insichgehen.”²⁸³ For all of these contradictory moments are held together by the subject in the abstract certainty of himself, as “sich auf ihre Spitze stellende reine Gewissheit seiner selbst”²⁸⁴ in the infinitude (*Unendlichkeit*) of his subjectivity (in the false sense of the understanding), in terms of which the subject is either good, but as not objectively so, not rationally determinably so (*unsagbar*), and in a manner that is in any case only abstractly related to the particularity of his subjectivity — or evil, as maintaining his subjective particularity against the notion of the good and its universality. Hereby not only is evil an appearance with respect to the good, but the good will of the subject is itself only an appearance, as abstract, as finding its determination only accidentally in terms of the subject's particularity and its place in the external world. As such, as “höchste Spitze des Phänomens des Willens,” the moral

²⁸³ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 316

²⁸⁴ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 316

life reveals itself for Hegel as the absolute vanity (absolute Eitelkeit) of the subject,²⁸⁵ and finds its truth in the further development of the system, on the one side, in the destruction (Vernichtung) of the notion of subjective will as existing for itself over and against the good, and of the good as only abstract notion, or of the mere *relation* of subject to the good as perennial demand, and thereby, on the other, the *identity* now of subjective will with the universal good in the form of the true infinitude of the notion, and as thereby the universal's concrete actuation (Betätigung) and development — that is to say, in the sphere of ethics.

In Hegel's treatment of the moral life his development of the ideal world approaches for the first time in our analysis true concreteness — in terms of the real or empirical existence of the *particular* limited or conditioned individual. But here also is clearly evidenced the ultimate inability of the rational, dialectical method to grasp the ideal world, particularly the human spheres of the world of ideas, what Hegel has termed the spiritual world, as truly concrete, related to and yet different from, the real world, or the contradictory nature of Kant's idea in this regard — a systematic impasse that we have seen Hegel himself to be aware of in his admission that while the moments of the spiritual world are in a sense simultaneous, they must nevertheless be kept separate in terms of the notion (p. 1114). For in developing the moral life in terms of the notion, in thereby first presuming its separation from the sphere of ethics, he is able to unite them, in so far as the truth of the moral life leads dialectically to the ethical sphere — but at the cost of morality's real concreteness, its being cancelled (aufgehoben) in the sense of “annulled,” “overcome” in its limitation, but “preserved” only as systematic memory of an earlier stage in the dialectical development of spirit. This is a pattern that will confront us permanently for the remainder of our analysis: moments that are essentially simultaneous, inextricably related, are conceived as first separated and then “united” by the notion — but only in the sense that their truth, their speculative issue, their “fruit,” as Hegel often terms it, falls in a next higher stage. The moments unified are not really united with, or preserved with respect to, any of the following stages in the system's development.

²⁸⁵ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 317

Thus with respect to morality, the contradiction or collision of multiple goods in the actual moral life of an individual must be developed according to the notion; but since they are *multiple* goods, a true multiplicity, they cannot be developed by the notion; and since this is the case, the moral life is unending, its idea never completely realizable. Similarly, the dialectical development of morality has resulted both in a notion of the good that excludes all subjective particularity, the real or empirical existence and activity of an actually existing individual, and a notion of the individual's actual freedom that is indistinguishable from his interests and sense of well-being, a notion, in turn, that entails the full multiplicity of his subjective individuality; the contradiction between the good and the subject's sense of worth means again that the moral idea cannot be realized. Next, the abstract certainty of the self, since abstract, is seen as separated from and contradicting the notion of the good; this collision is "resolved," in the sense that the moral life is cancelled (*aufgehoben*) in the ethical sphere. Or again, the external objective world is postulated as separate from the moral life, which nevertheless itself postulates in the idea of the good a correspondence to itself in the external world, the actual, real or empirical well-being of an individual; hence the two are only accidentally related, not related according to the notion; hence the moral life is itself only accidental, a contradiction, and thus finds its truth only in the higher ethical world. Finally, and in terms of these contradictions, the moral life, in and of itself, emerges in the system as separated from the other spheres of the ideal world; that separation must be cancelled, which occurs in the transition out of morality into the ethical sphere, in so far as the full multiplicity of subjective spirit as subjective will is "destroyed" (*vernichtet*) in the transition — the result being that that multiplicity itself, along with the moral sphere, never appears in the system again. It follows, furthermore, since the world of ideas does not as yet exist for the moral individual, is separated from him, that there is no possibility of comprehending the moral life of an individual as real development (*Bildung*), for such development can transpire only in relation to the world of ideas as actually existing. The development (*Bildung*) of the moral idea is only found in the development (*Entwicklung*) of the system. Nor can particular moral actions be differentiated

as to their worth or significance; all are essentially identical in terms of an only abstract notion of the good — as not being further developed and comprehended as multiplicity of goods, in the system, as abstraction from the particularity of individual existence, and as abstraction as well from the ideal world as existing.²⁸⁶

²⁸⁶ It is striking in this context that Hegel finds in the moral life, “die höchste Spitze des Phänomens des Willens,” as “absolute Eitelkeit” — whereas Goethe finds in it the underlying paradigm of all true or perfect actions and existences, the fundamental form of human existence and activity that is then specified in his thinking in the further particular worlds of the human spheres of the world of ideas (f. 6, p. 12). For in Hegel’s development of the moral life his world of ideas, particularly subjective spirit, the idea of the soul, becomes most concrete in relation to the particular individuality of the subject, the full multiplicity of his needs, desires, interests, the particular nature of his existence — but does so in *opposition* to the objective world, and the subject is only “sich auf ihre Spitze stellende *reine* Gewissheit seiner selbst” in this opposition, is, as such, in opposition furthermore even to the nature of the subject as willing the good, and in both cases, as moral subject and as possessing the certainty of himself, as still in opposition to the particularity of the subject. And this of course is the reason for him of the transition out of the sphere of morality into that of ethics, where the oppositions between subject and object, certainty of self and the notion of the good, are overcome according to the idea, in terms of one notion embracing these polarities — but at the cost then of any further consideration of the subject as *particular* subject, of the multiplicity of the real or empirical aspects attaching to his existence and activity, thus in this respect at the cost of the systematically developed and developable concreteness of the human spheres of the ideal world.

In Goethe’s thinking, the subject enjoys the “*reine Gewissheit seiner selbst*,” pure consciousness (pp. 211-213), only in so far as he has acted in accord with the idea (whether the moral idea, as paradigm of all the ideas of the human spheres of the world of ideas, or one of the other of the ideas of its particular forms of activity following from the moral idea) and expressed the full multiplicity of his inborn and acquired individuality, and in particular, his individually-conditioned prior assimilation of the ideal world as world of culture, or in such a way that the opposition between subject and object has *already* been overcome in his development (*Bildung*), in the production of a work that is a whole, a true or perfect concrete new member of the world of ideas — or, in other words, only in so far as he has united according to the idea all of the moments Hegel finds separated in the moral life (the universality of the (moral) idea, versus the specificity (as multiple goods) of its concrete manifestations in the real or empirical world; the (moral) idea as universal, versus the inner multiplicity of the limited or conditioned real individual soul; the (moral) idea as universal, versus the outer, limiting or conditioning aspects of his existence; the moral idea and the moral world as distinct, having an essential nature or character, versus the other spheres of the world of ideas). When the individual acts morally as whole individual, all of these moments are unified, their seeming contradictory nature overcome, and he enjoys the pure certainty of himself, pure consciousness — a certainty that is for Goethe *concrete*, as entailing those moments (albeit in a manner that is ultimately incommensurable). The ideal world, conversely, requires this individually-conditioned creative recreation for Goethe, and is only then truly concrete and living. But Hegel must separate these moments before he can unite them in the dialectical development of his system, and that unification falls outside of the moral sphere as sphere of ethics — and his pure consciousness is abstract.

In this regard it can be observed further that the moral sphere, given its inherent individually-conditioned external nature, i.e., given the intrinsic multiplicity of individual moral actions, and thereby given the relatively greater generality of the moral idea (as nevertheless encompassing all these particular, individually-conditioned actions), is precisely that moment of the ideal world in which the individuality of the subject in relation to the idea is most evident, and any unification of the individual as such with the idea will tend to be undertaken here first — whether, as Goethe, as paradigm of all true or perfect actions belonging to the ideal world, or, as Hegel, as enabling that individual particularity to be most convincingly conceived under the aspect of the idea, given the generality involved, in the form of a dialectical development, and then cancelled (*aufgehoben*), annulled systematically and yet preserved — if only as mere general assertion. Conversely, it can be remarked with respect to all the remaining spheres of the ideal world, but the moral sphere, in particular, that Hegel lacks Goethe’s notion of the ideal world as requiring individually-conditioned assimilation and creative recreation, the development (*Bildung*) of the individual as already overcoming the division between subject and object, precisely because an ideal world that is conceived as synchronistically developing in response to the existence and activity of a multiplicity of individuals is by its very nature not comprehensible in the dialectical framework, its solely triadic notion of concreteness and life.

The sphere of *ethics* (Sittlichkeit) emerges in any case for Hegel as the truth of subjective and objective spirit, where the one-sidedness and finitude of both spheres is cancelled (aufgehoben). Subjective freedom is here identical to, or participates in, a general, reasonable will that is in and for itself (an und für sich), the idea, that knows itself in the consciousness of the subject, that realizes itself in the subject's activity, and that is thereby an immediate, rationally general (allgemein) and true reality (Wirklichkeit) as the custom (Sitte) of the subject, or as a self-conscious freedom that has become (second) nature (selbstbewusste Freiheit zur Natur geworden). That general, free, reasonable and self-knowing will, as substance (Substanz) of a people (Volk), is the spirit (Geist) of that people, in terms of which absolute imperative (Sollen) and absolute reality or being (Sein) are one, and the multiplicity of individuals is conceived as its self-specification (Diremption), their independence, as arising in terms of its necessity and power (Macht). Conversely, the individual knows that substance or spirit as his own essential nature, ceases, in that knowledge, to be a mere accident of the general principle, sheds, in other words, his limited or conditioned nature, conceives the future realization of that principle in the real or empirical world as the end purpose (Endzweck) of his existence and activity, even when he knows that that purpose or intention is *already* realized in reality. In short, the ethical subject performs his ethical duty without reflection (ohne wählende Reflexion), as his own nature and as reflective of the ideal world as actually existing, but requiring his ethical efforts for its continued existence, and alone enjoys in the embrace of this necessity (Notwendigkeit) real freedom (wirkliche Freiheit). The multiplicity of ethical individuals so knowing and so acting thus forms the whole (Ganzes) of a given people, a whole that just as much forms the presupposition of, and conditions, individual knowledge and activity, as it is continually brought about and maintained by them. More particularly, Hegel notes with respect to the ethical sphere generally

Hence for both Hegel and Goethe the moral idea is the systematic turning point or the crux of their systems — for Hegel, as the point in terms of which all true concreteness is lost in his development of the ideal world, while allowing its complete dialectical development and concreteness and life for the ideal world in this rational sense; for Goethe, as representing systematically the start of his development of the ideal world in its entirety as truly concrete multiplicity of members and moments, synchronistically related to the whole, and as truly living.

that the particular relations of the particular subjects that the substance has specified itself into result in a multiplicity of particular ethical duties; that the ethical individual who is completely permeated (*durchgedrungen*) by the substantial life of the whole is virtuous (*tugendhaft*); that the virtuous individual on the one hand patiently and quietly relates to reality generally as his destiny (*Schicksal*), as to something not negative for him (the ethical idea being already realized in it), and on the other hand, that he relates to the substantial reality or ideal objectivity of the whole of his particular people with trust and continuous activity for it, even to the point of self-sacrifice. The resulting principal divisions of the ethical sphere are for Hegel the ethical substance as a) immediate, unreflective natural spirit, the *family* (*Familie*); b) the relative totality of the relative relationships (*relative Totalität der relativen Beziehungen*) of independent ethical individuals to each other in a formal community (*Allgemeinheit*) — that is to say, the totality of relations between ethical individuals that is not yet organized into a whole, yet still existing in the universal form of thought — *civil society* (*bürgerliche Gesellschaft*); c) self-conscious substance as having realized itself as the spirit of a living ethical whole, permeating all of its members and their relations to each other, the *state* (*Staat*).

It is clear from these first determinations of the ethical sphere that the subject in the fullness of his real or empirical individuality has indeed passed fully out of Hegel's view. The nature of the existence and activity of individuals within the ethical sphere seems more like that of a colony of ants constructing an ant hill, "ohne wählende Reflexion," by instinct (*Natur*), than it does that of independent, reasonable and free human beings. This is the price Hegel pays, from the point of view of Goethe's philosophy, for excluding, following the transition out of the moral life, the real particularity of the subject from his determination of the ideal world, and thereby the separation of the moral idea from the ethical idea.

To be sure, it could be observed in Hegel's defense that he is not trying to understand the family, civil society, the state as arising in their empirical reality from the existence and activity of individuals, however defined, but rather to comprehend them, as already existing, according to an idea of the whole absolutely conceived.

Moreover, the state, of all the remaining ideas of the world of ideas, is the one with the least place for the individual, however defined — whereas art, religion and philosophy, along with their histories, and at least to that extent, history generally, have more room by their very nature for individual actions, individual works (*Werken*, *Taten*), the state tending to evidence the role of the individual only in terms of its constitution and laws, which is without doubt why Hegel, but also Kant, tend to focus on these. Goethe, after all, recognizing this as it were, removes the state altogether from the world of ideas and replaces it with the notion of the culture of a given people (of which then the state only is a subsidiary moment).

Still, it is evident, particularly from the perspective of Goethe's thinking, how Hegel's undertaking to dialectically develop the ideal world in terms of the absolute idea, or the idea absolutely conceived, is incompatible with a notion of the concrete particularity of human existence and activity, thus any true concreteness for the human spheres of the world of ideas and ideal world generally, and, in particular, with any concrete sense for his notion of freedom (II: 31, p. 764; 32, p. 770 (abs a)). Following the "destruction" of individual subjectivity in his development of the moral sphere, the intention of the whole with respect to the ideal world is revealed, and the systematic effect of that destruction of subjective particularity, fully apparent. The universal substance, the spirit of a people, specifies itself in the totality of individuals constituting the whole — and that is the end of his acknowledgment that particular individuals are involved in the ethical life. This is, to be sure, entirely consistent in his absolute rational working out of the idea, but supports the assertion that true concreteness for the ideal world cannot be attained in terms of Hegel's absolute dialectical development of the ideal world.

Looking at the further development of the sphere of ethics, in the *family*, the ethical spirit, as immediately given, possesses for Hegel the natural moment that the individual finds his substantial existence in terms of the universality of the species in the form of the sexual relationship of the natural sphere, but here raised to the spiritual form of love (*Liebe*). For in the family, i) two individuals are united as one person in marriage, with the resulting commonality of their particular personal in-

terests. ii) The property or means of the family as one person receives thereby an ethical justification, as does the education (Erziehung) of the parent's children to be independent individuals, whose birth, occurring in natural fashion in the marriage is in this way elevated to the children's second, ethical birth. iii) In so far as the children become independent persons through the education of their parents, they leave the family, marry and form their own families — a dissolution (Auflösung) of the family that has as its natural aspect the death of the parents, as well as the accidental question of whether the original love between the parents is maintained in the marriage. This is the transition to civil society, where the relation and unity between persons is governed by universal, lawful determinations.

Civil society, or more properly for Hegel the state as civil society, what he also terms the external state (äusserlicher Staat), entails the specification of the spirit of a people into a multiplicity of particular relationships between independent and free persons in terms of their shared interests and needs, as reflected in rational, universal laws — those individuals having consciousness and a sense of purpose in terms of their particular relationships alone, not yet with respect to the whole of the people to which they belong. As a result, the self-conscious freedom of the individual, or his freedom relative to the objective world of spirit, is limited with respect to the substance or spirit underlying the totality of society, and the laws involved are only formal or abstract, as not yet bearing on the whole. Civil society has as its principal moments: i) the system of needs (Bedürfnisse), in which persons realize their particular needs and purposes with respect to *property* through the mediation of labor (Arbeit); thereby then, as a result of the particularity of the needs of its members, the emergence of a division of labor, of the associated requisite forms of education (Bildung) of the individuals involved and the development of the means and techniques of production with respect to the various fields of labor — with simultaneous increasing interdependency of the moments of society upon each other; and finally the division of society into three *classes* (Stände), in which all of the prior moments of the system of needs are made concrete as organically determined whole, in terms of which individuals have their particular ethical existence: the natural or substantial

class (Arbeiter), the “reflected” class (reflektierter Stand), in which the particular and accidental needs of society at large are mediated and met (Handarbeiter); the thinking class (denkender Stand), in which the general interests of society are addressed and served. ii) The second moment of civil society is the *administration of justice* (Rechtspflege), containing the general (allgemein) and fixed (fest) determination of freedom of the preceding system of particular relationships as formal right (formelles Recht), where right is stipulated and brought to the consciousness of the members of civil society as law (Gesetz), and where the administration of the law seeks to assure its existence in the face of all accidental particularity of society in its conflicting needs, interests, and so forth, if necessary, through punishment (Strafe). The deficiency of the administration of justice is that the consciousness of judges and the courts, along with that of society as a whole, is not necessarily elevated to consciousness of the concrete universal, the state. There consequently arise iii) police and corporations, the former securing the order of civil society in the face of the multiplicity of conflicting and changing interests of its members, mistakes and falsities of segments of society, as well as the relative inability of some of its members to realize the general purpose of the whole in securing their individual means of existence; the latter serving the common interests and property of segments of society and enabling conscious activity for at least a relatively general purpose — as opposed to the interests of those separate individuals alone, and in transition to the state as thoroughgoing union of the *totality* of its members in the universal form of thought.

It is to be particularly noted in Hegel’s determination of the ethical world thus far that there is no mention of the real or empirical particularity of individual existence and ethical actions or works. Though there are moments of particularity in civil society with respect to the relationships formed by individuals with respect to their common needs and interests and the laws formed to uphold them, as well as the resulting limitation of the self-conscious freedom of those individuals with respect to the whole, the ethical actions and works within these relationships emerge only as identical to each other, and the self-conscious freedom involved similarly abstract — not individually conditioned. Even there, in other words, the particularity of human

experience is only a moment in the comprehended, dialectically developed rationalization of society according to the ethical idea of the whole. Lacking therefore real or empirical individual particularization, there is additionally no comprehended movement or development in the family, civil society, no actual temporality — nor is there any, as we shall see, in the state as well. The only movement is in relation to the rational intelligibility of the whole of the ethical sphere and its dialectical correspondence in the system (from the family to civil society to the state). Now whereas the ethical sphere in this respect shows itself to be clearly amenable to a rational development of moments that are essentially simultaneous (the formal or abstract laws of civil society depending, for example, on the existence of the state and its national laws), and whereas Hegel appears to have at least plausibly comprehended the structure of all societies, if in wholly static and wholly rational fashion — the result is that the ethical sphere is not conceived as related to, and yet different from, the real or empirical world, particularly as temporally existing, thus not truly concrete, and it must be wondered, not only how Hegel will be able to relate this sphere to that of world history, particularly as finding its truth or issue in history, but even whether the apparent adequacy of the dialectic in the case of the ethical sphere in conceiving the relationship of moments that are essentially simultaneous, along with the apparent incompatibility of that concept with real historical development and the particularity of human actions and works, is not in fact a sign that the whole sphere does not belong in the world of ideas.²⁸⁷

²⁸⁷ In terms of Goethe's philosophy, as was said, the state — and also the family and civil society — do not belong themselves to the world of ideas, though particular true or perfect actions can be performed in the fabric of the family, society generally and the state, and though, conversely, the spirit of the culture of a given people is explicitly held to specify itself in the institutions and laws of particular societies and particular states. The reason for this is that the life of the world of culture is fundamentally conceived by Goethe as transnational and even transhistorical, to entail a "Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist" (13 422), a synchronistic or in this sense eternal life in which the true or perfect works belonging to particular nations, particular historical eras, is specified as the particular culture of a particular people or historical era, but wherein the institutions and laws of given societies or states are essentially *limiting* factors in terms of which that specification takes place (just as the individual is limited by his inborn and acquired individuality), or rather, are real or empirical conditions which individuals embrace, along with their assimilation of other cultures and historical eras, and transform into the wholeness of a timelessly true or perfect work reflecting the whole of the world of culture. But again, this is not to say that true or perfect actions cannot be performed in terms of the real or empirical conditions of a given people, a given society, state or moment in history — as, for example, in the giving of laws, the framing of a constitution, and so forth, but only that their ideal significance lies for Goethe in terms of the culture of that people in its totality, and thereby the life of the world of culture as a whole.

Third and final moment of the ethical sphere, the *state* (I: 36, pp. 733-735), represents for Hegel the union of the principles of the family and civil society, in so far as the same unity that is for the family in the immediately given, unreflective feeling of love forms the essence of the state, but as combined with the principle of civil society of a knowing and active will with respect to a rationally universal object, and thereby in both respects self-conscious universal ethical substance or spirit knowing itself in relation to, and in terms of, the whole of its organically related members. Initially the state is i) its *internal* or *national law* (inneres Staatsrecht). The essence of the state is the universal in and for itself, i.e., the reasonability of the will, but thereby as knowing itself and actuating itself, as the subjectivity and reality of *one* individual. Its work (Werk) consists, on the one side, in the preservation (Erhaltung) and well-being of its particular members as persons, family, civil society, and on the other, in directing back the existence and activity of those individual members to itself as their life, substance and purpose. The state's laws then are the means in which it accomplishes this work, determinations of objective freedom, and take the three forms of barriers against the assertion of particular subjective interest in conflict with the whole, concrete specifications of the end purpose of the work of the whole, and enforced custom (geltende Sitte) as reflecting the substance of the free will of its members. In particular, the state as living whole deriving from, and producing as its work, *one notion* of the reasonable will of all finds its own lawful organization (Gliederung) in its constitution (Verfassung), the guarantee that the state's laws will be reasonable and that its work will be realized, and at the same time, the means by which the spirit of the state attains general consciousness (just as it is itself presupposed by that consciousness). Finally, the state's maintenance of its members, the assurance that its work is realized and that the constitution is upheld, depends upon the government (Regierung), with its separation of powers into the legislative, executive and judicial branches, and types of constitutional government into monarchy, aristocracy and democracy. ii) The state is *one* individual, thereby the immediate reality of a particular people. As such, it has relations with other states, relations that are initially governed by arbitrary will and accident, and thus a condition of conflict

and war. This represents for Hegel a tendency of the substance of the state toward abstract negativity (*Substanz des Staats in ihrer zur abstrakten Negativität fortgehenden Individualität*) — i.e., as entailing the possibility of the destruction of the state. There consequently arises the second moment of the state for Hegel, *external* or *international law* (*äusserer Staatsrecht*), as reflecting the effort of states to achieve through laws permanent peace between each other, in terms of the principle of mutual recognition, or at least the limitation of their actions in war to those that do not foreclose the possibility of eventual peace.

But the existence of the state cannot be assured in the sphere of international law. Given that the relations between states are at this point governed by accident, not yet by the idea, the laws between states are only accidentally effective in achieving the goal of peace. The final moment of the state, the synthesis of its internal law and its external law, or of the state as universal and the state as particular (i.e., with respect to other states), and thereby that sphere in which the existence of the state is perpetually preserved (*aufgehoben*), the final moment of the sphere of ethics, as well as objective spirit in its entirety, is thus for Hegel iii) *world history* (I: 37, pp. 736-737).²⁸⁸ The state, or more precisely, the spirit of a given people (*Volksgeist*) embracing the family, civil society and a particular state, is individual, exists in relation to other states, and in conflict with, the spirit of other peoples. In its natural, real or empirical aspect as immediately given, it is geographically and climactically conditioned, and exists at a particular moment of time, or is limited with respect to place and time. The spirit of a people is therefore a particular principle, and enjoys a particular development — undergoes a history (*Geschichte*). As thus limited spirit, it is a moment or stage for Hegel of the process of world history (*Weltgeschichte*), a dialectical movement whose end purpose is the liberation (*Befreiung*) of spirit from

²⁸⁸ A glance at the diagram of Hegel's philosophy of spirit on p.1111 will be sufficient to emphasize the apparently constricted status of world history in his development of the world of ideas. One would expect that the final moment of the state would consist of some sort of transition to world history, not this member world of the world of ideas as subsidiary moment of the state, and ultimately, of ethics. On the other hand, it is clear from that diagram that there is no other place for world history in terms of Hegel's triadic organization of the whole. This apparent structural deficit, arising in terms of the necessity of maintaining the dialectical structure and development of the whole, will be seen in the following to correspond to a substantive deficit in Hegel's development of the idea of history according to Kant's idea.

being only potential in the world as a whole, to consciousness and self-consciousness and thus to revelation (*Offenbarung*) and reality (*Wirklichkeit*) of itself as *world spirit* (*Weltgeist*), the universal spirit animating the whole of history and preserving the existence of the several states in the development of the whole (I: 19, pp. 691-692; II: 14, pp. 754-755 (abs)).

More particularly, the spirit and self consciousness of one people dominates (*beherrscht*) for Hegel the world at a particular stage in the development of the world spirit, carries (*trägt*) its absolute will in its conflicts with other peoples, and those other peoples are powerless against it. But once the substance of that people has fully developed and realized itself in the complete rational organization of its moments, the world spirit forsakes it, as only a temporary and now cancelled, but ideally preserved (*aufgehoben*) moment in its development, and leaves that people to its decline and fall, to the judgement of history (*Weltgericht*). In this respect, a given people is simply an unconscious tool (*bewusstloses Werkzeug*) of the world spirit: its self-consciousness does not have insight into the ultimate purpose of the world spirit, but remains fixed within the substance of its ethical life. Or, in other words, while the ethical substance of a people is in itself infinite (*unendlich*), while the spirit of a people knows itself in its state, its system of laws and customs, while in that knowledge it cancels its natural determination, its conditionality and limitation, that substance is not for itself (*für sich*), remains finite (*endlich*) with respect to the whole of world history, and the spirit of a people remains but a limited, real or empirical spirit (*beschränkter Volksgeist*). The world spirit, however, as rational, thinking spirit of world history, annuls (*hebt ab, streift ab*) in its knowledge of the historical process the real or empirical limitation of the stages of its development and its own passing limitation, as undergoing this process in the world, its own worldliness (*Weltlichkeit*), preserves it as necessary moment in the developing whole of world history, and becomes the knowledge of absolute spirit, as eternally real truth, in which reason is in and for itself, and with respect to which history, or the totality of the spheres of objective spirit and subjective spirit encompassed by world history, serve as its revelation (*Offenbarung*).

This is essentially all Hegel has to say of world history in the system proper, i.e., the *Encyclopedia*. Before criticizing his development of the state and thus these first general determinations of world history, as culminating moment of the state's development and then proceeding to the remainder of our analysis of his working out of the idea of history, as based on the *Lectures on the Philosophy of History*, it must be observed that the fact that Hegel is so sparse in his determination of history in the *Encyclopedia*, leaving its working out to a separate volume, reinforces the impression noted earlier that there appears to be structural and therefore substantive systematic faults in his development of history relative to the other worlds of the ideal world. For, conversely, had he developed history in the *Encyclopedia* to anything approaching the extent he does in the Lectures, this would have certainly called even more into question his determination of history of history as final moment of the state and thus of the ethical sphere. Furthermore, the moments of absolute spirit, art, religion and philosophy, do have histories in Hegel's thinking (if only outside the *Encyclopedia*, in his lectures on these topics), and this would appear to contradict the fact that world history has been determined as moment of objective spirit, and more particularly, as the final moment there of the triad of the state — especially given the fact there is little mention in the *Encyclopedia* of art, religion and philosophy as belonging to, or contained under, the spirit of a people. In all of these respects, the suspicion is strengthened that Hegel has allowed his triadic, dialectical manner to influence his determination of history within the system proper in such a way that it reflects or results in systematic contradictions, as deriving ultimately from the contradictory nature of Kant's idea.²⁸⁹

²⁸⁹ As opposite pole to bear in mind in this regard during the remaining analysis of Hegel's notion of history and then of his systematic transition to absolute spirit, Goethe's notion of history can be recapitulated here. For Goethe, the primary moment of the historical process is not the *state*, but the *culture* of a people. The state is a moment of this culture, but the culture of a people includes as well morality, art, religion and philosophy. Now the state, morality, religion and philosophy are all moments of the history of that culture, and that culture itself is a moment of the historical relation of several cultures to each other according to the universal spirit as world spirit. But the histories of the individual culture's members (art, religion, and so forth) are thereby for Goethe *not confined* to that culture, but reach out individually and in their interrelation to that of past or neighboring cultures, as a *transcultural* history of art, religion, etc. That is to say, at any given moment creative individuals in any given culture and with respect to any given form of activity can *transcend* their culture, and assimilate and creatively recreate the works of other cultures, as belonging to the *world* of culture, and create true or perfect works that represent a fusion of cultures, their own, as well as past and other present cultures — in a manner that is individually-conditioned, not exclusively determi-

Let us consider now, before proceeding to the more detailed analysis of Hegel's development of the sphere of history, his notion of the state, and his notion of history generally, as synthesis or truth of the state's internal and external law. It was concluded earlier that civil society, as Hegel determines it, is abstract in its rationality, in particular as nowhere comprehending the real or empirical particularity of its members and their actions or works, and therefore as entailing an abstract, self-conscious freedom, on the one side, and no temporal development, on the other. In the internal or national law of the state, then, the limitation of free self-consciousness is overcome, in so far as the knowledge and activity of all individuals concerns the whole of the state and its consequent specifications in civil society and the spirit of the people underlying the whole. But the moment of real or empirical existence and activity remains uncomprehended by the state — indeed, is negated by the state, and the state itself there is abstract, just as civil society was, but with the difference that its rational structure and organization, its laws, constitution and structures, embrace the whole of a given people. The end purpose of the state and all its members is only — the state. And once again, without individual differentiation, on the one hand, the self-conscious freedom of the ethical individual is abstract, consists merely in his identity with others belonging to and maintaining the state, or in accepting the necessity of the state as his destiny; and on the other hand, there is no principle of

nable in terms of, though to be sure as also influenced by, the cultures to which they belong. For world history, in Goethe's view, is not linear, but circular, has no end purpose, but entails a purpose that is perpetually present — the creative recreation by individuals of true or perfect works of the world of culture (of which the culture of a given people, its history, and the interdependent, but nevertheless separate histories of its member worlds, are but moments) in the form of new true or perfect works. Thereby, as has been observed in the preceding pages, the universal spirit or world spirit underlying the world of culture, its life or history, does not know or develop itself to Goethe's thinking, but remains the perpetually present immanent principle of the life of the whole.

It is clear that *this* notion of history, in which the multiplicity of past, present *and future* true or perfect works, forms of activity, their histories, the culture of given peoples and their historical relations is *synchronistically present*, cannot be expressed or comprehended by Hegel's dialectical method, and represents its complete antipode (Gegensatz).

In this regard, one final point can be made. According to Hegel's notion of the judgement of history (Weltgericht), obviously deriving from the Christian dogma of the Last Judgement at the end of time, that verdict transpires concretely at each moment of the process of history unfolds, as the decline and fall of a given people and in the system of philosophy comprehending the whole retrospectively — whereas for Goethe it transpires concretely in each new true or perfect work, in so far as it and the works it has creatively recreated are therein realized to be higher (höher) or lower (niedriger), more or less representative of the world of culture as a whole, and in the knowledge, following pure consciousness, of the individual who has created that work.

change and development in the state, no real conflict — all instances of real subjective particularity being annulled by the state's internal laws and institutions.

The moment of particularity, real or empirical limitation, appears then in terms of external law, or a given state's relations to other states. Only in this context do that state's laws and constitution, does the spirit of that people, appear as limited or conditioned, does there arise the moment of temporality for that state — and this is Hegel's deduction of world history, as the unity of the internal law and external law of the state. But this union, or world history in this its first, most general determination, is itself not real, not concrete, but only rational. For those other states, too, are conceived in abstraction from the real or empirical individual specification of their members. Or, in other words, Hegel in effect projects real or empirical determination from one state onto its relations with other states, and in terms of which they emerge as limited or conditioned; but all states are essentially identical; hence there is no real difference between them — but only a rational difference with respect to the totality of possible states, as not yet dialectically organized and developed, as not yet manifestation of the world spirit underlying them all. The self-conscious freedom of the ethical individuals of all states is limited with respect to rational organization and development of the multiplicity of states, which structure and organization is achieved in world history, its eras and their relations in their rationality corresponding to the laws of the state. In this respect then the process of history consists in the progressive attainment of complete freedom — that is to say, as insight and knowledge pertaining to the structure of the totality of states. But all of these states remain essentially identical. Hence the historical process and that complete freedom must remain to this extent abstract as well.

Now it is true that Hegel specifically introduces the moment of external real or empirical limitation of particular states, i.e., with respect to geographical, climactic conditions, occupying only a particular place in time, and so forth. But this external limitation of the state does not concern the nature or existence of the state itself, but only the state's relations to other states in the historical process. And yet that moment of limitation does not apply to their nature or existence, in and of themselves,

either. Nor does it apply to the movement of history, as Hegel has defined it here: for that movement concerns only the rational, but not the real, organization and dialectical development of all peoples. For when the world spirit beholds its work at the conclusion of history, or at any phase in the process of history, it beholds the peoples or historical epochs belonging to history as stripped away of their real or empirical limitation, or of that real determination as not bearing on their ideal nature as belonging to the whole — that is say, beholds them as *past*.²⁹⁰

Hence it must be concluded that while Hegel has developed the state and has set the stage for his development of history as both ontologically structured and developed, as having therein a life animated by the spirit, as he has thus differentiated the members of the state and appears to do so with respect to history in terms of their worth or significance for the whole, as the state and history in principle are in this sense developed as concrete, as he has shown the spirit and consciousness of a people to be both unlimited or infinite and limited or finite (relative to the whole of history), as the world of ideas generally is shown as becoming concrete in relation to the human spheres of the world of ideas (II: 18-20, p. 755; 22, p. 756; 23, p. 760 (abs)) — he has done so only rationally, in abstraction from the real or empirical world, or with only a rational sense of concreteness, and has to that extent not comprehended the difference and thus true relation of real and ideal worlds, any moment of these spheres as true multiplicity, and has in particular not shown the concrete ethical action or work — and does not appear capable of showing the historical action or work — to be a concrete whole (II: 31, p. 764 (abs a); 33, p. 770 (abs a); 27, p. 760 (crit)).

²⁹⁰ The present context provides us the opportunity for a clear differentiation of Goethe's thought from Hegel's with respect to their notions of history. In Goethe's view, the sphere of history does not belong to the world of ideas — or does so, but only as fully incommensurable realm of hope (*Hoffnung*) or anticipation (*Ahnung*) underlying the more concrete spheres of morality, art, religion, philosophy, and in terms of which the world of ideas, with its synchronistically conceived life, is immanent. For though the universal principle or world spirit underlies the life of the world of ideas that is immanent in the process of history, it is the *individual spirit* that assimilates and creatively recreates the limited or conditioned true works of his culture and other previous cultures in producing his own true or perfect work. What the individual spirit — not the universal spirit — beholds in his work is the past, present and future (i.e., in so far as future individuals recreate his work and the works he has recreated) as *present*.

Before turning to Hegel's detailed development of history, a number of clarifications of the general principles enumerated in the *Encyclopedia*, as amplified in the *Lectures*, need be made. The first concerns his notion of freedom in the process of history generally. The end purpose of history is, as was said, the liberation of spirit, as world spirit realizing and knowing itself in the whole. Consequently, freedom for Hegel is the end purpose of the world, the consciousness of spirit of its reality and thereby its freedom, and world history reflects thereby progress (Fortschritt) in the consciousness of freedom. It is important here to keep in mind that Hegel means here both the freedom of the world spirit, what he also terms substantive freedom and that of human spirit or subjective spirit simultaneously, and moreover in both cases as relating to the objective world, objective spirit. Now human freedom, in and of itself, does not develop for Hegel, does not attain higher or more perfect stages. What develops for Hegel in human experience of freedom, and as deriving from the development of spirit in the course of history, is the increasing relative proportion of individuals within the state enjoying freedom, and on the other side, the extent to which the sphere of objective spirit generally, i.e., as represented by the state and world history primarily, are in fact rationally organized and developed according to the idea, or the extent to which the notion is realized in the state and history. The development of both sides simultaneously in their relation to world spirit and human subjective spirit constitutes the overall process of history, or the realization of freedom as the end purpose of the world.

But regardless of the degree to which the members of the state enjoy freedom and to which the state entails realization of the notion in its laws and institutions, regardless whether it represents a higher or lower moment in the development of all states in the process of world history, the human freedom enjoyed in the state does not signify the unbridled pursuit and exercise of finite personal impulses, passions, ends, etc., arbitrary will (Willkür), but is inextricable from the state's laws, customs and institutions, and takes the form of the individual's recognition of these institutions as reasonable, the consequent performance of his duties and responsibilities with respect to civil society and the state, thereby self-restriction and even sacrifice

of his private and purely personal goals and intentions. Only in terms of the fabric of the state, and only as inextricably related to its institutions, thus only as already reflecting the state's education (Erziehung) of particular, subjective will, its transformation and redirection to the fabric of the state, thereby the "stripping off" (Abstreifen) of those aspects of individual particularity that are not compatible with the whole, does the individual enjoy true freedom for Hegel. Hence when he asserts with regard to history that its principle of actuation or development is the activity of individuals, as particular human beings with particular needs and intentions, thereby as reflecting the infinite right of subjectivity (unendliches Recht der Subjektivität), when he asserts that there is a "trickery of reason" (List der Vernunft) in history, in so far as the world spirit allows individuals to consciously pursue their own ends in civil society and the state of which he is a member, as limited or conditioned moments in the world process, while in fact realizing through them, as tools (Werkzeuge), its ends, of which they are unconscious (bewusstlos), or even when he employs Goethe's image of warp and woof (Zettel und Einschlag) to represent the inextricable unity of particular subjectivity and the purposes of the world spirit in the process of history — he is asserting that union in so far as particular individuality as such has been stripped away, educated and transformed in terms of the state, and in such a manner that the individual enjoying freedom remains unconscious with respect to the process of history as a whole. For that union *is* the state, and the subjective ends individuals are conscious of and free with respect to are not merely private and particular ends, but those individual ends as directed to and known in terms of the state, and the individual does not normally transcend the state or nation of which he is a member. Individual particularity is only relevant to the historical process in this more abstract — or, as Hegel also terms it, formal (formell) sense. Only the world spirit and the philosopher contemplating the process of history in its entirety is able to comprehend and enjoy freedom with respect to the whole.

Hegel's world historical individuals (welthistorische Individuen) or heroes (Heroen) of history, comparable to Goethe's higher or great individuals, do, on the other hand, comprehend and enjoy freedom with respect to the *next* moment of his-

tory subsequent to that represented by the state of which they are members, or do in this sense transcend their nation, though not with respect to the whole of history. These individuals too are for Hegel unconscious tools of the world spirit, are similarly led by the trickery of reason, and are unaware of the idea of the whole. But the world historical individuals are nevertheless conscious actors with respect to the fabric of the state of which they are members, as a given stage in the world process, and at the same time conscious, as thinking individuals, of the *next* historical phase, of a development of the idea whose time has come (*an der Zeit ist*), and announce this in their actions and works, and thereby bring to general consciousness and reality that next phase. This then gives those world historical individuals an infinite power or strength of leadership with respect to the remainder of society, which inevitably, unconsciously, follows them — whether as reflected in further development of the state (e.g., as seen in the actions of an Alexander or a Caesar), or the conscious division (*Spaltung*) of the state, its principle now confronted in general consciousness with a new and opposing principle, that of the next historical phase (e.g., as seen in the actions of a Socrates), a contradiction that the state does not survive. But again, these heroes of history are conscious of, and enjoy freedom only with respect to, the rational ends of the state and the immediate rational course of history, and their real or empirical individuality does not bear on the significance and worth of their actions — or has been stripped away by their ethical education and development in the state.²⁹¹

But not only is the freedom of the ethical individual generally and even of the world historical individual restricted in terms of the particularity of the state of

²⁹¹ Comparing Hegel's notion of the world historical individuals to Goethe's notion of the higher individuals, we find that the former are primarily active in the sphere of the state (as statesmen, legislators, generals, etc.) or philosophers, whereas Goethe's higher or great individuals can be active in *any* form of activity belonging to the ideal world. Both act ultimately unconsciously — for Hegel, and despite the fact that they are conscious of their age relative to the next or future stage in the development of the world spirit, as its "tools," i.e., relative to the historical process as a whole; for Goethe, in so far as they act, following their assimilation of the world of culture from all forms of activity and all past and present historical eras, expressing the fullness of their inborn and acquired individualities as a whole. According to both views the actions of great individuals are limited — to Hegel, as bearing only on their present age and the following one whose existence their actions serve to bring about; to Goethe, in terms of the limitation of their inborn and acquired individuality, in particular, of their assimilation of the world of culture, as well as the resulting limitation of their works. As a result, the works of Hegel's world historical individuals have significance and truth for *two* historical epochs, their own, and that following them, whereas those of Goethe's higher individuals have significance and truth for *all* future historical eras.

which they are members, so too is the *culture* (Kultur) of that state (I: 17, pp. 687-689, what Goethe refers to as the world of culture (Kulturwelt) of a given people — a significant difference from Goethe's philosophy, despite the parallel in their being the only thinkers we are considering to have developed a consistent notion of the culture of given nations or peoples in their working out of the world of ideas. For, on the one hand, Hegel, like Goethe, conceives the totality of all moments belong to a given state or nation, the state's laws and institutions, but also moral acts, works of art, religion and philosophy as well, to constitute a unified multiplicity or whole, a culture manifesting the spirit of that people. Further, particular actions or works — in Hegel's case, primarily moral actions — even when manifesting the idea in that particular form of activity, nevertheless fall outside the scope of, or are irrelevant to, world history, to extent they do not reflect relations (Verhältnisse, Beziehungen) to the *culture* of the state as a whole, and thus as lacking prior education (Bildung) with respect to that culture. But, on the other hand, all actions belonging to the whole of a given culture are restricted or limited by the state to which that culture belongs in Hegel's view, despite the fact that at least art, religion and philosophy are members of the sphere of absolute spirit, that is to say, represent the universal spirit in an for itself, realizing and knowing itself eternally, without limitation, essentially (an sich) even without the process of history. As the particular art, religion and philosophy of a particular state, however, or as belonging to the whole of that state's culture, as reflecting in human experience one pole of the union that is achieved by the state as a whole, the other pole being subjective, particular human nature, existence and activity as such, they form — particularly in the case of religion — the presupposition and foundation of the state, but are thereby conditioned or limited in their existence by the nature of the state, or by its role or significance with respect to the progression of world history. Consequently, the truth, as manifestation of the universal idea, of art, religion and philosophy remains restricted to the state, or that state as moment of history, of which they are members (Hegel specifically observing that the truth of art, religion and philosophy of a given state, of one moment of history, is no longer valid with respect to the experience of another state, another stage of history,

and the state remains, preeminently in terms of its constitution, that aspect of the culture of a given people that belongs to and participates in the historical process).²⁹²

At this point it is possible to consider in more detail Hegel's thinking with respect to the *process* of history generally, while simultaneously developing the criticism of the preceding pages — particularly with respect to the transition from one moment of history, a given state or nation, to the next. For we have seen Hegel to assert in the *Encyclopedia* that one people dominates world history in a particular era, but that once it has fully developed itself, the world spirit “forsakes” it and that state loses its power over others, ceases to be a factor in world history. We have also seen that Hegel finds each successive moment of history to represent a higher, more perfect phase in the development of the world spirit and the liberation of subjective spirit than the preceding one. But if, as has been argued, all historical eras are essentially identical, if the moment of real temporality is not comprehended with respect to the state and thus with respect to history, what allows one people to dominate another, why does the world spirit forsake it when it has developed itself, and what does that development consist of, if in fact temporality is not relevant to the state?

Broadly speaking, the process of history, that is to say, the development of the spirit in world history to complete consciousness of freedom, takes then the form of

²⁹² The similarities and differences between Hegel's notion of culture and Goethe's are indeed significant. Both thinkers determine the culture of a given people as a whole, a unified multiplicity of relations between the works of the member worlds of the world of ideas, and both conceive that culture, as a whole, as individual, limited or conditioned relative to the larger whole of the world process. Both then differentiate amongst the works of a given culture, as well as the existences of individuals performing those works, as to the extent they reflect or manifest the totality of relations constituting the culture as a whole. But for Hegel, as we have seen, the individual's particular subjectivity is essentially transformed, or becomes only abstractly asserted, in relation to the state, and thus in relation to the state's culture generally, his works in other forms of activity and his prior assimilation of, or education with respect to, that culture — whereas for Goethe the individual remains a limited or conditioned particular individual with respect to all his works and all of his development in terms of the culture to which he belongs. Furthermore, as indicated above, for Hegel the multiplicity of living relations that is reflected in the culture of a given people does not extend beyond the borders of the people involved, or the moment of history it represents, whereas for Goethe it can and does — to the entirety of the ideal world as living world or whole of *culture*. For Hegel, finally, the *worth* (Wert) of a given work obtains irrespective of its relations to the state or culture of which it is a member (Hegel specifically holding that a moral action, for example, has an infinite worth), irrespective therefore also of the process of history, but its *truth*, as rational truth, bears only on the state or culture of which to which it belongs, as moment in the process of history rationally conceived. For Goethe, on the other hand, the single work is true, as incommensurable manifestation of the spirit or principle of wholeness, irrespective of its relations to the whole of its culture, and thus to the whole of the ideal world (as world of culture), but its worth, as also ultimately rationally incommensurable, derives only from those relations, and reflects the works relative ability to reflect or manifest the world of culture as a whole, in a manner transcending the particular culture of which it is a member.

three fundamental stages, or three progressively derived general principles. Those principles, in turn, are defined in terms of three moments: a) the objective or substantial freedom (*substantielle Freiheit*) of the state; b) the subjective freedom (*subjektive Freiheit*) of the individual; and c) the rationalization the sphere of objective spirit within a given state — that is to say, the extent to which the state manifests in its actual existence the determinations of the notion, as outlined in the preceding pages (for example, as when the state entails three powers of government, civil society possesses three clearly differentiated classes, etc.). Now the state entails already at the commencement of history substantial freedom, or the underlying reason of the will (*an sich seiende Vernunft des Willens*). But the moment of individual insight (*Einsicht*) into the reasonableness of the state, and thus subjective freedom, are missing, or only potential. Correspondingly, at the start of the historical process the moments of objective spirit in their relation to each other and to subjective spirit, the totality of its members in relation to each other, and the relation of both to the real or empirical the sphere of nature generally, are all present, but rationally undifferentiated from each other, not yet the realized notion. Hence in the first general phase or moment of history, spirit realizes itself in a state, as immediately given real or empirical natural form, but is inextricable from that form. Here there is no subjective consciousness of freedom, and the moments of objective spirit are thoroughly undifferentiated from each other in the form of the notion in the actual existence of the state. In the second phase, subjective spirit begins to break free of that immediate, natural determination and achieves a degree of consciousness of freedom. Such consciousness is at this stage imperfect or incomplete, however, since the state only partially represents the realized notion in its members or moments, with the result that both subjective spirit and objective spirit remain partially bound to the real or empirical natural sphere, or only *seek* to break away from it. In the final stage, spirit in the state progressively frees itself from immediately given natural existence altogether, manifests itself as pure universal (*reine Allgemeinheit*), both with respect to the complete freedom of subjective spirit and the complete rationalization of society and the state in accord with the notion, and attains ultimately the notion of absolute

spirit, or the transition from the sphere of objective spirit to that of absolute spirit. This progression or movement, which might be termed “internal history,” to clarify both sides the *internal* process of history, as pertaining to the development of objective spirit in the actual existence of the state and ultimately the transition from the sphere of objective spirit in its entirety to the sphere of absolute spirit, occurs concurrently with the *external* process of history, the dialectically rational, but temporally unfolding of a sequence of actual states.

It is then for Hegel the greater rational organization of a given state, according to the notion of objective spirit, that makes it higher or more perfect than others, that lends it an infinite power over other states. For it characterizes the stage of development of world spirit in a given historical era, a development that the others have not yet attained. Conversely, in the historical context in which it emerges, as following a previous moment of the development of world spirit, the next phase in the historical process emerges initially as immediately given principle, that state as limited or conditioned with respect to the real or empirical conditions of its existence. It is the realization of its principle in terms of those conditions, or the actualization of its notion and the cancellation thereby of those conditions, that constitutes the development of that people.

But why does the state, once its notion is realized, its development completed, and regardless of its position in the overall process of history, give way to the next phase of world history, why does the world spirit “forsake” it at that point? Or what, in other words, is the immanent, ideally determined mechanism of change from one moment in actual world history to the next? As potential infinitude of possibility with respect to the whole of history, as potential *world* spirit, the spirit of history in Hegel’s view imbues each moment or stage of the historical process, each historical state or people, with a seed of contradiction or opposition to its principle which becomes only evident when that principle has been fully developed, its notion realized. The resolution of the contradiction, or the synthesis of both sides, constitutes the principle of the next state or people participating in the process of history. In this

dialectical sense, the world spirit requires for its development a struggle (Kampf) with itself:²⁹³

... der Geist (ist) in ihm selbst sich entgegen; er hat sich selbst als das wahre feindselige Hindernis seiner selbst zu überwinden; die Entwicklung ... ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst.²⁹⁴

The tools of the spirit in this conflict are the world historical individuals previously considered, who, if not themselves struggling with the world spirit as limited or conditioned particular individuals as they do in Goethe's thinking, are at least witnesses, as it were, of its struggle, of the contradiction within the spirit of the present and its resolution in the spirit of the next, and thereby the executors of its will in their actions and works.

In short, each historical state or people has its own spirit or principle, a principle that appears first in immediately given fashion in terms of the real or empirical conditions of that state. Its development consists of the progressive realization of its principle in terms of the notion of objective spirit, thereby the progressive cancellation of those conditions. When it has completely developed itself, a contradiction to its principle becomes visible through the actions of the world historical individuals, an opposition which leads to the demise of that state or nation and simultaneously the rise of the principle of the next, higher state or nation, as embedded in the real or empirical conditions of that state:

... das Leben eines Volkes bringt eine Frucht zur Reife ... Diese Frucht fällt aber nicht in den Schoß des Volkes zurück ... (sondern ist) das Aufgehen eines neuen Prinzips ...²⁹⁵

Looking then now at Hegel's detailed working out of world history in terms of the three general principles or stages of the historical process, spirit as initially imme-

²⁹³ It is highly characteristic of the differences between Hegel's and Goethe's notion of the world process (world history for Hegel, the life of the world of culture that is only immanent in history, for Goethe) that in Hegel's view the world spirit struggles with *itself*, whereas to Goethe's thinking, it is the *individual*, and more particularly, the permanently conditioned and limited individual, that struggles with the world spirit.

²⁹⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: 12, p. 76

²⁹⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: 12, p. 105

diately realized in the state, emergence of subjective self-consciousness and freedom and simultaneous gradual rational differentiation in the state of the moments contained under the notion of objective spirit, the progressive attainment of self-conscious freedom and the pure universality of thought with respect to the determinations of objective spirit, we find that the world history is conceived in Hegel's detailed working out of this sphere as specified into to *four* main phases or stages, in so far as the first phase represents the unreflective, immediately given unity of self-consciousness with the objectivity of the state, the second and third, the separation of these two moments, and the fourth period, their unity — as seen in the following diagram:

Principal Moments of the Philosophy of History in Hegel's Lectures



In the first phase, the *oriental world*, the subjective will and consciousness of individuals is completely absorbed in the substantial freedom of the state, or is related to the reasonableness of the state only in terms of unquestioning belief, trust and obedience. The entire fabric of the state is held together by one ruler, who alone is subjectively free — but only in so far as he acts to maintain and further the ethical substance of the state. This ruler, in relation to whom no other subjects exist, amalgamates thereby to himself the substance of the state: everything spiritual and mate-

rial belongs to him, is a reflection of his freedom, and outside of his power and freedom there is nothing in the state but atrocious arbitrary will (*greuliche Willkür*). All the moments of the state are thus present in the oriental world, but present only in the undifferentiated, immediately given form in the person of the ruler, his embodiment of both substantial and subjective freedom. In consequence, the oriental world presents the aspect of an essentially unhistorical history (*geschichtslose Geschichte*), in which the state either severs itself from other states, is directed inward, perseveres, lasts (*dauert*), but without development, as in the case for Hegel of China and India, or relates to other states, is directed outward, caught up in a process of unending conflict and change, the rise and fall of individual states, for the most part without progress in the realization of the idea of history. Only in the later phase of the oriental world, in the Persian empire, does there arise an anticipation (*Ahnen*) of the principle of individuality, but immediately and unconsciously, as affixed to the natural universality of light, and the transition to the next principle of history is only external, proceeds essentially without connection to the principle of the oriental world. As the following three fundamental phases or moments of history do entail true transitions to each other according to the idea, the oriental world represents, as it were, an “historical prehistory.” This is why then why in the actual working out of the three general principles of world history there are for Hegel four fundamental moments of history, and not the expected three.

In the *Greek world*, the state or ethical substance is once again principle as in the oriental world, once again immediately given, but as no longer inextricably fused with the principle of individuality, which remains an independent principle — though itself also immediately given. The attained concrete union of both principles in the development of the Greek spirit, substantial freedom and subjective freedom, constitutes for Hegel the Greek world as sphere of beautiful freedom (*schöne Freiheit*), for in it the idea is unified with an immediately given, real or empirical form. On the other hand, however, this union is unreflective, not yet achieved in the abstract form of thought, following development in thought of both sides in their opposition, the purifying (*reinigende*) struggle of subjective freedom with what exists

only in immediately given fashion, and thus as not yet truly free individual subjectivity.

The universal form of abstract thought is then achieved in the Hegel's third fundamental principle of history, the *Roman world*. The state here is an abstract, universal purpose or end (*allgemeiner Zweck*), and the individual achieves his subjective purpose only in service to that universal end, or only in so far as he sacrifices his purely subjective needs and intentions to that end, and thus only in so far as the concrete individuality of the Greek world is lost. While the Roman state develops its universal purpose into a system of abstract laws that at least bestows on its citizens their legal rights as lawful persons, it negates their concrete individuality as such — just as it bestows on the peoples it conquers their abstract rights within the whole, if then in such a way that the spirit of their concrete liveliness is crushed.

The further development of the Roman state entails the opposition between its abstract universal end and the multiplicity of its citizens as abstract persons. For since the latter persons — and thus the universal end encompassing them all — lack concrete individuality, since the multiplicity of its citizens constitutes an only abstract unity of “atoms,” the only way to hold the state together is by the absolute power of the ruler. But since the state, as abstract universal, is not concrete, this power is experienced in the arbitrary and wholly accidental subjectivity of the despotic ruler, and thereby in opposition to the true freedom of its citizens. As the Roman state over time has conquered the known world, there is no available consolation (*Trost*) in the world, and its citizens therefore progressively seek consolation in themselves, spiritually, by purifying themselves thereby in the universal form of thought, and so approach the universal subjectivity of divine personality (*göttliche Persönlichkeit*), while progressively establishing a spiritual kingdom (*geistiges Reich*) in opposition to the worldly sphere of the state.

There follows the final phase of world history, the *German world*, as Hegel terms it, but which might be better termed the Western world. The German world begins for Hegel in Christianity, in which reconciliation between the spiritual realm and the real or empirical world is in principle (*an sich*) realized, whereby the further

development of the German phase of history consists in the concrete or actual reconciliation of the two, between the religious, spiritual principle and a reality which is initially wholly barbarous. In this process, first the remaining worldly powers are negated in accordance with the religious principle. Lacking the opposition of the worldly state, however, the religious principle in the form of the Church becomes itself worldly, and begins to lose its spiritual power. With the decline of the Church, spirit now finally produces itself in the form of reasonable thought and becomes the principle of the real or empirical world, the sphere of thought (*Reich des Gedankens*) becoming reality. The spirit finds and knows itself in this reality, animates that reality, both the state on the one side and the Church, in a process of purification (*Reinigung*) of its real or empirical contamination, on the other, into becoming an organic whole. The Church and the state are no longer in opposition: for the state too has become spiritual and the Church has regained its spiritual calling and ministry. In this manner the progress of history culminates in the realization of true freedom.

Considering then Hegel's development of the idea of world history in its entirety, we must resist the temptation to examine more closely its often astonishingly insightful details, observations and judgements that can be taken out of their dialectical context and appreciated in themselves — as when Hegel observes that only the oppressive, brutally abstract rule of the Roman state over the whole known world could drive human self-consciousness inward for consolation, preparing the way for Christianity; or where he concludes that the emptiness of the grave to the Crusaders in Jerusalem helped usher in the end of the Middle Ages, the liberation of the Christian principle from its attachment to empirical forms and artifacts, thus the liberation of human self-consciousness and reason resulting in the rise of the sciences, exploration, art and the nation states (the Christian world never again exerting itself as a united whole). What must rather concern us is the systematic sense of the whole in relation to our table of differentiation, and then in particular, the transition effected in the sphere of history to the next phase of the system, the world of absolute spirit.

Now first of all it is clear that, on the whole, Hegel has in fact developed and comprehended the moments of objective spirit as simultaneous in the existence and

development of the single state and the totality of states in history, and yet differentiated as dialectical, historical progression from lower to higher phases in the realization of his notion of history, thus comprehending the sphere of objective spirit generally and that of world history as developing unified multiplicity or whole, each part being simultaneously conditioned and unconditioned, limited and unlimited, finite and infinite, accidental and necessary, temporal and eternal in its membership in the whole, thereby human reason being found to be developing towards true freedom in its relation to this whole, the world of ideas as a whole shown to this extent to possess an ontological structure and development, and moreover as corresponding to the development of the world spirit underlying the whole. But objective spirit generally and world history, in particular, remain for the most part abstracted from the real or empirical world, the difference between the two, and thus the concreteness attained for the ideal world, essentially only rational. For at every stage prior to the culmination of the historical process, the realization of the notion of history, the real or empirical conditionality, limitation, temporality, etc. pertaining to that stage is conceived as overcome (*aufgehoben*) in its development and transition to the next stage — there remaining finally only a systematic sense of the limitation of earlier or less perfect moments of the system relative to later, higher ones. The real or empirical nature of the states or peoples and moments of history comprehended remains perpetually past (*vergangen*), annulled (*aufgehoben*) or dissolved (*aufgelöst*), in the system's comprehension (II: 2-6, pp. 752-753 (abs); 18-20, p. 755 (abs); 25-26, p. 760 (abs); 28-29, p. 761 (abs); 21, p. 756 (abs); 27, p. 760 (crit); 31, p. 764 (abs a); 33, p. 770 (crit)).

This conclusion is in fact specifically held by Hegel himself. For, as he says, the process of history, as culmination of the spheres of subjective and objective spirit, represents the world spirit's free self-development and freedom, thereby the effective purification (*Reinigung*) and cancellation (*Aufgehobensein*) of the entire real or empirical world in terms of the sensual or natural aspect of the spheres of subjective and objective spirit, in the universal form of rational thought, and thus as leading to absolute spirit, where spirit is finally in and for itself (*an und für sich*). For “die

Weltgeschichte ... ist ... die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie die Idee als Natur sich im Raum auslegt,”²⁹⁶ but “(die) Zeit ist das Negative im Sinnlichen” and “der Gedanke ist dieselbe Negativität, aber die innerste, die unendliche Form selbst, in welcher daher alles Seiende überhaupt aufgelöst ist.”²⁹⁷ That is to say, everything of the real or empirical aspect of all the states or nations participating in the process of history is negated, but in such a way that all of these moments, in their essential nature, i.e., as rational forms, are preserved (*aufgehoben*) in their rational comprehension:

Die bestimmte Gestalt des Geistes geht nicht bloss natürlich in der Zeit vorüber, sondern wird in der selbstwirkenden, selbstbewussten Tätigkeit des Selbstbewusstseins aufgehoben. Weil dies Aufheben Tätigkeit des Gedankens ist, ist es zugleich Erhalten und Verklären. Indem somit der Geist einerseits die Realität, das Bestehen dessen, was er ist, aufhebt, gewinnt er zugleich das Wesen, den Gedanken, das Allgemeine dessen, was er nur war. Sein Prinzip ist nicht mehr dieser unmittelbare Inhalt und Zweck, wie er war, sondern das Wesen desselben.²⁹⁸

The process of world history can be comprehended rationally, in Hegel’s view, because it is rational, and because its goal is the complete rationality of the sphere of objective spirit.

Two qualifications must, however, be made with respect to the conclusion, apparently supported by Hegel himself, that he does not achieve real concreteness for the ideal world in his development of history. First of all, though Hegel does not achieve the complete unity of real and ideal worlds in his development of history, he nevertheless does set forward a notion of their partial unity, and does attain partial true concreteness for his development of the ideal world. For Hegel conceives the dialectical structure and development of the sphere of history, despite the lack of complete unity between ideal and real worlds, as nevertheless selectively immanent in, and thereby causative with respect to, or having a bearing on, the subsequent course of real or empirical history.²⁹⁹ Even when the totality of empirical history and

²⁹⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: 12, pp. 96-97

²⁹⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: 12, p. 103

²⁹⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: 12, p. 103

²⁹⁹ For Hegel and Goethe the ideal world is immanent in the course of real or empirical history. The

of history governed by the idea do not completely overlap, are not completely unified, or when the latter is not immanent in the whole of the former, the length of time between particular moments or phases is irrelevant to the ideal progression of history. Just as in the evolutionary development of an organism, where it remains indifferent to a myriad of real or empirical accidental conditioning factors and changes until that one factor furthering its survival, the end of its existence, is experienced and adopted, so the particular, real or empirical states or peoples that do not reflect the ideal development of the whole can be rejected, dismissed from the process of history as irrelevant, until that one real or empirical state or people accidentally arises that does reflect the next phase of history according to the idea — and Hegel's idea of history is nevertheless selective, bears on the course of empirical history, in so far as the stage in the realization of the notion reflected by that state or people is *maintained* in subsequent history, as determining factor in the further course of history, just as according to the theory of natural selection the fittest organism survives. Thus, for example, if it is true that it was necessary for a state like the Roman empire, with its abstract universality, to deprive individual subjectivity throughout the whole of the known world of its satisfaction and fulfillment in a real or empirical sense, thereby preparing the way for a universal religion like Christianity to provide inward consolation, but if, on the other hand, Herod had been successful in killing the first born of Joseph or a leader like Judas Maccabeus had not galvanized the spirit of the Jews in a hopeless revolt against Rome before Jesus, then the idea of history in Hegel's view would have waited another 100 or 1,000 years even until another state like Rome, another people like the Jews and another teacher like Jesus had arisen. But once the resulting religion like Christianity came into existence, it too would change the

difference between them is that in Hegel's case that immanence concerns the selective relation of ideal temporal progression to the real or empirical progression of particular nations or peoples. In Goethe's thought, the ideal world is immanent in every moment of real or empirical history in non-temporal, synchronistic fashion, both with regard to the past and the future, and in a manner transcending particular nations or peoples (though these latter, as the culture of those nations or peoples, are conditioned or limited moments of the life of the ideal world). Thus for Goethe the ideal world is immanent in the real world owing to the synchronistic relation of the ideal moments bearing on the present and the ultimate impossibility of rationally comprehending that relation. For Hegel, immanence arises on the basis of a maintained notion of real or empirical temporal linearity and concerns the relation of what is rationally comprehended to the larger temporal multiplicity of what is not rationally significant.

course of subsequent real or empirical history according to Hegel, since representing a higher stage in the development of the world spirit.

If real or empirical history allows for the possibility that this rational structure and development is immanent in it, as its essential or substantial nature, there can be, if not an unassailable proof, then at least compelling suggestion, that there is an ideal historical process, a dialectic of rational moments deriving from the absolute universal principle that is immanent in, and yet transcendent of different from, real or empirical history — as such, at least, reconciliation (*Versöhnung*), if not comprehension, of both sides, thereby “eine wahrhafte Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte” in the sense that

... die Einsicht kann der Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, dass das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist.³⁰⁰

Secondly, Hegel’s development of world history does contain *one* instance of the concrete unity of ideal and real worlds where the totality of the former is merged with the totality of the latter. For the eternal present of the rational comprehension of the stages or moments of history in which, as we saw, each of the phases or moments leading up to this final stage of history, given states or peoples, forms together in his view a necessary, living totality in which those moments are, in the pure medium of rational thought, purged of their real or empirical nature, preserved in their essential nature, as in this sense not past, but eternally present, is concretely present for Hegel in the spiritual life of *his* times (*das Leben des gegenwärtigen Geistes*):

Indem wir es also nur mit der Idee des Geistes zu tun haben und in der Weltgeschichte alles nur als seine Erscheinung betrachten, so haben wir, wenn wir die Vergangenheit ... durchlaufen, es nur mit Gegenwärtigem zu tun ... Alles ist ihr in der Vergangenheit unverloren, denn die Idee ist präsent, der Geist unsterblich, d.h. er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern ist wesentlich jetzt. so ist hiermit schon gesagt, dass die gegenwärtige Gestalt des Geistes alle früheren Stufen in sich begreift. Diese haben sich zwar als selbständig nacheinander ausgebildet; was aber der Geist ist, ist er an sich immer gewesen, der Unterschied ist nur die Entwicklung des Ansich. Das Leben des gegenwärtigen Geistes ist ein

³⁰⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: 12, p. 540

Kreislauf von Stufen, die einerseits noch nebeneinander bestehen und nur andererseits als vergangen erscheinen. Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe.³⁰¹

That is to say, history reaches its consummation, realizes its notion and comes to an end, in Hegel's times. And this "present" is real or empirical.

But in this context the question arises: what is the effect in Hegel's view on subsequent history of the fact that the rational "eternal present" of history has become fully manifest, the notion of history fully realized, in the real or empirical present of his times? The answer is: none at all. For the idea of history has been fully realized and no further progress is possible according to the idea, and Hegel is consequently silent on this question. In this connection it can be observed that the close of Hegel's *Lectures on the Philosophy of History* occurs extremely abruptly, just as we shall find his *Lectures on Aesthetics* and *Lectures on the Philosophy of Religion* to end unexpectedly. There is no reference to the sphere of absolute spirit, no reference to the transitional role of history within the system as there is in the *Encyclopedia*. Moreover, the last chapter, dealing with the periods of the Enlightenment and the French revolution, certainly does not give the impression that world history has arrived at any kind of consummation or climax. To be sure, the general principles of both periods are determined in relation to self-consciousness, reason, freedom and the more perfect organization of the state as progression from the previous periods of history, but the litany of the French revolution's terror and excesses and the Enlightenment's destructive abstractions, along with the remaining disunity then of the various particular forms of European governmental organization, give the impression that world history could certainly go on another 50 or 100 years resolving these tensions and contradictions. And yet Hegel suddenly stops.

Of course history has continued since Hegel and Hegel — at least for a sympathetic reader, albeit one not maintaining the truth of every moment of the system — cannot be blamed for not determining the course of its future development, especially when he himself concedes that it is not possible for philosophy to envision

³⁰¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: 12, p. 105

it.³⁰² But the point is that in making his own era the culmination of history, realization of its idea in the attainment of an era of absolute spirit, there is essentially no possible further development of history, no future for history, at least according to the idea. Thus, unlike Goethe, for whom the living present (*lebendige Gegenwart*) of the idea in history, as it is with respect to every moment of the ideal world, is a synchronistic “*Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist*” (13 422), Hegel’s present is the life of the idea as ‘*Gegenwart, in der nur das Vergangene begriffen ist.*’ Moreover, Hegel’s living historical present occurs once only, at the culmination and climax of history, or in relation to the whole of history, where the totality of moments of the process of history is included as a whole for rational thought — and then the process of history according to the idea ceases. Prior to the ideal consummation of history, there is no living present for Hegel, since the whole is not realized: there is knowledge of the immediate past and of the present of particular nations and peoples, of the ideal necessity of this particular moment’s dialectical relation to the immediately preceding stage or stages in the development of the whole, but individuals cannot transcend with their actions and knowledge the spirit of their particular present, their people or nation, whether with respect to the distant past, the systematically unrelated present, or with actions or works as entailing a worth or significance for, and thus as related to, the future, as they can in Goethe’s thinking.³⁰³ At the close of history, the real or empirical world has been fully negated in time and preserved (*aufgehoben*) in that present, but preserved as rational totality, a systematic ‘*Frucht,*’ as it were, ‘*die nicht in den Schoß der Völker zurückfällt,*’ that is to say, as further moment of history, but rather in the higher spheres of absolute spirit, the transition to those higher spheres having been effected at the close of history — just as we shall find that the climax of the development of art, also occurring for Hegel in his own times, is that art loses its spiritual significance relative to religion and philosophy. In both cases, the transitions to the higher spheres are not simply set forward as the immanent rational substance or significance of Hegel’s

³⁰² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 501

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: II/19, p. 331

³⁰³ See f. 289, p. 1137; f. 290, p. 1140; f. 291, p. 1143; f. 292, p. 1145.

own historical era, but as real or empirical facts, as characterizing that era in its real or empirical nature.³⁰⁴ In this context, it can be observed again that that one moment in which temporality is not simply negated in the course of history, but affirmed as this particular real or empirical historical era as enjoying this particular ideal significance, that is to say, Hegel's times, is the only point in Hegel's development of world history in which ideal world and the fullness of the real or empirical world are concretely related. But it is then precisely at this moment that the sphere of history loses its ideal significance, in favor of the absolute spheres of art, religion and philosophy (just as then the most concrete sphere of the ideal world, it will be shown, the sphere of art, is dissolved at the close of its development relative to religion and philosophy).

The abrupt close of the *Lectures on the Philosophy of History*, while not systematically justified, is nevertheless consequent with the fact that the idea of history has been realized. Since the process of history according to the idea has come to an end, there is no further spiritual interest in dealing with it — even though only in this final phase has the ideal world become truly concrete, united with the real or empirical world. Hegel's silence thus ultimately stems from — and reflects — the contradictory nature of Kant's idea, the incompatibility therein between a wholly rational determination of the ideal world and its concrete relation to the real world. In particular, his determination of history thereby reflects a contradiction between a notion of time as relevant to the ideal world only in the sense of real or empirical limitation, and a notion in which temporality is selectively invested with the idea, as such entailing itself a spiritual sense and significance — a contradiction confronting all of the idealistic thinkers we have been considering, particularly Schelling, and deriving ultimately, it might be suggested, from an attempt to reconcile the Greek philosophi-

³⁰⁴ More particularly, in art, as will be seen, though the *totality* of art works, art forms and periods of art, or the whole of art as dialectically developed, adequately manifests the absolute idea, particular art works, art forms and periods of art do not — or each remains limited or conditioned relative to the whole of art's philosophical comprehension. The difference between these two spheres is that in history the totality of prior moments becomes concrete in relation to the real world in the final phase of history, in Hegel's times, whereas in art, that totality is not concretely related to the real world of Hegel's times, but is simply dissolved as no longer spiritually significant relative to religion and philosophy.

cal tradition with the Christian notion of salvation history. It is as if Hegel were aware of this, as if this is the perhaps deeper reason why the *Lectures* abruptly stop, and why the sphere of history, as observed earlier, occupies such a constricted position within the system as a whole. He has developed Kant's idea of history in absolute fashion, but at the same time has as it were involuntarily exposed the limits of that idea when conceived in a solely rational manner.³⁰⁵

Absolute Spirit

In the sphere of absolute spirit, following the purification or cancellation of the real or empirical world effected through the process of history and its comprehension, as a whole, in rational thought, subjective and objective spirit are unified for Hegel, spirit is in and for itself, concrete, infinite and free, its potential nature (*An-sich*) or notion adequately realized — or the idea comes simultaneously to subjective and objective existence in the experience, development and activity of the knowing individual and the reality of the objective world. Or, in other words, in this sphere the truth in itself (*die Wahrheit an sich*) is known in terms of a reality that corresponds to itself (*an und für sich*), in so far as the notion is therein realized as existing unity of the finite, real or empirical sphere and the spheres of subjective and objective spirit — as both the essential nature and realized end purpose of finite, actual existence. Additionally, given that subjective spirit is herein entirely purified of

³⁰⁵ In this context, and given the purpose of this analysis of German idealism, the justification of a Dissertation dealing with Goethe's philosophy in terms of the uniqueness of his thought within that movement, given also the asserted relevance of Goethe's philosophy to the present day as further justification, given further the argument that has been made in the preceding pages, that the historical result of Hegel's philosophy of spirit was not the rise of anything like a new epoch or age in the development of the idea, but rather the effective end of the idealistic enterprise, or, from the point of view of Goethe's philosophy, abrogation of the life of the ideal world, it can first of all be established that that cessation of life is mirrored in Hegel's notion of history, as reaching its culmination in his own times. But now secondly, as the previous notes indicate, if one were to subtract the moment of the ideal significance of temporality, as dialectical development according to the idea, from Hegel's determination of objective spirit and the world of spirit generally, as entailing only a '*Gegenwart, in der nur das Vergangene begriffen ist*,' Goethe's determination of the life of the world of culture, as entailing a "*Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist*" (13 422), would be approached, if not arrived at. But this means, thirdly, in line with the underlying argument of this analysis of Goethe's place within the idealistic movement and the justification of the Dissertation, in terms of the relevance of Goethe's philosophy to the present day, that if this contradictory determination of the role of time is removed from the idealistic enterprise, ultimately from Kant's idea, that is to say, if Hegel in this respect could be "side-stepped," the relevance of Goethe's philosophy to the present day could be seen, for the ideal world could once again to that extent be found to have life and significance.

individual particularities, feelings, finite interests, etc., its experience and knowledge in the sphere of absolute spirit is that of a human *community* (Gemeinde), a cult (Kult) or, in its higher forms, that of a given culture (Kultur). The world of absolute spirit, or as Hegel also terms it, of religion in the broader sense (as opposed to religion proper as one of the three forms of this sphere), is thus —

... ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urteil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist. Die Religion, wie diese höchste Sphäre im allgemeinen bezeichnet werden kann, ist ebenso sehr als vom Subjekte ausgehend und in demselben sich befindend als objektiv vom dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.³⁰⁶

In this way the sphere of absolute spirit has the absolute being, God, as its object (Gegenstand) throughout, or is in its entirety “im Dienste der Wahrheit fort-dauernder Gottesdienst.”^{307, 308} There is, however, a dialectical development or dif-

³⁰⁶ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 366

³⁰⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 139

³⁰⁸ As we begin here to approach the most concrete aspect of Hegel's development of the world of ideas, both in his sense of rational concreteness and Goethe's sense of true concreteness, and in particular with respect to that aspect of the system in which Hegel most approaches Goethe's notion, his philosophy of art, it is important to be clear about the sense of these determinations of the sphere of absolute spirit generally. First of all, in the sphere of absolute spirit the idea for Hegel has *simultaneous* existence in the subjective life of the individual and the objectivity of the external world — but only for him in so far as the absolute principle, universal spirit, is thereby in both aspects actuating or realizing itself. That is to say, in the case of art, for example, when an artist creates a work of art according to the idea and recognizes then the idea in his created work, this is only because the universal principle is realizing itself in his creative activity and work, or only because the former particular process is an instance of a universal process that is specifying itself therein. Secondly, the substance and end of both process is for Hegel *knowledge* (das Wissen), i.e., the rational knowledge according to the notion that is most adequately attained, as realized end of the development of this sphere, in the third sphere of absolute spirit, in philosophy — and thus in such a way that the differentiation of absolute spirit obtains in terms of the adequacy of each in realizing that end of knowledge with respect to their form (sensation, representation or thought), while nevertheless each evidencing that knowledge as their content (Inhalt). In this way, thirdly, the sphere of absolute spirit as a whole, and each of its members in particular, has the absolute being or God as its object, represents ‘service to God in the service of truth.’ Each of the moments of absolute spirit, and in particular, each of the three in their relation or progressive differentiation, realizes divine ends, are instruments of divine self-realization and self-knowledge — but do so thereby only in so far as the divine absolute spirit is itself realizing and knowing itself in that service.

Just as important to keep in mind in the following analysis, precisely because the point at which Hegel becomes most concrete in Goethe's sense of the term, is simultaneously the point at which his thought most tellingly differs from that of Goethe, are Goethe's contrasting views in this context. First, there is for him once again no development of the universal principle, it is not conceived by him as knowing itself in that process, and there is no human knowledge of the universal principle apart from its perennially limited or conditioned manifestations in the life of the ideal world of culture. Second, the end of all the worlds of the world of ideas, and in particular, the end of art, religion and philosophy, is not for Goethe rational *knowledge*, but further *activity*, the unending creative recreation of the ideal world in human actions and works — and the knowledge deriving from that activity is always only of secondary importance, as practically helpful or useful to that end, and cir-

ferentiation, in so far as the unity of subjective and objective spirit in the community of spirit knowing and serving the absolute principle is expressed first in the form of immediate, sensual knowledge (*Anschauung*), second, as representational (*sich vorstellende*) knowledge, and finally, in the form of free thought (*Denken*) — that is to say, as reflecting and repeating the dialectic of the three forms of theoretical spirit in deduced in the philosophy of subjective spirit, the first subsection of the *Encyclopaedia's* philosophy of spirit.³⁰⁹

There arise consequently for Hegel three spheres of absolute spirit, the first being *art* (*die Kunst* (I: 37, pp. 736-737)), in which the form of subjective knowledge of the absolute, of the unity of subjective spirit and objective world of nature and objective spirit, is immediate, in so far as on the one hand that knowledge is inextricable from a single, actually existing, concrete (*gegenständliches*) or sensual (*sinnlich*) work of art and the creative activity of a single artist, and in such a way thereby that the content of absolute spirit is dismembered or sundered (*zersplittert*), limited or conditioned in terms of the particularity of the resulting works; and on the other, in so far as the general representation (*allgemeine Vorstellung*) or thought (*Gedanke*) of the absolute spirit, as it is in and of itself and as embracing the totality of the spir-

cumscribed in any case by the ultimately incommensurable nature of the life of the ideal world founded on that universal principle. As a result, there is and can be no differentiation in Goethe's thought of the forms of activity belonging to the ideal world on the basis of the adequacy of their knowledge. All forms of activity are equivalent, of equal value or worth and truth in the life of the world — though there is differentiation of higher or lower worth (but not truth) with regard to the relative ability of the single action or work and the forms of activity to recreatively recreate the whole of the world of ideas, i.e., in terms of the positive particularity relating its members. Finally, the universal principle is not object (*Gegenstand*) of human activity for Goethe, and such activity is not "service" to that principle. For there is no separation of universal principle and subjective principle in Goethe's thought: the individual acts in accord with the universal principle in him, but acts always in such a way that his works are inwardly and outwardly limited or conditioned. Only progressively does he form a general notion of the universality of that principle, but he knows as well that that notion is abstract, that the principle does not exist and cannot be known apart from its limited or conditioned manifestations.

³⁰⁹ Goethe attempts to deduce neither the member worlds of the world of ideas, nor the human mental faculties, but rather assumes these as immediately given in human experience. And, though he does differentiate the human faculties from each other, and the forms of human activity in terms of the faculty preeminently required, all faculties are required in every form of activity in the act of acting as a whole in accord with the universal principle, and each is developed and its end realized in relation to the others in that act — though individuals do differ in terms of which of the faculties is favored in terms of their inborn individuality, a limitation that is also overcome in the act of acting as a whole.

It follows therefore from the point of Goethe's philosophy that Hegel's differentiation of the three spheres of absolute spirit, in particular, as resulting in a hierarchy of progressive adequacy in the expression and comprehension of truth, is invalid.

itual world, as thereby not limited to that concrete work, nevertheless pervades the artistic experience in anticipatory fashion, exists therein as *ideal* (Ideal), the ideal of *beauty* (die Schönheit).³¹⁰ The work of art in its concrete, natural or sensual immediacy, as created by one artist and reflecting dismemberment of the total content of absolute spirit, but as idealized (verklärt) by the creating spirit of the artist with respect to this idea, is thus an objective (gegenständliches) symbol (Zeichen) of the idea. Put another way, the form of immediacy in the sphere of art is simultaneously determination of the art work's content, in so far as the absolute spirit is known in the form of natural, real or empirical sensual existence, or as reflected in the immediate unity of nature and spirit, as ideal, and as such, as existing for perception (Anschauung) — as opposed to the form of spiritual unity, in which a spiritual content exists wholly in the form of spirit for spirit, and that is to say, for Hegel, as thought. Concerning the community (Gemeinde) of the world of art, i.e., with respect to the onlookers of the art work in the world of art, it is for Hegel ethical (sittlich), since in it the artistic community knows its essential nature to be spiritual and since it achieves freedom with respect to the self-conscious knowledge and objective reality of art. But since this sphere is only immediate, since the experience of art depends on an external, concretely sensual object (Gegenstand), the freedom attained is similar to that found in morality, i.e., since essentially entailing for Hegel only a permanent obligation (Sollen), as not expressed in an object representing the totality of absolute spirit, while yet differing from the freedom of morality, since lacking the

³¹⁰ This general determination of *art* approaches Goethe's notion of the significance of *every* form of activity and the creative act of every individual (or is the point in which Hegel becomes most concrete in Goethe's sense of the word) — with the following essential differences: 1) The limited nature of a single action or work while in part bearing on or deriving from the form of activity to which it belongs, primarily arises in terms of the individual's own limited or conditioned inborn and acquired individuality in relation to the ideal world, regardless of his form of activity. 2) The resulting action or work is not considered limited, "dismembered" or "sundered," relative to the universal principle — but rather the universal principle is conceived as requiring that individually conditioned activity in the life of the world, "damit sichs nicht zum Starren waffne" (1 514). 3) Goethe's ideal does not follow from the limitation of any particular form of activity, does not concern the limitation of particular works of a given form of activity as individually conditioned, does not therefore relate to their truth or perfection, but rather pertains to the *totality* of the ideal world at any given point of time, the entirety of the positive particularity relating the multiplicity of true or perfect existences and works — that is to say, pertains to the *higher life* (das Höhere), the single work's ability to creatively recreate relatively more of the ideal world. It is an ideal, however, with respect to which no "lower" work is considered limited or conditioned, or less true.

infinite reflection in itself (unendliche Reflexion in sich) of morality, the subjective inwardness of conscience (Gewissen).³¹¹

Additionally, given the immediacy of the sphere of art, given the concrete, sensual nature (Gegenständlichkeit) of the art work, given that it is always only reflection or symbol of an ideal, an abstraction from the total content reflected in the forms of representation and thought, given the absence of subjective conscience, the absolute spirit, though referred to or implied in the ideal of art, is not expressible as such in the particular art work. Rather, the work of art in its concrete nature explicitly expresses always a relation to, and thus is limited or conditioned relative to, the limited spirit of a particular historical people (beschränkter Volksgeist). Consequent-

³¹¹ The distinction here amongst the member worlds of the world of ideas is directly contradictory to Goethe's philosophy, for which *every* form of activity belonging to the ideal world is essentially moral (p. 12, f. 6) — and ethical, in so far as every true or perfect action or work reflects the creative recreation of the whole of its particular form of activity (and then of the ideal world as a whole), and is inconceivable, both in its inception and import as true or perfect, apart from its relations to those wholes.

Hegel more specifically differentiates in this regard the sphere of art from that of religion in terms of the devotion (Andacht) entailed by the latter:

Die Religion hat die Vorstellung zur Form ihres Bewusstseins, indem das Absolute aus der Gegenständlichkeit der Kunst in die Innerlichkeit des Subjekts hineinverlegt und nun für die Vorstellung auf subjektive Weise gegeben ist, so dass Herz und Gemüt, überhaupt die innere Subjektivität, ein Hauptmoment werden. Diesen Fortschritt von der Kunst zur Religion kann man so bezeichnen, dass man sagt, die Kunst sei für das religiöse Bewusstsein nur die eine Seite. Wenn nämlich das Kunstwerk die Wahrheit, den Geist als Objekt in sinnlicher Weise hinstellt und diese Form des Absoluten als die gemässe ergreift, so bringt die Religion die Andacht des zu dem absoluten Gegenstände sich verhaltenden Inneren hinzu. Denn *der Kunst als solcher gehört die Andacht nicht an*. Sie kommt erst dadurch hervor, dass nun das Subjekt eben dasjenige, was die Kunst als äussere Sinnlichkeit objektiv macht, in das Gemüt eindringen lässt und sich so damit identifiziert, dass diese innere Gegenwart in Vorstellung und Innigkeit der Empfindung das Wesentliche Element für das Dasein des Absoluten wird. Die Andacht ist dieser Kultus der Gemeinde in seiner reinsten, innerlichsten, subjektivsten Form; ein Kultus, in welchem die Objektivität gleichsam verzehrt und verdaut und deren Inhalt nun ohne diese Objektivität zum Eigentum des Herzens und Gemüts geworden ist. (*Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, pp. 142-143).

But this distinction, too, does not apply to Goethe's notion of art — though he does not, to be sure, defy tradition and employ the term “Andacht” in connection with it. For what does the appreciation and understanding of a work of art entail if not that “das Subjekt ... dasjenige, was die Kunst als äussere Sinnlichkeit objektiv macht, in das Gemüt eindringen lässt und sich so damit identifiziert, dass diese innere Gegenwart in Vorstellung und Innigkeit der Empfindung das Wesentliche Element für das Dasein des Absoluten wird”? And what, for that matter, does the artist's creative recreation of the world of art, the works of others and positive particularity uniting them, entail, if not that he allows these to “permeate his soul,” identifying himself with them, as for him actually existing absolute — and *then* assimilates and recreates them, acting in his own manner as a whole, and in this way “consuming” (verzehren) and “digesting” (verdauen) them according to the idea? And the same process of creative recreation, of development (Bildung), the same relation of subjective inwardness in relation to the community or whole of the activity in which he is engaged, characterizes for Goethe the individual's relation to every form of activity belonging to the ideal world.

ly, the sphere of art (along with the historical forms of the religion of particular peoples, prior to the absolute religion), “hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion”³¹² for Hegel — that is to say, in Christianity.

There is therefore for Hegel no “absolute art,” as there is in absolute religion and absolute philosophy, or art never transcends its limitation in manifesting the idea only partially in concrete (gegenständliche) natural or sensual forms and existing as conditioned by its relation to the particular spirit of a particular historical people. Particular art works, art forms, and epochs of art can realize the ideal of art relatively more adequately at a given stage in the development of the idea of art and of history generally, classical Greek art in particular can be thought to realize “das Höchste ..., was das Versinnlichung der Kunst zu leisten vermag,” but no art work, art form or epoch of art, not even classical Greek art, can escape this limitation in the idea of art itself:

Die klassische Kunstform nämlich hat das Höchste erreicht, was die Versinnlichung der Kunst zu leisten vermag, und wenn an ihr etwas mangelhaft ist, so ist es nur die Kunst selber und die Beschränktheit der Kunst-sphäre. Diese Beschränktheit ist darin zu setzen, dass die Kunst überhaupt das seinem Begriff nach unendliche konkrete Allgemeine, den Geist, in sinnlich konkreter Form zum Gegenstande macht ...³¹³

Thus art generally, or as ideal, belongs to the sphere of absolute spirit, but no single art work, form of art or epoch of art does. Instead, the sphere of art as belonging to absolute spirit is rather in its totality of concrete forms systematically but a transition to the higher form of religion (or more precisely, revealed religion):

Wie nun ... die Kunst in der Natur und den endlichen Gebieten des Lebens ihr *Vor* hat (i.e., in terms of the finite needs in human experience it spiritually satisfies (Hegel’s italics)), ebenso hat sie auch ein *Nach*, d.h. einen Kreis, der wiederum ihre Auffassungsweise und Darstellungsweise des absoluten überschreitet. Denn die Kunst hat noch in sich selbst eine Schranke und geht deshalb in höhere Formen des Bewusstseins über ...

³¹² *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 372

³¹³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 111

Hence, while Hegel does undertake a detailed development of art in his *Lectures on Aesthetics*, he does so outside of the system proper or as prior systematically to the notion of art set forth in the sphere of absolute spirit, dealing in the *Lectures* with the necessary forms and content of art as moments of the *historical* development of art, a development reaching its consummation in an era — i.e., Hegel's times — in which the limitation of art becomes known, the art form shown to be incapable of expressing the highest truth of spirit, and in which the notion of art is thereby absolutely realized:

Diese Beschränkung bestimmt denn auch die Stellung, welche wir jetzt in unserem heutigen Leben der Kunst anzuweisen gewohnt sind. Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft.³¹⁴

It can be observed in this context that in the above general determinations of art we have seen Hegel employing two terms corresponding to the English “concrete:” “konkret” and “gegenständlich.” “Konkret” denotes the dialectical concreteness of the system, as well as reality as it is comprehended by the system according to the notion — and thus for him true reality. “Gegenständlich” with respect to art signifies a particular, finite, real or empirical embodiment of the idea — what we have referred to as true or real concreteness in the preceding analysis, as opposed to Hegel's systematic concreteness in the form of the notion. And art, of all the spheres of the ideal world, is the most concrete in both of these senses for Hegel, since belonging to the sphere of absolute spirit, reflecting the totality of the world of ideas (if only in the totality of its forms and works) in a particular, real or empirical object. But for Hegel the true concreteness (Gegenständlichkeit) of the single art work and the sphere of art as a whole is only an ideal, art remains perennially limited with respect to the higher forms of religion and philosophy, or entails but the transition to those higher forms in the system. Thus, just as at the consummation of world history, at which point ideal and real worlds are truly related for the first and only time in process of history for Hegel, but at which point that process comes to an end,

³¹⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 141

so in the sphere of art, where Hegel most approaches a notion of true concreteness (and Goethe's thinking), that moment is effectively annulled (*aufgehoben*) or dissolved (*aufgelöst*), in so far as the limitation of art with respect to absolute spirit, is purportedly held manifest to the spirit of Hegel's — and Goethe's — times. This again is why the sphere of art is particularly relevant to a differentiation of Hegel's thought generally from Goethe's, and why we shall devote more attention to art than the preceding spheres of the world of ideas.³¹⁵

The second sphere of absolute spirit is absolute, *revealed religion* (*die geoffenbarte Religion* (I: 39, pp. 741-743)), in which objective spirit is for subjective spirit in the form of spirit, or as true unity of spirit in the form of the identical universality (*identische Allgemeinheit*) — the immediate, concrete knowledge of art being mediated by thought, as knowledge of itself mediated by itself (*sich in sich vermittelndes Wissen*) in the form of an existence (*Dasein*) that is itself knowledge, that is revelation (*Offenbarung*) of the absolute spirit. For the content (*Inhalt*) of this religion is absolute spirit, and “*der Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist ..., der sich selbst manifestiert.*”³¹⁶ More particularly, the sphere of revealed religion represents the cancelled (*aufgehoben*) immediacy and sensuality of the form and knowledge of art, thereby both the worlds of nature and spirit as existing for spirit that is in and for itself (*der an und für sich seiende Geist der Natur und des Geistes*). Revealed religion's form is, however, the subjective knowledge of representation (*Vorstellung*), where the truth of absolute spirit is expressed in sensual images and the finite categories of the understanding, and is, as such immediately given, presupposed (*vorausgesetzt*) — limitations that

³¹⁵ Hegel's distinction between “*konkret*” and “*gegenständlich*,” even though most prominent in his working out of the sphere of art (which, in turn, is consequent with the fact that, of all the spheres of the world of ideas, that of art entails the most precise, clearly determinable and clearly particular manifestations of its idea), points to a fundamental difference between Hegel's and Goethe's thinking, or another way of formulating the essential differences between them voiced in the preceding. For Goethe, there is only one sense of “concreteness” with respect to the idea's manifestation: all manifestations of the idea (including philosophy) are ideal in the sense of being particular, limited or conditioned expressions of the idea. They are, however, as such, nevertheless for him the true reality. There is therefore no difference in Goethe's thought between the form of philosophical comprehension (Hegel's “*Konkrete*”) and the form of the idea's real or empirical concrete embodiment (Hegel's “*Gegenständlichkeit*”), the form of immanent wholeness obtaining for both; and true reality for him is always “*gegenständlich*.”

³¹⁶ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 373

are then cancelled (*aufgehoben*) in the community's belief (*Glaube*) in the absolute spirit and the devotion (*Andacht*) of that community, the form of religious experience being therein purged of its finitude.³¹⁷ In this way, religion is “die Wahrheit für alle Menschen,” i.e., irrespective of their intellectual development; for “der Glaube beruht auf dem Zeugnis des Geistes, der als zeugend der Geist im Menschen ist.”³¹⁸

It is to be particularly noted that the second sphere of absolute spirit in Hegel's system, i.e., as represented in the *Encyclopedia*, is not, as one would expect, religion generally, and as having as its highest form the absolute religion as finally adequate stage in the development of religion according to its notion — a movement that is there only obliquely referred to.³¹⁹ That is to say, as in the case of art, the notion of

³¹⁷ Hegel observes that the spirit, in expressing its absolute content in religion in the forms of sensual representation and the finite categories of the understanding “ihnen Gewalt antue und inkonsequent gegen sie sei. Durch diese Inkonsequenz korrigiert der das Mangelhafte derselben” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 379). That is to say, spirit expresses its content in contradictory fashion to the understanding in terms of these forms — and thereby comprehends and transcends the sphere of finitude, while expressing an absolute content. For philosophy, on the other hand, there is no inconsequence, but the contradictions of the understanding, and thus the sphere of finitude, are absorbed and comprehended in the dialectical movement of thought. Underlying this view is thus the notion that the essential nature of the universal spirit is thought — and more particularly, the rational dialectic of Hegel's reason (*Vernunft*).

But why does Hegel speak of spirit “doing violence” to the forms of religion? Are they not fully amenable to the spirit, the notion (*Begriff*) that is immanent in them, the apparent contradictions of the sphere of finitude, requiring only to be made conscious in reasonable thought? Or is there something in the forms of religion that “resists” the spirit? It would appear that this phrase represents a systematic inconsistency. For what can be thought to resist the form of spirit, as rational faculty realizing the system's dialectical concreteness (*das Konkrete*), if not the true concreteness (*Gegenständlichkeit*) of these forms as adequate manifestations of spirit?

For Goethe, in any case, every form of activity belonging to the ideal world is one-sided, limited or conditioned, according to the manner in which one or the other of the mental faculties predominates — and philosophy, even Hegel's philosophy, is one-sided, in terms of the predominance in it of the understanding (*Verstand*). It is then reason (*Vernunft*) in Goethe's view that achieves wholeness, irrespective of the particular mental faculty which predominates, in every form of activity, and thereby allows the spirit, the universal principle of wholeness, to be manifest, despite its limitation. From this point of view, it is not the universal spirit that does violence (*Gewalt antut*) to any of its manifestations, but rather, all of its manifestations, i.e., all actions and forms of activity belonging to the ideal world “do violence” to the spirit, in terms of their limitation or one-sidedness — philosophy, for example, “doing violence” to the mental faculties other than the understanding, and indeed, to the real concreteness of the ideal world. But again, “der Weltgeist ist tolerant()” for Goethe, and specifically, “tolanter als man denkt” (21 686).

³¹⁸ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 379

³¹⁹ — namely, in the fuller context of the above passage: “... in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestiert.” These “abstract moments” are the historical moments in the development of religion that are preserved (*aufgehoben*) in its absolute truth.

This passage can be taken as occasion for us to examine further in relation to Goethe's philosophy Hegel's notion of concreteness, in particular, in its opposition to the notion of abstraction (*Abstraktion*, *das Abstrakte*), as well as his notion of wholeness (*Ganzheit*), and then the relation of these notions to the dialectical and historical development of the system. In Hegel's view, as indicated here with respect to religion, the particular moments of the ideal world that are comprehended by the whole (here, revealed religion, Christianity, as containing these moments in their cancelled (*aufgehoben*) form), are relatively abstract, and the whole comprising them is relatively concrete. Here “concrete” is taken in the sense of systematic concreteness (*das Konkrete*), and its opposition as “ab-

religion set forth in the *Encyclopedia* is the final phase of religion, his *Lectures on the Philosophy of Religion* dealing with the development of religion, as falling under the general process of world history, and consisting of a dialectical progression in which limited or conditioned historical religions prior to Christianity are give way to each other and ultimately find their truth realized, and their limitation annulled, in the Christian idea. The supposition consequently arises that we will we find in Hegel's development of religion the same rational comprehension of the real world, the same lack of real concreteness, but also the same anomalies reflecting the contradictory nature of Kant's idea with respect to the rational development of the ideal world and the demand for its true concreteness, and thereby in particular, the same conflict between temporality as conditioning and limiting factor in the world process and temporality as enjoying an ideal significance, that we found in his development of world history. For here too the final moment of the development of a member sphere of the ideal world is conceived as real, actually existing.

Philosophy, that is to say, philosophy in its absolute form, *Hegel's philosophy*, as consummation or result (Resultat) of the historical development of philosophy, and indeed, of the entire world process, is the unity of art and religion, their truth, or their notions as known in thought. For in it the concretely objective, sensual nature (Gegenständlichkeit) of art, thereby, however, the dissipation (Zersplitterung) of the content of absolute spirit into a plurality of single works dependent on, and thus

stract" signifies a subsidiary moment of the whole. For Goethe, on the other hand, the reverse is the case: the particular moments of the ideal world (e.g., particular religions, including Christianity) are relatively concrete, the whole comprising them (e.g., religion generally), relatively abstract. Here "abstract" signifies the relative absence of true or real concreteness (Gegenständlichkeit), as well as the relative inadequacy of attempted knowledge of such general moments, as opposed to the knowledge of particular true or perfect works (which, though relatively more knowable, remain ultimately incommensurable). More particularly, in Hegel's view, the concrete whole (e.g., Christianity), as embracing the particular, abstract moments, does so as their dialectical (and historical) fulfillment, as the finally adequate realization of the idea underlying them all, and as such, is itself a particular moment of the larger whole including them all (here, e.g., religion generally), "abstraction" then signifying for him *prior* moments of the whole's as dialectical (and historical) realization. For Goethe, conversely, the larger whole, or the idea underlying that whole (e.g., the idea of religion), is never realized without limitation — and thus true concreteness (Gegenständlichkeit) — in any of its members; and history, much less Hegel's dialectical history, does not necessarily entail higher or more adequate manifestations of the idea. Thus, for example, Christianity, though related for Goethe to prior religions as their creative recreation, cannot be comprehended solely in terms of those relations (whether systematic or historical), but is itself also individual, has its own concrete particular nature, in terms of which the idea of religion is realized, and in terms of which it also, as particular religion, is more concrete than the whole of the sphere of religion to which it belongs.

limited or conditioned in their relation to, the spirit of particular historical peoples (Volksgeister)), is synthesized with the totality of religion, its subjective representation of the totality of the content (Inhalt) of absolute spirit in the forms of sensual images and the categories of the understanding, as nevertheless forming a whole (Ganzes) through the belief (Glaube) and devotion (Andacht) of the religious community. More particularly, as unification of art and religion, the form of philosophy entails liberation (Befreiung) from the one-sided or limited sensual objectivity (Gegenständlichkeit) of the form of art, as well as purification (Reinigung) of the subjectivity of religion, thereby elevation (Erhebung) of both forms into the absolute form of spirit, the purest (reinste) form of knowledge, thought (der Gedanke), in which spiritual perception (geistige Anschauung) and the most universal (allgemeinste) and highest objectivity are merged with the most inward, most proper subjectivity (die innerste, eigenste Subjektivität), as the idea, as objectivity, universality, that is simultaneously wholly subjective, subjectivity, that is simultaneously wholly objective. Conversely, as unification of art and religion in the sphere of absolute spirit, as “absolute,” representing the achieved end purpose of history generally, and of the spheres of art and religion, in particular, or as entailing complete spiritual transcendence of the sphere of nature, the real or empirical world, philosophy comprehends the content of revealed religion as well, justifies (rechtfertigt) its presupposition (Voraussetzung) and the belief and devotion of its community.

In this way, as the final stage of absolute spirit and through the mediation of art and religion, philosophy comprehends its own notion (erfasst ihren eigenen Begriff), and looks back at its own knowledge — that is to say, looks back simultaneously at its knowledge, as developed in the system of knowledge, in the *Encyclopedia*, and implicitly, the histories of art and religion falling under the general notion of world history, as well as the history of philosophy, which Hegel once again undertakes as lectures appended to the system. Here the absolute content of spirit is in the absolute form of spirit or thought, or the idea is finally in and for itself (an und für sich). For what is known is the idea, and what knows is pure thought (reiner Gedanke), i.e., is itself idea, in the absolute identity of subject and object, the absolute idea — as no

longer a category as it was at the conclusion of the Logic, but as having realized its own notion, given itself actuality, existence, in the philosophy of nature and philosophy of spirit. Or, as stated in the passage from the conclusion of the *Encyclopedia* quoted earlier in introducing Hegel's notion, but as now made concrete for us in the analysis of his system:

Dieser Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, dass es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen und das Logische so ihr Resultat als das Geistige, dass es aus dem voraussetzenden Urteilen, worin der Begriff nur an sich und der Anfang ein Unmittelbares war, hiermit aus der Erscheinung, die es darin an ihm hatte, in sein reines Prinzip zugleich als in sein Element sich erhoben hat.³²⁰

Looking back now at Hegel's general statement of the three major divisions of absolute spirit, we find first that art is conceived in the system proper as mere ideal, and as culminating in the lectures appended to the system in that real or empirical moment in history in which its inadequacy with respect to the notion of absolute spirit and the higher spheres of religion and philosophy is manifest, art itself being thereby dissolved (*aufgelöst*). Then religion is conceived in the system, not as ideal, but as adequate embodiment of the notion of absolute spirit, yet thereby as one actually existing religion, Christianity — an historical progression to this one religion, and in terms of which all prior historical religions are found to be annulled in their limitation, being similarly undertaken in lectures outside the system proper. And finally philosophy is conceived as absolute only with respect to the final stage of its historical development, Hegel's own philosophy, the history of philosophy leading up to this stage being considered in his *Lectures on the History of Philosophy*. In each case, the historical development of the spheres of absolute spirit is conceived as belonging to the general process of world history, which ends for Hegel, as we saw, in his own times. In each case, the final historical consummation of the spheres of absolute spirit, and thus that moment wherein art, religion and philosophy are no longer limited with respect to their notion, is regarded attained in that same present — in

³²⁰ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 393

the case of art, as exposure and consequent dissolution of that sphere as mere ideal, and in the case of religion and philosophy, in two actually existing forms. Hence in all three cases Hegel's detailed working out of the spheres of absolute spirit should have — and to the extent he consequently develops their notion (of which there can be little doubt at this point in our analysis), will have — the same anomalous nature that we found in his determination of world history. On the one hand, the ideal and real worlds will be for the most part not concretely related, the ideal world being only the intelligible form of the real world as past (*vergangen*) in a real or empirical sense and annulled (*aufgehoben*) by its comprehension. On other hand, that intelligible form will be nevertheless conceived as maintaining itself in and determining the real world immanently in selective fashion, thereby the relations of the two worlds to be at least partially truly concrete — but fully concrete only with respect to the present (*Gegenwart*) of Hegel's times. But as present, as real or empirical manifestation of the absolute idea in history, yet as the same time as liberation from the real or empirical sphere in its entirety, art, religion and even philosophy — and thus the ideal world as a whole — are once again past, at least with respect to any further development according to the idea, and to that extent themselves dissolved or annulled.

But can Hegel really be maintaining that art has effectively ceased to be a member of the ideal world, lost its capacity to represent the highest truths of spirit, at least relative to religion and philosophy, now that its history is complete;³²¹ that religion has ceased developing, once the Christian idea was realized and its idea developed up to Hegel's times; that philosophy has ceased to develop, and with it,

³²¹ It can be observed here that it is precisely the opposite situation to that described by Hegel that seems to characterize the appearance of art, religion and philosophy to contemporary Western culture. It is religion and philosophy, it can be argued, that appear to no longer completely satisfy the highest needs of the spirit, whereas art, particularly with respect to the performance of works of prior centuries, still appears to entail a realm in which objective spiritual truth can be striven for and attained.

In this context, it is significant that whereas Hegel comprehends the sphere of art from the point of philosophy (or art's concreteness (*Gegenständlichkeit*) from the perspective of his notion of systematic concreteness (*das Konkrete*)), Goethe comprehends philosophy, and indeed all other forms of activity, from the point of view of his experience, and resulting philosophy, of art (i.e., the real concreteness (*Gegenständlichkeit*) of all other forms of activity from the perspective of art's real concreteness) and thereby criticizes Hegel's separation of the form of the idea's real or empirical manifestation from the form of the comprehension of those manifestations. And this suggests why Goethe's philosophy is relevant today, as body of thought capable of comprehending the relative spiritual efficacy of the sphere of art in the contemporary world, while thereby reviving for modern experience the life of the ideal world as a whole.

the whole of the ideal world as Hegel has determined it, not that it has reached its consummation in the philosophy of absolute spirit, in his own system? In this context, one is reminded of Hegel's statement that "(wenn) die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden."³²² Has the ideal world as a whole become old, has it ceased to be lively and concrete, at the very moment of its comprehension as a whole? But if the ideal world has ceased to be lively and concrete, how can philosophy, as moment of the whole, comprehend it as lively and concrete? Or has it not rather, as suggested in f. 305, p. 1160, ceased to be lively only to *this* philosophy and this manner of comprehension? These are the questions that must concern us in the following detailed analysis of these spheres.

Art

Before proceeding to the analysis of the working out of the idea of art in the lectures, one difficulty confronting us must be dealt with. Fundamental to Hegel's development of the idea of art — and fundamentally foreign, we might add, to Goethe's notion of the idea, and thus for us as potentially difficult to understand at first — is his conception of the specification (*Besonderung*, *Bestimmtheit*) of the idea as content (*Inhalt*) of the various art forms (*Kunstformen*) and kinds of art (*einzelne Künste*), thus of concrete particular art works, thereby the asserted necessary relation of that specific content to art's sensual (*sinnliche*), real or empirical, form or material. For Goethe, there is only one idea, the universal idea of wholeness, and this same idea is manifested in the particular actions and works of every form of activity. For Hegel, however, the absolute idea is the totality of the idea's manifestations in the logic, philosophy of nature and philosophy of spirit, these then in their relation to each other, as development or movement to ever higher stages, and as culminating in the sphere of absolute spirit, where that totality and development is comprehended and known as such — and moreover known as actually existing, or itself comprehending that development. The resulting whole and movement within this whole is the divine principle's self realization and coming to knowledge of itself, whereby in

³²² *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: 7, p. 28

the sphere of absolute spirit the subject participates in and progressively approaches that knowledge, imperfectly in religion, more adequately in religion, and most adequately in philosophy, where the ideas of the ideal world are finally known in thought. Hence the specificity of the absolute idea and the content that art can effectively represent consists ultimately of the parts or moments of the system as we have heretofore analyzed it. Thus there is for Hegel an idea of matter in the sphere of nature, an idea of man as realizing the end purpose of nature as spiritual being, an idea of reason in the sphere of subjective spirit, ideas of the family and of duty in relation to the state in the sphere of objective spirit, and so forth. Each of these particular ideas is a whole, i.e., a moment reflecting systematic concreteness in the form of the notion, as synthesis of two prior moments of the system, and each of these “ideas” can be reflected in the sensual form of art, as simultaneously moment of the absolute principle’s development and self-knowledge. For example, we shall find Hegel to assert that architecture ideally represents the idea of matter, sculpture, the idea of the triumph of spirit in man over nature and man’s own sensual nature — which for Hegel can only be represented sensually in sculpture in the form of the human body, precisely because the sphere of nature objectively realizes its end, thereby the triumph of spirit over nature, in man. But this means, conversely, that each form or material of art is essentially restricted to a specific content, as instance of the absolute idea’s specification (*Besonderung*) — and this is what Hegel means when he speaks of the absolute spirit’s “dismemberment” (*Zersplitterung*) in art. Given that the form or material of art is always sensual, no work of art or art form can represent the *totality* and movement of the absolute idea as it is in and for itself. The totality of the absolute idea can only be expressed in Hegel’s view in the spiritual form of thought (or in revealed religion’s representation (*Vorstellung*)) — and this is why the idea of art remains for him an ideal, and art itself limited in relation to philosophy and religion.

One barrier to this understanding of Hegel’s notion of the specification of the absolute idea in art as particular (*besondere, bestimmte*) idea, however, is the fact that Hegel rarely uses the plural of “idea” or even the phrases “specification of the idea,” “particular idea,” “determinate idea,” etc. Rather he tends to speak of the

sphere or world of the idea (Reich der Idee), as opposed to the world of *ideas*, the idea in specification (die Idee in der Besonderung), as opposed to specific idea, and so forth. Now this is, to be sure, systematically consequent, since, on the one hand, each particular idea exists only in terms of, and can only be comprehended in terms of, the totality of the absolute idea, and on the other, since in his thinking the absolute idea, i.e., the totality of ideas in their necessary relation and development is alone true reality and bestows a relative reality or truth on, or in fact freely specifies or differentiates itself in terms of, the particular moments of the whole. Furthermore, as we shall see, the significance of the art work as manifestation of the idea in concrete, particular real or sensual form, is to annul (aufheben) this particular sensual form, to represent concretely the general dissolution of the real or empirical world accomplished in the sphere of absolute spirit, and as such therefore as particular idea. But it makes his position difficult to understand, particularly from the perspective of Goethe's philosophy, for which the idea is in fact singular and all specification of the world of ideas arises, not as self-specification or differentiation of the universal idea, but the limited or conditioned existence and activity of *individuals*. But why does Hegel not himself speak of the particular specification of the absolute idea from the totality of ideas in the art work's real or sensual nature as ideal? From the perspective of his thought, such a definition of the ideal at the outset of the lectures would be a mere assertion, an abstraction from the whole he seeks to develop in terms of that ideal. The *Lectures on Aesthetics* show the absolute idea as specifying or differentiating itself in the sphere of art, as itself active — but must do so immanently, organically, in terms of the whole's dialectical development. This intention, or this conception of art, we must, as far as possible, respect — while at the same time anticipating that development in the form of assertion on our part, in order to intelligibly analyze Hegel's notion of art, particularly from the perspective of Goethe's philosophy.

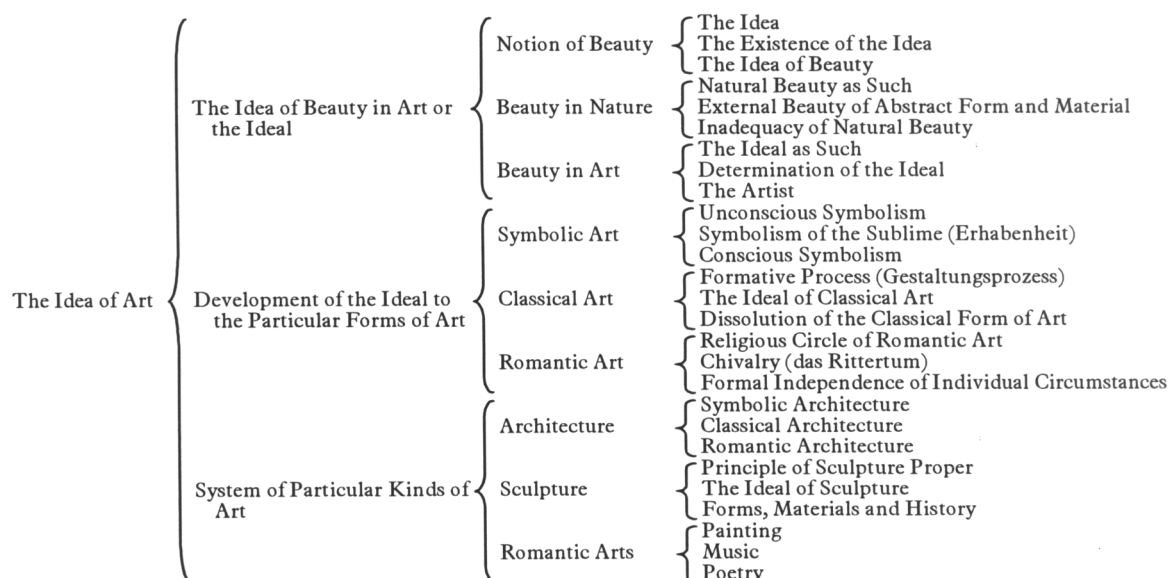
Ultimately this matter relates to the differentiation of the whole, or its concreteness, as unified multiplicity of moments, and it is perhaps most instructive to directly contrast his thinking in this regard with that of Goethe — all the more, as the matter

bears on the argued incompatibility in Hegel's variant of Kant's idea between absolute rational development of the whole and the required real concreteness for the ideal world. Now all of the idealists prior to Hegel and Goethe deal with various ideas — the idea of nature, the idea of life, the idea of man, and so forth. All speak additionally of the world of *ideas* (in the plural). But as none consequently develops the ideal world in its entirety as a rational whole (though Schelling comes closest in this regard), there is no necessity — nor any possibility — of deducing or explaining the multiplicity of the ideal world as contained under one idea (though again, Schelling approaches doing so, but in terms of both a rational and irrational notion of the divine principle's development). The various ideas exist side by side, are postulated as included in the whole, but ultimately their arguments and proofs are not conclusive and rest, as was said, on the presupposition of the ideal world as actually existing. Hegel, however, does deduce the entirety of the ideal world from the notion of the absolute idea. But in the sphere of absolute spirit the real or empirical world is known as cancelled (*aufgehoben*), dissolved (*aufgelöst*) with respect to the ideal world as true reality. Hence there is no other means of differentiating the sphere of absolute spirit except in terms of the moments or stages of the system that have culminated in the realm of absolute spirit (which, on the other side, is consequent with the fact that he is developing the world of ideas rationally, as clearly determinate and coming to a systematic end according to the idea underlying it), and there is no other motor for that differentiation but the absolute divine principle itself, as its self-differentiation. For Goethe, on the other hand, there is only one idea, the universal idea. The motor thereby of the differentiation of the moments of the idea world is the real or empirical, limited or conditioned activity of man, in so far as he manifests that principle in his actions and in so far as those actions are immanently related, in terms of the universal principle and despite their limitation or conditionality, as constituting the world of ideas. Through time, then, there arise in terms of the immediately given circumstances of human life, for example, given the variety of immediately given inborn individualities with respect to which of the mental faculties predominates, the various "worlds" of the ideal world and their corresponding ideas.

These worlds, and the whole uniting them, the world of culture, are then conceived as specifications of the universal principle — but always they remain for Goethe abstract relative to the concrete, particular manifestation of the idea, the single action or work that is a whole. Apart from that activity in this sense, the universal principle, the various worlds and ideas, as well as the whole they constitute, cannot be known and do not exist.

The principal systematic moments in Hegel's development of the idea of art (I: 38, p. 739) prior to the status of art in the sphere of absolute spirit, as merely ideal, dissolved (*aufgehoben*), and manifested as such in the present of Hegel's times, are as follows:

Principal Moments of the Philosophy of Art in Hegel's Lectures



In the following analysis of the *Lectures* we shall concentrate on the main divisions and subdivisions, the primary stages in the development of the whole, and then in particular on how the notion of art developed there culminates in the position of art in the sphere of absolute spirit, along with certain of the detailed determinations that are especially relevant to a differentiation of Hegel's thought from Goethe's. As was indicated earlier, this analysis will be more extensive than that of the previous spheres of the world of ideas, because it is in the sphere of art that Hegel's ideal world most approaches true concreteness (*Gegenständlichkeit*).

The three principal sections or divisions of Hegel's *Lectures* are the *idea of beauty* (Schönheit) as general (allgemeines) *ideal* (Ideal); the resulting particular (besondere) *forms of art* (Kunstformen), as contained in undifferentiated or immediately given fashion in the idea of artistic beauty, but as developed here in explicit fashion, and as participating thereby also in, or paralleling, the general process of world history; and the system of *individual kinds of art* (einzelne Künste), as arising from and representing the synthesis of the ideal of beauty and the particular art form in the art work's real or sensual realization of its content.

Hegel defines the *idea of beauty* generally, i.e., as including both beauty in nature and artistic beauty, as the idea in so far as it entails an individual reality (individuelle Wirklichkeit), a concrete (gegenständliches), sensual (sinnliches) object (Gegenstand), in such a way that the essential determination of that object is to allow the idea, as immediately given particular idea from amongst the totality of ideas, to appear (erscheinen) in it, or to represent (stellt dar) the idea:

Das Schöne ist die Idee als unmittelbare Einheit des Begriffs und seiner Realität, jedoch die Idee, insofern diese ihre Einheit unmittelbar in sinnlichem und realem Scheinen da ist.³²³

Or, in other words, from the perspective of the absolute idea the idea of beauty is an *ideal* (Ideal), a requirement (Forderung, Aufgabe) that in the immediately given sensual, concrete reality (konkrete Wirklichkeit) of an existing particular thing the idea as content (Inhalt) of that thing — i.e., the specific idea belonging to the totality of ideas — and its sensual form (Form, Gestaltung) or representation (Darstellung), appear adequate to each other, to correspond to or be unified in terms of, the actually existing notion, as unity of the universality (Allgemeinheit) of the idea and the particularity (Besonderheit) of the that thing's individual nature:

... die Forderung, dass die Idee und ihre Gestaltung als konkrete Wirklichkeit einander vollendet adäquat gemacht seien. So gefasst, ist die Idee als ihrem Begriff gemäss gestaltete Wirklichkeit als Ideal.³²⁴

³²³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 157

³²⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, pp. 104-105

The idea of beauty or the ideal in its first or most general determination is thus for Hegel the absolute idea, but with the determination that it exists concretely as sensual appearance (*sinnliche Erscheinung*). It follows that that whereas on the one hand philosophical truth (*Wahrheit*) and beauty (*Schönheit*) coincide — namely, in so far as an art work or thing of nature in its sensual or real nature manifests, or adequately corresponds to, an idea from the totality of ideas, and is knowable as such to philosophical thought; on the other hand, they diverge, in so far as the idea manifested in an art work or thing of nature, though knowable through the mediation of philosophical thought, is not known in the consciousness or experience of beauty as such, and thus in such a manner that that appearance is limited relative to the truly concrete universality (*das unendliche konkrete Allgemeine*) of the system of philosophical comprehension, wherein all immediately given particular moments of the one absolute idea are mediated with each other within the whole:

(Die) Beschränktheit (der Kunstsphäre) ist darin zu setzen, dass die Kunst überhaupt das seinem Begriff nach unendliche konkrete Allgemeine, den Geist, in sinnlich konkreter Form zum Gegenstande macht ...³²⁵

Thus beauty is “unmittelbare Einheit des Begriffs und seiner Realität,” an actually existing immediately given correspondence of idea and reality:

Wahr ... ist die Idee, wie sie als Idee ihrem Ansich und allgemeinen Prinzip nach ist und als solches gedacht wird. Dann ist nicht ihre sinnliche und äussere Existenz, sondern in dieser nur die allgemeine Idee für das Denken. Doch die Idee soll sich auch äusserlich realisieren und bestimmte vorhandene Existenz als natürliche und geistige Objektivität gewinnen. Das Wahre, das als solches ist, existiert auch. Indem es nun in diesem seinem äusserlichen Dasein unmittelbar für das Bewusstsein ist und der Begriff unmittelbar in Einheit bleibt mit seiner äusseren Erscheinung, ist die Idee nicht nur wahr, sondern schön.³²⁶

It should be observed here that in Hegel's notion of the idea of beauty generally, and thus of artistic beauty in particular, as diverging in the experience or consciousness of art in and of itself from the truth of the work of art, as comprehended by phi-

³²⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 111

³²⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 151

losophy, and thus of the idea of beauty as only *ideal*, there is already presupposed the deficiency of the sphere of art as a whole relative to religion and philosophy, the further dialectical development of the artistic sphere consisting, as we shall see, in the progressive transition out of this sphere towards those higher spheres — and also the impossibility of Hegel's attaining true or real concreteness in his development of the sphere of art (II: 27, p. 760 (crit); 31, p. 764 (abs a)). For clearly, if the absolute or universal idea could be known as adequately manifested in the concrete, particular art work, further rational development of the sphere of art would emerge as unessential or secondary. And yet precisely this is the position of Goethe's philosophy.³²⁷

In the actual existence of the beautiful object, whether in the sphere of nature or that of art, realization of the indwelling idea is hindered or opposed by a multiplicity of external, real or empirical and thus limiting and limited relations, with other objects. Or the beautiful object, as sensual object, belongs to the sphere of finitude and is itself in that respect finite. Now according to Hegel the more the idea is realized in the object as such, despite that limitation, the greater is its truth; the more the idea is realized in the object as sensual object, the greater is its beauty. But in his view the degree to which the idea is realized in the object does not remain for the consciousness or experience of *beauty* an accidental matter. For that would make the ideal nature of the object ultimately dependent upon its finite, real or empirical nature.

³²⁷ For Goethe, too, beauty is a subcategory of the truth of the idea pertaining to the sensual forms of art (f. 33, p. 138 ff.). Where Hegel and Goethe differ, however, is with respect to their notions of truth: for Hegel, "wahr ... ist die Idee, wie sie als Idee ihrem Ansich und allgemeinen Prinzip nach ist und als solches gedacht wird. Dann ist nicht ihre sinnliche und äussere Existenz, sondern in dieser nur die allgemeine Idee für das Denken" (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/13, p. 151). To Goethe's thinking, truth in the first instance also entails the idea — but as *one and the same* idea, the principle of wholeness, and moreover, as particularizing principle always and only appearing in relation to the sensual sphere, as limited or conditioned real or empirical world. That is to say, the restriction of truth to the sphere of art as beauty is essentially only a concession to the philosophical tradition. There is then a secondary or derivative sense of truth in Goethe's thought pertaining to knowledge of the idea, but only as following from the act of acting as a whole, producing a true work — and thus as perpetually circumscribed by, or limited with respect to, that act's incommensurable nature and an individual's unending creative life, and, moreover, as bearing thereby first and foremost, as concrete, living knowledge, and as sustained by continued acting as a whole, to the idea's limited or conditioned concrete, particular manifestations in the ideal world (the resulting more general knowledge of the ideal world, or the idea in itself (*an sich*), being for Goethe abstract and relatively less fruitful (*fruchtbar*) or useful (*nützlich*)).

In Goethe's conception, in short, the world of art represents the wholly adequate manifestation of the idea in the real or empirical world, or as limited or conditioned — just as do all the other subsidiary worlds of the world of ideas (including philosophy). Or the idea of art, the idea of beauty, is not simply for him a mere ideal.

Rather, to the extent the idea is realized in the object experienced as beautiful, that object will represent to that extent the true form (wahre Gestalt) of the idea, the form in which the idea appears in the sensual form of the art work as in and for itself (an und für sich), concrete totality of universal, particular and individual moments, and as itself causing or determining its specification or appearance in the art work's empirical matter, and thus as free. In particular then, the more the idea of the beautiful natural or artistic object is concrete in this ideal sense, the more it possesses the true form of the idea, the more the idea appears in the object to determine its sensual nature, to be free — the more its particular sensual nature is known in the experience of beauty as overcome (aufgehoben) and transformed:

Durch (die) Freiheit und Unendlichkeit, welche der Begriff des Schönen wie die schöne Objektivität und deren subjektive Betrachtung in sich trägt, ist das Gebiet des Schönen der Relativität endlicher Verhältnisse entrissen und in das absolute Reich der Idee und ihrer Wahrheit emporgetragen.³²⁸

It follows that the realized ideal of beauty pertains particularly to art, as instance of the annulment (Aufhebung) of the sphere of nature generally, and thus even of natural beauty, in the sphere of absolute spirit. For in nature — to recapitulate the transition generally from nature to spirit and thus to anticipate here Hegel's detailed determination of the inadequacy of nature with respect to the ideal in the following section in his development of the artistic idea — the true, concrete form of the idea, is never attained, the idea of the object does not appear to wholly determine its sensual nature, to be free. Consequently:

Nur in der höchsten Kunst ist die Idee und Darstellung in dem Sinne einander wahrhaft entsprechend, dass die Gestalt der Idee in sich selbst die an und für sich wahre Gestalt ist, weil der Inhalt der Idee, welchen sie ausdrückt, selber der wahrhaftige ist. Dazu gehört ..., dass die Idee in sich und durch sich selbst als konkrete Totalität bestimmt sei und dadurch an sich selbst das Prinzip und Mass ihrer Besonderung und Bestimmtheit der Erscheinung habe.³²⁹

³²⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 157

³²⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 106

Where, conversely, the idea of an object is not represented in it as determining the form of its appearance in accordance with the absolute idea relative to the totality of ideas, i.e., with respect to natural beauty generally and then relatively in works of art, that idea is abstract, and the object has the principle of its appearance outside of itself, as not appearing to be determined by its indwelling idea, and the form of the object is itself therefore abstract. Only the truly concrete idea (wahrhaft konkrete Idee) can bring about the true form (wahre Gestalt) — and this correspondence again is the ideal:

Wo (die) Bestimmtheit (der Erscheinung) nicht Totalität ist, die aus der Idee selbst herfließt, wo die Idee nicht als die sich selbst bestimmende und besondernde vorgestellt ist, bleibt sie abstrakt ... Die in sich konkrete Idee dagegen trägt das Prinzip ihrer Erscheinungsweise in sich selbst und ist dadurch ihr eigenes freies Gestalten. So bringt erst die wahrhafte konkrete Idee die wahre Gestalt hervor, und dieses Entsprechen beider ist das Ideal.³³⁰

It is perhaps not clear what Hegel means with this apparent self-determination of the idea with respect to the beautiful object's sensual form or matter. Though this will be shown in the following, it will be helpful at this point to consider an example from Hegel's later development of art. Let us say, for example, a given art work's idea is the idea of man, as summit or fulfillment of nature. If this is its idea, then according to Hegel the art work must depict the human form, and moreover must do so in the three dimensional form of sculpture (the three dimensional form being closer to the sphere of nature than the two dimensional form of painting, and thus more capable of representing the triumph of the human spirit relative to nature). Furthermore, the sculpture depicting the human form must do so in a manner that represents that triumph over nature with respect to all of its details, i.e., the human body must not be portrayed as evidencing the real or empirical nature of man, but his ideal nature as thinking being that has overcome lower feelings, passions, particular needs and desires. If expressed in this manner, the idea of *this* particular art work will appear as freely determining, or itself specifying itself in terms of, that work's sensual material,

³³⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 106

unaffected by external limiting or conditioning factors. To the extent that beautiful objects do not depict this apparent self-determination of the indwelling idea they are relatively abstract, less perfect or true. But here, too, we see that it is the rational idea that is conceived as itself appearing to bring about the beauty of the art work to the consciousness or experience of art — not the real or empirical artist. Moreover, Hegel has clearly indicated that although the idea and the particular sensual nature of a given art work are united in its truth or beauty, that sensual nature does not bear directly on the art work's truth or beauty, but is known as cancelled or dissolved in the free appearance of the idea, as instance of the general overcoming of the real or empirical world in the realm of absolute spirit — and hence as abandonment of any intention to conceive the art work as truly concrete.³³¹

In the second subsection treating the idea of beauty or the ideal, Hegel considers beauty in nature. His deduction of the necessity of natural beauty as first phase in the development of the ideal is brief, but systematically consequent. Since beauty is immediately given unity of the notion and its reality in an actually existing, real or sensual object, “das nächste Dasein nun der Idee ist die Natur und die erste Schön-

³³¹ Just as there is no specificity of the idea in Goethe's thinking, but only one and the same idea that is manifested in all true or perfect moments of the ideal world, so there are no gradations of truth or perfection in his thought, and no “abstract” manifestations of the idea as relatively less true or perfect. And even with respect to the ideal of the higher life (das Höhere), the lower (niedriger) works are neither relatively more abstract nor relatively less true or perfect. Works that do not reflect relatively more assimilation and creative recreation of the ideal world, relatively more of the higher life, will simply be less likely to be understood as in fact manifestations of the idea, true or perfect. Conversely, *all* true or perfect works appear for Goethe as simultaneously having their determination outside of themselves, i.e., with respect to their real or empirical conditioned nature, that of the creative individual's particular individuality, existence and assimilation from the world of culture, as well as the relations with the world of culture then evidenced in his work, a limitation that is never lost or overcome. Consequently, there is no greater or less truth — or abstraction — for him in this regard, either. And, while there is once again a certain similarity between Hegel's notion of the absolute idea as specifying itself in the developed totality of ideas and the concrete art work's limited relation to that totality and Goethe's notion of the higher life founded upon the universal principle, in Hegel's thinking the concrete work is a necessary manifestation of one idea of that totality, thereby represents one moment in that totality's rational development, whereas in Goethe's thought the art work can represent any relation or relations to the totality of the world of ideas — i.e., in the form of its positive particularity — since the ideal world is not held to possess a rational development. In this respect, whereas in Hegel's conception the absolute idea appears free in its representation in the form of a particular idea, in Goethe's conception it is the *individual* that appears free relative to the totality of the ideal world. Finally, for Hegel the idea is the content of art, its form, the sensual or natural correspondence of that idea, but for Goethe the idea is both the form of the art work, in terms of its wholeness, and its content, in terms of those works from amongst the totality of true or perfect works in the whole of the ideal world that have been recreated in that work. The art work remains limited or conditioned, in terms of its own real or empirical nature and its relations with those other limited or conditioned works — but this limitation applies both to the idea's manifestation as form and to the idea's nature as content.

heit die Naturschönheit.³³² Hegel considers first natural beauty as such. After recapitulating the idea of life from the philosophy of nature, as existing reality of the differentiation of the notion, the negation of that differentiation as merely real relative to the ideal subjectivity of the notion, and thus as affirmative appearance of the notion as soul (Seele), infinite form (unendliche Form) in the real or sensual existence of the living thing, thereby as continual process of idealization and end in itself (Selbstzweck) — Hegel declares that instances of natural liveliness (Lebendigkeit) are beautiful. As immediately given first form of beauty, however, the beauty of the living thing is neither beautiful to itself nor intentionally produced by itself to be beautiful. Hence the beautiful living thing appears only as anticipation (Ahnung) of the realized ideal of beauty, abstract. For the inner unity or soul of the living thing remains inward, does not itself appear as concrete, ideal form of self-consciousness. It follows that the outward appearance of the living thing as beautiful is characterized in terms of its form by a multiplicity that is on the one side only abstractly unified, as apparently outwardly determined in the forms of regularity, symmetry and harmony, and on the other side, by abstract unity with respect to the material or sensual nature of the living thing — namely, in so far as it is uniform or pure (rein) in terms of its form, color, tone, etc.

In deducing then the idea of beauty as solely adequately realized in art and thereby the inadequacy of natural beauty, and at the same time, repeating as it were the transition from objective to absolute spirit,³³³ Hegel examines both the spheres of nature and that of subjective and objective spirit with respect to the concrete subjectivity (konkrete Subjektivität) or individuality (Einzelheit) immediately given (unmittelbar gegeben) in them. In the individuality realized in both spheres the idea comes to existence and the object is beautiful — or each has in this sense the same content. Conversely, however, the form of individuality of the two spheres is potentially different, in so far as the ideal is only realized, concrete individuality only truly

³³² *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 157

³³³ In the *Lectures* this subsection is titled “Inadequacy of Natural Beauty” (Mangelhaftigkeit des Kunstschoenen; see the diagram on p. 1177), but in fact it should be titled something like “Inadequacy of Immediately Given Forms of Beauty in Nature and Subjective and Objective Spirit.”

for itself (*für sich*), as subjectivity in man and thus in the spiritual realm. But both natural and spiritual individuality are immediately given and as such not yet the realized idea, and it is this region that Hegel considers in deducing the idea of beauty as adequately realized only in art. First he develops the inadequacy of the inner life of immediately given natural and spiritual individuality. As seen in the preceding, the individuality of the living thing is inadequate, since the ideal inner principle of its life, its soul, remains inward, does not appear as itself real, and as determining and permeating the multiplicity of its members. The human body represents the highest stage of life, in so far as it reveals in its exterior surface the unity of the human soul, particularly in terms of the relative prominence of the body's sense organs, as expression of the life of the human soul, though even here the weakness of nature makes itself known in bodily imperfections, decline and illness, then in the fact that man's sensation, as life of the soul, is reflected only in some of the body's organs, others being devoted to purely animal functions. The same deficiency is manifested in the concrete, immediately given individual existence of the spiritual world, in so far as the purpose animating a family, civil society or the state is not necessarily expressed in the reality of *all* members of that existence — the result being a real totality in which the animating soul of the whole remains inward, does not itself come into existence. In the same way the soul of the human individual, his character, animates his existence and activity in its entirety. Conversely, his existence, activity and works appear in their totality as fragmentary, ununified — the multiplicity of his existence and works is not visible as forming a whole.³³⁴

Next, Hegel considers the outer dependence of immediately given individual existence (*Abhängigkeit des unmittelbaren einzelnen Daseins*), i.e., external condi-

³³⁴ Hegel and Goethe agree that the individual's character is manifested in the totality of his existence and works. Where they differ, however, is that for Goethe that totality is itself a whole, a manifestation of the spirit or principle of wholeness, despite — and yet, only in terms of — the real or empirical limitation attaching to those works, in so far as each is itself a whole, true or perfect. For Hegel, the real or empirical limitation attaching to individual existence and activity is part of the deduction of the inadequacy of immediately given existence, and is overcome (*aufgehoben*) in its entirety, as aspect of the transition out of natural existence and natural beauty to the spiritual realms of art, religion and philosophy. In these fields, consequently, the totality of an individual's works still does not form a unified multiplicity or whole in terms of his character. For his particular character as such has been overcome in the transition to the sphere of absolute spirit. See, in this regard, the discussion below of Hegel's view of the artist, pp. 1211-1219.

tioning and limiting circumstances hindering the attainment of the idea's real existence and thus beauty. Here the individual natural and spiritual object exists in a sphere of finite and accidental relations between similar objects, a system of dependency which in its entirety presents the aspect to the single individual object as sphere of only external necessity, lack of freedom and truth — the inner, ideal necessity of all tending to be cancelled relative to the whole. Thus, for example, animal life is dependent on a particular natural element, air, water or land, as well as external conditions of nature, cold dryness, availability of food. The human organism, though not limited to the same extent, is similarly conditioned by the accidental nature of its external existence. Similarly, objective spirit appears to immediately given spiritual individuality as system of reality in terms of which the single individual does not exist and is not active in terms of *his* ideal nature, but as dependent on and limited by external laws, institutions, relations in civil society, etc., that are immediately given to him. Nor is the single individual considered in this sphere by others as totality in himself, but is valued only relative to their particular ends and interests. The single individual as a result does not appear free and independent in the sphere of immediately given existence — that is to say, is not found to be beautiful. The moments of society and the state constitute, to be sure, a whole, but that whole appears only as accumulation of particulars, with respect to which the individual can have only a limited, particular relation governed by circumstance and accident.³³⁵ Hegel terms this natural and spiritual realm “the prose of the world” (*Prosa der Welt*), a system of finitude and relativity characterized by the contradiction between the nature of the single individual living thing as realized idea, and as such, potentially beautiful, and the struggle with the external real or empirical world.

Finally, the individual natural and spiritual existence is limited in itself as particular existence. Each living thing belongs to a particular species, a limitation that is for it insurmountable. Each finds moreover the general limiting or conditioning

³³⁵ In a sense, Hegel is repeating here the main moments of our earlier criticism of his working out of the sphere of objective spirit — but only as relative to the higher nature of absolute spirit, not as bearing on the adequacy of his comprehension of that former sphere, as existing in a real or empirical sense.

external factors facing all living things of its species particularized in an accidental manner in itself, that particularity further lessening the possibility that the individual living thing can appear as free and independent, and thus as beautiful. The notion of natural life is to be sure fully realized in the idea of the human body, but the human body is generally differentiated in terms of racial differences and, within these, in terms of hierarchy of beautiful forms. Further differentiation arises in terms of particular physiognomies and features resulting from and expressing the finitude of human existence, e.g., the customs of family and civil society, manner of livelihood, particular character and temperament, one-sided interests and ends, dominating passions, all manner of individual and collective dependency on external nature — an accidental particularization of the human form, and with respect to which the human body appears limited in its expression of the idea, not free, and consequently not beautiful. Even in the spiritual realm, concrete spiritual existences do not represent realization of the idea or have truth in and of themselves, but only with respect to the whole of the family, civil society or the state, or only in terms of their relation to each other. Conversely, while those moments of objective spirit are wholes in which the notion is realized, the notion does not itself appear in them either as completely determining and permeating every aspect of the whole, but remains inward — and as such is known only to the innerness of rational thought (*das Innere der denkenden Erkenntnis*).

The inadequacy of immediately given natural and spiritual individual existence constitutes thus for Hegel a region of finitude (*Endlichkeit*) in which existence does not wholly correspond to the notion of life. For only when the notion thoroughly determines and permeates the entirety of individual existence is that individual truly free and infinite (*unendlich*). But here the soul of both the natural and spiritual individuality remains inward, does not completely govern its existence, is conditioned, limited and dependent in its relations to the outside world. The notion does not find a correspondence and manifest itself in *one* single individual existence, which it would do if it could “lead back” or reduce (*zurückführen*) the multiple existences of

objective spirit and form them into *one* expression of itself, into *one* form, one “middle point” (Mittelpunkt):

... obschon auch hier (i.e., in the sphere of objective spirit) sich wesentliche Mittelpunkte bilden, so sind dies doch nur Mittelpunkte, welche ebensowenig als die besonderen Einzelheiten an und für sich selber Wahrheit haben, sondern dieselbe nur in der Beziehung aufeinander durch das Ganze darstellen. Dies Ganze als solches genommen entspricht wohl seinem Begriffe, ohne sich jedoch in seiner Totalität zu manifestieren, so dass es in dieser Weise nur ein Inneres bleibt und deshalb nur für das Innere der denkenden Erkenntnis ist, statt als das volle Entsprechen selber in die äussere Realität sichtbar hinauszutreten und die tausend Einzelheiten aus ihrer Zerstreuung zurückrufen, um sie zu *einem* Ausdruck und *einer* Gestalt zu konzentrieren.³³⁶

This is then for Hegel the deduction of both the necessity of beauty in art and its essential form and purpose. The human spirit cannot find in the finitude of existence, its limitation and the dependency on an external necessity, true freedom. Nor can it find true freedom in the institutions of objective spirit, the family, civil society and the state. In art, however, life and in particular spiritual individuality is represented in its freedom and adequate external form. In this way the true existence is taken out (herausgehoben) of the sphere of finitude and found in a manner that does not reflect the “prose of the world:”

Dann erst ist das Wahre aus seiner zeitlichen Umgebung, aus seinem Hinaussichverlaufen in die Reihe der Endlichkeiten herausgehoben und hat zugleich eine äussere Erscheinung gewonnen, aus welcher nicht mehr die Dürftigkeit der Natur und der Prosa hervorblickt, sondern ein der Wahrheit würdiges Dasein, das nun auch seinerseits in freier Selbständigkeit dasteht, indem es seine Bestimmung in sich selber hat und sie nicht durch anderes in sich hineingesetzt findet.³³⁷

Furthermore, this is then the sense then in which the sphere of absolute spirit, or at least its first moment, art, dissolves (löst auf) or annuls (hebt auf) the real or empirical world, or in which for Hegel the real and the ideal worlds are related. Hegel’s argument is extremely ingenious, and must give us pause for thought. It is to be observed, for example, that real or empirical factors, which did not appear in the

³³⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 201 (italics from the *Lectures*)

³³⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 202

working out of the spheres of subjective and objective spirit (or did so, but only as annulled), appear now in the transition to art or the realm of absolute spirit generally. Hence the former can be held to bear on the nature of the realized idea, or the latter entail a union of real and ideal worlds — while being themselves annulled relative to the higher sphere of absolute spirit. It is to be observed further that the purpose of art as Hegel has here defined it is to express the same universality (*Allgemeinheit*) that thought does, i.e., the existing individual realization of the idea as taken out (*herausgehoben*) or purged of its particular, finite or limited nature, but in the form of an existing, real or sensual object.

But is this union of real and ideal worlds a true union, i.e., one in which the real nature of the art work continues to bear on its ideal nature, or does not the universality of Hegel's ideal in fact mean that the art work, in being taken out (*herausgehoben*) of the realm of conditionality and limitation, is in fact annulled (*aufgehoben*) as truly concrete? To be sure, Hegel would answer that since the particular idea of the art work appears to adequately determine its real or empirical form the work of art is not simply universal, as abstract common denominator of works dealing with that idea, but universal *and* concrete. The result, however, of *this* concreteness is that the ideal art work does not reveal at any point its content and form as limited and conditioned, does not express *in itself* the relation of, or movement from, real or empirical existence to that of a higher sphere, stands, as it were, in itself as wholly immune from the sphere of finitude, external necessity and accident — and thus relies on the onlooker to make the relation or transition, to himself unify the real and ideal worlds in truly concrete fashion. But hereby, conversely, it is to be observed also that the particular art work as reflecting Hegel's ideal, as transcending the multiplicity of real or empirical limitation, as seemingly free and independent, transcends also all external relation (*Verhältnis, Beziehung*), not only with moments of subjective and objective spirit, but with other works of art as well. That is to say, the art work expressing a particular idea will not share with others expressing the same idea common conventions, traditions, forms, along with a resulting sense of requisite education (*Bildung, Erziehung*) necessary for the production and appreciation of such works, thus

will not constitute with them a whole (Ganzes) or world of art, a unified multiplicity of differing members — or will do so, but only in terms of the identity of all as expressing the same idea, as not further specifiable in terms of the real or empirical difference of its members.

The final section of Hegel's examination of the idea of beauty or the ideal treats then beauty in art (das Kunstschöne). The three principal divisions of this section are the ideal as such (das Ideal als solches), determination of the ideal in the works of art (Bestimmtheit desselben als Kunstwerk), and the subjectivity of the artist (Subjektivität des Künstlers). The general requirement of the ideal developed in the foregoing is that in it on the one hand the notion is realized adequately in a real or empirical object, and on the other, that the inward soul of such an existence is manifested in each of that object's parts or members and the totality of those moments, as one whole. Hegel determines the ideal of the art work as such in art first in terms of its beautiful individuality (schöne Individualität). In his view, just as the eye can be thought to be the appearance of the soul in the human body, so *each* moment of the beautiful art work will be an "eye" in which the soul, or rather, the spirit, of the art work appears in full conformity to its inward freedom and infinite nature, despite all conditioning or limiting circumstances of its appearance. For the spirit alone, according to Hegel, as free infinitude, is capable of expressing itself in a limited real object in such a way that it remains by itself (für sich) or can return to itself (zu sich zurückkehren), as having adequately expressed its nature in that real form — which form then bears the stamp of its freedom and infinitude. The actually existing human spirit, however, is only free and infinite when it conceives its end as universal (allgemein), must realize in this sense its nature, to be capable of producing the ideal work of art. Otherwise, the art work will express solely the abstract form of self-conscious spirituality. Rather, the spirit must express in the work of art a substantial content (substantieller Inhalt), in terms of which real existence is purged of, or taken out of, its limitation, conditionality or accidental nature as itself universal (allgemein) and true, manifestation of a particular (bestimmte) idea — a particular moment of objective or absolute spirit (i.e., as religious content):

Es ist nur durch einen echten und in sich substantiellen Inhalt, durch welchen das beschränkte veränderliche Dasein Selbständigkeit und Substantialität hat, so dass dann Bestimmtheit und Gediegenheit in sich, beschränkt abgeschlossener und substantieller Gehalt in ein und demselbigen wirklich sind und das Dasein hierdurch die Möglichkeit erlangt, an der Beschränktheit seines eigenen Inhalts zugleich als Allgemeinheit und als bei sich seiende Seele manifestiert zu sein. Mit einem Worte, die Kunst hat die Bestimmung, das Dasein in seiner Erscheinung als wahr aufzufassen und darzustellen, d. i. in seiner Angemessenheit zu dem sich selbst gemässen, dem an und für sich seienden Inhalt.³³⁸

In terms of this correspondence or harmony in the art work between infinite or free spiritual subjectivity and its substantial content, the art work then “leads back” or reduces (führt zurück) real or empirical existence to its true notion, throws aside (wirft beiseite) everything in the realm of appearance that does not correspond to that notion. The external world appears now as fitting to the spirit (dem Geiste gemäss), but in such a way that its own ideal nature is thereby revealed. This *purification* (Reinigung) of the external, real or empirical world, in terms of wholly free and infinite subjective spirit, i.e., as purified of its limitation, is the concretely realized ideal. But the reduction of external existence to its universal nature entailed by the art work, while proceeding in accord with the inner nature of spirit, does not extend to the universality of the abstract form of thought. Rather, the art work remains a middle point (Mittelpunkt), in terms of which inner and outer worlds coincide — and thus in such a way that the art work appears as living individuality:

Das Ideal ist ... die Wirklichkeit, zurückgenommen aus der Breite der Einzelheiten und Zufälligkeiten, insofern das Innere in dieser der Allgemeinheit entgegengenhobenen Ausserlichkeit selbst als lebendige Individualität erscheint.³³⁹

Conversely, the substantial content of the art work, does not appear in its universality, but as enclosed (eingeschlossen) in the individuality of the art work, engulfed (verschlungen) by a particular existence, though not therein as limited or conditioned existence.

³³⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 205

³³⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 207

Hegel gives as illustration and simultaneously fundamental feature (Grundzug) of the ideal the cheerful quiet (heitere Ruhe) and bliss (Seligkeit), the self-sufficiency (Selbstgenugsamkeit) and satisfaction (Zufriedenheit), preeminently displayed in the classical Greek portrayal of the gods. These gods are not serious (ernst) about the limitation or conditionality of the real or empirical sphere enclosing them, and yet related to it — a positive withdrawal to themselves that is simultaneously a negation of the finite sphere as such, manifesting the strength of their individuality and the triumph of concrete freedom in themselves. As contrast, Hegel touches briefly on romantic art, where the inner life is at least partially portrayed as torn (zerrissen), the cheerful, self-sufficient bliss of classical art having been lost to disquiet (Unruhe), pain (Schmerz) and opposition (Gegensatz). To this extent, there arises in romantic art a lack of beauty (Unschönheit), ugliness (Hässlichkeit) — loss of the ideal. Nevertheless there can remain in romantic art an overall spiritual inwardness, cheerfulness and bliss even in pain and suffering expressive of inner freedom and that can be therefore beautiful. In contrast then to both classical and romantic art Hegel considers irony (Ironie). Whereas the ironic principle in art shares with the ideal the negativity of the subject with respect to external determination and limitation, with irony that negativity is not aligned positively with the simultaneous upholding of a substantial content, as it is in the case of the ideal. The result is an inartistic unstable lack of a foundation (unkünstlerische Haltungslosigkeit).

Next Hegel considers the relationship of the ideal to nature. The ideal itself, he says, leads us to this matter in so far as the external side of art presents a real or empirical natural aspect. In this regard, Hegel observes that, irrespective of its content, i.e., in terms of the formal ideality of the work of art, the art work's essential nature is that is *made* (gemacht) by the human spirit, in so far as the art work is conceived first in his cognitive or representational faculty (Vorstellung), worked over (verarbeitet), and then set forth (herausgestellt) through the artist's activity in the form of a concrete object, as transformation (Verwandlung) of what he had conceived into a sensual form. The work of art thereby has as its essential formal determination that it appears as produced by the human spirit:

Wir erfreuen uns an einer Manifestation, welche erscheinen muss, als hätte die Natur sie hervorgebracht, während sie doch ohne deren Mittel eine Produktion des Geistes ist; die Gegenstände ergötzen uns nicht, weil sie so natürlich, sondern weil sie so natürlich gemacht sind.³⁴⁰

More particularly, what in nature or man's real or empirical existence is produced with opposition or resistance is pliant (gefügig) to the artistic imagination, can be easily (leicht) conceived and then formed in the art work without the myriad opposing conditions of reality.³⁴¹ As such, art is in Hegel's view the middle (Mitte) between real or empirical conditioned existence and man's conceptual power (Vorstellung) as solely inward faculty of thought:

Der Mensch ... als künstlerisch schaffend ist eine ganze Welt von Inhalt, den er der Natur entwendet und in dem umfassenden Bereich der Vorstellung und Anschauung zu einem Schatze zusammengehäuft hat, welchen er nun auf einfache Weise ohne die weitläufigen Bedingungen und Veranstaltungen der Realität frei aus sich herausgibt.

Die Kunst in dieser Idealität ist die Mitte zwischen dem bloss objektiven bedürftigen Dasein und der bloss inneren Vorstellung. Sie liefert uns die Gegenstände selbst, aber aus dem Innern her; sie gibt sie nicht zum sonstigen Gebrauch, sondern beschränkt das Interesse auf die Abstraktion des ideellen Scheines für den bloss theoretischen Anblick.³⁴²

Here we have the clearest statement yet by Hegel that the art work, though possessing an outward, real or empirical aspect, is essentially detached from the sphere of real or empirical limitation, or that the latter does not bear on its nature as manifestation of the idea. For, he argues, it proceeds in terms of the freedom of the inner life outwards and only uses the real or empirical matter of the art work as its "clothing," as it were. But in fact the artist himself (and the onlooker as well) stands solidly

³⁴⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 216

³⁴¹ Hegel overlooks in this respect the obvious fact that the external, sensual material of the art work is a natural material, i.e., presents essentially the same resistance to the forming spirit as man faces in his immediately given existence. This corresponds to the fact, as observed on p. 1189, that there is for Hegel no real world of art containing conventions, techniques, etc., that the artist must develop or educate himself in relation to. At the same time, he differs from Goethe in conceiving the work of the imagination as easy (leicht), not only with respect to a lack of requisite prior education, but in terms of the creative act itself. For though there are for Goethe spontaneous images that occur to the creative individual, the work of forming these into a whole with the multiplicity of his inborn and acquired individuality is a struggle (Kampf) inwardly and outwardly, and more particularly, a struggle with the world spirit.

See also in this regard Hegel's discussion of the artist generally and the creative act in particular, pp. 1211-1219.

³⁴² *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 215

in the limited or conditioned sphere of “needy existence” (bedürftiges Dasein), and the contents of his imagination are necessarily conditioned or limited reflections of his past existence.³⁴³

Along side of this formal aspect of the art work as spiritually made or created, and possessing for Hegel “(eine) anderes, tiefer dringendes Interesse,”³⁴⁴ Hegel differentiates the beautiful art work from the beauty of nature in terms of its content. The art work does not present forms as they immediately occur in nature, but as spiritually comprehended (gefasst), enhanced (erweitert) and with a different purpose or end (anders gewendet). For natural things, in Hegel’s view, are particular, internally and externally limited or conditioned, particularly with respect to place and time, singular (vereinzelt) in every respect, whereas the objects produced by the imagination, relative to the things of nature, are universal (allgemein), unlimited and unconditioned, timeless. To be sure, the art work has its real or empirical side, is the embodiment (Verkörperung) of the content conceived by the spirit in terms of the imagination, but the work of art nevertheless presents an essentially universal appearance when compared to that of natural things. There consequently arises for the artist the task (Aufgabe) of comprehending the content of his intended object in its universality and the forsaking of all details that are irrelevant to or only externally related to that content, according to the notion of that content (dem Begriff der Sache gemäss). Thus, for example, while eating, drinking, sleeping, etc. are for all human existence necessary, they are for Hegel irrelevant to man’s essential and universal determination and interests — and should only be expressed, if expressed at all, in a general way in the art work. The art work then, with respect to its real or empirical nature, will be more capable of expressing an inward, spiritual content.³⁴⁵

³⁴³ Hegel abstracts as well, from Goethe’s point of view, from the simultaneity of inner and outer wholeness in the creative act. The individual is a whole only in so far as he acts as a whole, and he acts as a whole only in so far as he produces a work that is a whole, that is true or perfect. These three moments cannot be abstracted from each other — nor from the fact that both the inner multiplicity of the artist’s inborn and acquired individuality and the outer multiplicity of his work, are, prior to his creative act, limited or conditioned in themselves.

³⁴⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 216

³⁴⁵ From the point of view of Goethe’s philosophy, Hegel’s distinction between the art work’s formal nature as spiritually made and created, and its content as universal and thereby possessing “(eine) anderes, tiefer dringendes Interesse,” is unnecessarily rigid — that is to say, the formal and substantive moments Hegel delineates are for Goethe simultaneous. The art work cannot appear as

Finally, Hegel considers the ideal relative to nature as not only universal, but individual (einzeln) — i.e., as possessing a characteristic determination (charakteristische Grundbedeutung) that is reflected, along with its universal content, in all the details of the art work's real or empirical appearance, as themselves permeated (durchdrungen) by that characteristic determination:

Die Lebendigkeit des Ideals nun beruht gerade darin, dass diese bestimmte geistige Grundbedeutung, welche zur Darstellung kommen soll, durch alle besonderen Seiten der äusseren Erscheinung — Haltung, Stellung, Bewegung, Gesichtszüge, Form und Gestalt der Glieder usf. — vollständig durchgearbeitet sei, so dass nichts Leeres und Unbedeutendes übrigbleibe, sondern alles sich als von jener Bedeutung durchdrungen erweise.³⁴⁶

only then is the ideal work of art living (lebendig), only in terms of this particularization of the ideal are art works differentiable, both with respect to their content and their form, as higher (höher) and lower realizations of the ideal, and only then does the art work appear as created and formed “aus einem Guss.”³⁴⁷

The preceding discussion of the ideal as such, that is to say, of the general notion of beauty in art, contained the general assertions that the art work must have with respect to its real or empirical nature a form that is appropriate to or fitting of a universal, substantial content, as well as a particular, determinate character that is expressed in every aspect of the art work's appearance as living individuality. Hegel therefore next develops further the nature of these determinations of the ideal, both inwardly and outwardly — first as ideal determinacy as such. As representing absolutely free and unlimited spirit, the ideal has the divine nature (das Göttliche) as its

spiritually made or created without having a spiritual content — that content being the art work's wholeness, as following from the artist's having acted as a whole in accord with the spirit or principle of wholeness. That art work will have a universal aspect, as reflecting prior assimilation and creative recreation of the world of culture, and also a rational aspect, in so far as the artist himself and those who created the works he has recreated exerted all their mental faculties, including their rational faculty, in the act of acting unconsciously as a whole. But Hegel wishes to establish the art work's universal nature as exclusively *rational*, as “dem Begriff gemäss,” and therefore as it were singles out the rational moment that is only implied in the art work's formal nature as spiritually made (just as it is in Goethe's notion of the creative act, but with respect to the content of the art work as well), and opposes it to the former as exclusively determining the art work's content, as well as the universality of that content.

³⁴⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 228

³⁴⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 229

content or middle point (Mittelpunkt). But now although the divine nature in its universality can only be conceived by thought in Hegel's view — “(das) Göttliche ...als reiner Geist in sich ist nur Gegenstand der denkenden Erkenntnis”³⁴⁸ — since the divine nature determines or specifies itself and in that determination or specification can be conceived by the imagination as concretely visible, the divine nature can be represented in art as a determinate multiplicity — first as circle of gods (Götterkreis). Each god, as for example represented in ancient Greek art, is conceived as self-sufficient and independent, and yet forming with the other gods a totality or whole. And even in the Christian view the divine nature in its universality and purity appears (erscheint) for human imagination as actually existing real human being. Secondly, the divine nature as determinate can be depicted as appearing in the existence and activity of human beings, of saints, martyrs, wise and devout men, etc. Given the particularization of the divine nature, its worldly existence, thirdly, the entire multiplicity of the actually existing human soul, its thoughts, passions, interests, perceptions and ends, can be portrayed as related to or filled with the divine nature — this concrete life becoming then the living material (lebendiger Stoff) of art: “Der ... in Tätigkeit verleiblichte Geist, insoweit er nur immer an die Menschenbrust anklingt, gehört der Kunst.”³⁴⁹

In the face of the resulting apparent manifold particularization of the divine nature, its appearance as real or empirical, hence limited or conditioned, it is then the *quiet of the ideal* (Ruhe des Ideals) that reestablishes the ideal nature as such. The gods remain immune from, or do not take seriously, their relations with the real or empirical world, and remain ultimately free, self-sufficient and independent. All traces in their existence of a conditional dependency on, or even relationship with, the outer world are represented in the ideal of art as purged (getilgt) — their particular nature as such, while still depicted in conformity with the notion of the ideal, being in this way purified (gereinigt). In the human sphere, the ideal is realized in so far as a substantial content is depicted as having the force to overcome the particu-

³⁴⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 231

³⁴⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 231

larity of human subjectivity, the real or empirical nature of human and activity being then removed (*entrissen*) from, or purged of, its limitation and conceived in accord with the truth of human nature — that is to say, in so far as spirituality, ethical determination or the divine nature shows itself as the activating force in an individual throughout his existence and works.

In so far as the ideal work has a determinate existence, or presents itself as directed outward into the real or empirical sphere, there arises the principle of *development* (*Entwicklung*) in the ideal and thereby difference, opposition and the struggle of oppositions represented in the art work itself — an inner determination of the ideal which Hegel considers under the term *action* (*Handlung*), as opposed to the outward determination considered in the following section. For inward, spiritual life in Hegel's view is only possible as movement (*Bewegung*) and development (*Entfaltung*), and what develops necessarily possesses one-sidedness (*Einseitigkeit*) and opposition (*Entzweiung*, *Gegensatz*). That is to say, the spirit itself steps out of the quiet of the ideal into the myriad oppositions of the finite, real or empirical world. The greatness (*Grösse*) and strength (*Kraft*) of the spirit is then measured in terms of the greatness and strength of the oppositions it confronts and reconciles with itself in the unity of the ideal, as negation of the negativity of the real or empirical factors confronting it in its development.

Hegel treats then the real or empirical determinacy appropriate to the ideal in its portrayed development. First he considers the *general condition of the world* (*allgemeiner Weltzustand*) that is presupposition for the portrayal in art of the ideal, its living inward subjectivity. For that ideal subjectivity must be shown as acting and thereby carrying out and realizing the potential which is in it. The condition of the world is the general manner in which the substantial content of objective and absolute spirit is present for that individual, and more specifically, present as specified in the form of the spiritual content of one particular people — in a manner similar to Goethe's notion of the whole or world of the culture of a given people. Particularly important here for Hegel, since it is through the will (*Willen*) that the human spirit attains existence, is the condition of the determinations of human will as reflected by

that people, i.e., its notions of ethics, lawfulness and justice. But now since the ideal of spiritual individuality entails self-sufficiency, the general condition of the world must be such as to allow and conform to the self-sufficiency — that is to say, the universality of the condition of the world and the individuality of the ideal must be in this respect unified or identical — and the spiritual individuals conceived thereby are the sole ethical powers (*Mächte*) maintaining the whole. Now thought (*das Denken*) too entails this identity according to Hegel, but thought as form does not belong to the beauty of art. Hence universality and individuality are united in the subjectivity of the ideal, not as thought, but rather as character (*Charakter*) and the totality of the inner life (*Gemüt*) — that is to say, as only immediately (*unmittelbar*) related, or in this sense immediately given self-sufficiency. This, however, brings a moment of accident (*Zufälligkeit*) to the ideal, in so far as the subjectivity of the will is not necessarily one with the universality of the world condition, or is identical, but then only as particular content of the will, of the totality of the inner life, and thus as subjective condition of perpetually striving for, attaining, and then losing that unity.

Hegel contrasts the general world condition required by the ideal to the condition of the fully developed state, where the ethical notion and reasonable freedom are realized in a lawful order and thus no longer dependent on the particular subjectivity of the individual character and inner life, no longer affected by the accidental nature of the ideal subjectivity in its appearance. Here individuals receive from the state their particular position (*Stellung*) in the whole and have as their sole task the duty of bring their subjective particularity into harmony with it — a situation that can lead either to the suppression of the individual, or insight and freedom in the objective reasonableness of the state. In either case, individuals possess no substantiality in themselves, but only relative to the state, and their existence and activity remain subservient to the state, “ein blosses Beispiel,”³⁵⁰ a perennially particular manifestation (*Verwirklichung*) of the whole in its universality, reflection of a necessarily

³⁵⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 240

limited participation in the whole. The life of the individuals of the state appears as “aufgehoben oder als nebensächlich oder gleichgültig.”³⁵¹

It is clear that the condition of the state cannot be portrayed in Hegel’s view as condition of the world forming the background of the realization of the ideal in art. For art is —

... das Allgemeine, insofern es für die Anschauung gestaltet und deshalb mit der Partikularität und deren Lebendigkeit noch in unmittelbarer Einheit ist.³⁵²

Rather, the condition of the world in which universal substantial content and spiritual individuality are immediately one, where spiritual individuals are the only ethical powers maintaining the universality of the whole is the condition required by the ideal. This condition Hegel refers to as the *age of heroes* (Heroenzeit), and finds it too exemplified in the art of the ancient Greeks, but also, for example, in the chronicles used by Shakespeare, and generally as mythical condition of the *past*, as memory, forms clothing all characters, events and actions with a relative universality, i.e., with respect to the myriad of accidental particular conditions that in fact real existence entails.³⁵³

³⁵¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 242

³⁵² *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 243

³⁵³ It can be observed here, in anticipation of the argument of the following pages, that the condition of the state more particularly characterizes the *prosaic condition of the present* (gegenwärtiger prosaischer Zustand), Hegel’s *own* times. Later, we shall see that in his view the prosaic condition of the present is not only not acceptable as portrayed background to the action depicted in ideal art, but is the reason why art as a whole can no longer satisfy the highest needs of the spirit and why the highest forms of art can no longer be created — that is to say, is not simply a matter of the ideal’s formal presentation, but touches essentially on his notion of art, particularly in its relation to religion and philosophy. It will be well therefore to examine further this view, particularly in its opposition to Goethe’s thinking.

The individual of the present day, according to Hegel, “gehört einer bestehenden Ordnung der Gesellschaft an” and does not appear therefore as “selbständige, totale und zugleich individuell lebendige Gestalt dieser Gesellschaft selber, sondern nur als beschränktes Glied derselben” (*Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, pp. 245-255). His interests and actions within this whole remain particular (partikulär). And even when duty, ethical principles and laws of the state are reflected or manifested in his actions, the existence (Dasein) there of objective spirit is similarly limited — as opposed to the actions of individuals in the heroic age reflecting in and of themselves the existence of right, ethics and lawfulness generally: “Der Einzelne ist jetzt nicht mehr der Träger und die ausschliessliche Wirklichkeit dieser Mächte wie im Heroentum” (Ibid., p. 255).

But now what Hegel has described here as the condition of the individual in the *present* is, from the point of view of Goethe’s philosophy, as the condition of *every* artist (and indeed, every creative individual) prior to the creative act. The creative task of the artist is then to fuse the real or empirical limited or conditioned inner and outer circumstances, his inborn and acquired individuality, his inner life and his relations with the world of culture about him, into wholeness, as manifestation of the universal principle — his existence and works becoming then both limited and unlimited, con-

The general condition of the world is for Hegel only *general* spiritual existence (geistiges Dasein) and as such only the *possibility* of spiritual individuality. For though it contains the moment of self-sufficient individuality, as general condition it lacks the movement of individuals reflected in their active, living reality (tätige, lebendige Wirksamkeit), the concrete determinacy of real spiritual individuality, in other words, thus determinate characters and actions. But in so far as the general condition of the world, the divine powers or circle of gods, is specified in the concrete existence and actions of individuals, there arises difference and opposition, conflict, reflecting the manifold accidental nature, the conditionality and limitation, of the real or empirical sphere. Hence in their specification the general powers (Mächte) must be conceived in their essential nature as themselves specifying themselves in real or empirical individuality and thus with only the appearance of accident, opposition and conflict. The portrayal of that specification, however, can only occur under certain external circumstances or conditions allowing the active individuals to be conscious of the divine content entailed by their actions. These circum-

ditioned and unconditioned, both individual and universal (i.e., both as pertaining to the world of culture about him, but as creatively recreated in his works, and to the universal principle).

The resulting art work may portray, as depicted background of its action and as recreation of the condition of the world in which it was created, a “time of heroes” or condition of the world in the past, as fantasized transformation of the present, but it does not necessarily have to do so. It may simply confine itself to the present as background, but as transformed according to the principle of wholeness. But in every case the artist (or the creative individual generally) emerges as “hero” in Hegel’s sense, who, though limited or conditioned particular individual, maintains the worlds of which he is a member through his creative recreation — without losing or forsaking his particular individuality (nor the real or empirical particularity of those worlds), i.e., as “selbständige, totale und zugleich individuell lebendige Gestalt dieser Gesellschaft” and in this sense, with respect to the sphere of the state, for example, “das Dasein des Rechts, der Sitte, Gesetzmäßigkeit überhaupt ... (.) Träger und die ausschliessliche Wirklichkeit dieser Mächte wie im Heroentum” (Ibid., p. 255).

In other words, at least from the perspective of Goethe’s philosophy, Hegel’s further determination of the ideal shows itself here in this respect to be artificial. That this is true is suggested by the fact that none of these determinations apply to music, and only partially to architecture, sculpture and painting, but only in full to poetry. Now whereas this is consequent with the fact, as we shall see, that poetry for Hegel is the highest of the arts and with our own conclusion that his development of music is the least adequate in his working out of the sphere of art, as well as his own admitted lack of acquaintance and knowledge of music, it remains inconsistent with the fact that Hegel is developing the further determinations of the idea of beauty or the ideal in art generally, determinations that should apply to all the arts equally. True, if there is to be a hierarchy of the arts, this can be expected to be prefigured and paralleled to some extent in the notion of the ideal of art generally. But the total inadequacy of the determinations of the ideal with respect to one of the arts, to music, can be turned around as argument, not only against the ideal so defined, but the hierarchical moments reflected in those determinations, as well as conversely his definition of the prosaic condition of his times, as unique — as opposed to it being the condition in which every artist (and every creative individual) is active. Moreover, that the highest form of art can be realized in Hegel’s era, and thereby without realization of the determinations Hegel is developing here, is shown by the music of his time — which again, he was admittedly unacquainted with and unknowledgeable with respect to.

stances Hegel terms the *situation* (Situation) of the ideal. On the one hand, the situation is the general condition of the world as particularized, and on the other hand, that particularization is stimulation (*Anregung*) for the concrete individual expression of that general content, as depicted in the work of art. Hegel observes that the several arts differ as to the extent to which they realize this requirement of the ideal — architecture and sculpture being limited with respect to the situations they can portray, painting and music less so, and poetry the most unlimited of the arts in this regard. But all require a situation, primarily as reflecting a *collision* (*Kollision*) of the general powers, as grounded in an injury (*Verletzung*) to one of them, thus as disturbance of the unity and harmony of the general powers, and indeed of the ideal of art generally, as the presupposition or beginning of action (*Handlung*) proper. The solution (*Lösung*) of the conflict in art is then the restoration of the original unity and harmony.³⁵⁴

Only when the opposition or conflict of the situation has been made manifest in action (*Aktion*) of the individual does *activity* (*die Handlung*) proper of the work of art commence. For the individual's action, his injury to one of the general powers, brings about a reaction from that power, and the activity of the art work consists of the struggle between the colliding powers, action and reaction, and the final resolution (*Auflösung*) of that conflict. The ideal activity of the art work is thereby a whole, a totality of movement (*in sich totale Bewegung*) of action, reaction and resolution. Only poetry is able to realize this ideal, according to Hegel, all of the other arts confining themselves to portraying one moment of the movement of the whole. For the means of poetry is speech (*die Rede*), as spiritual expression (*geistiger Aus-*

³⁵⁴ Hegel more particularly determines three kinds of collisions: 1) those arising in terms of immediately given natural conditions (e.g., individual injury or sickness, pestilence, natural disasters, etc.), as causes of further actions and collisions; 2) spiritual collisions based on natural causes (e.g., all collisions of right arising from birth, most importantly, in terms of inheritance and individual rights generally and the line of succession in particular, also, differences of class, slavery, etc. (as established right conflicting with the nature of man as free being), as well as collisions arising in terms of the natural subjective passions, jealousy, craving for power, love — as all causes of further actions and collisions, in so far as spiritual content must ultimately be realized in the spiritual activity of man); 3) spiritual differences arising finally from the actions of man (as containing the further moments: collisions based on the natural causes of 1) and 2) between man's actions as unconscious and his later consciousness of those actions' significance; collisions, also based on natural causes, arising from the conscious, spiritual injury in activity to one of the general powers; collisions not based on natural causes and not entailing in themselves an injury of the general powers, but arising in so far as human actions, as a result of external circumstances, nevertheless entail such an injury).

druck), is alone fully capable of developing the spiritual notion of activity. The necessary forms of activity forms of activity portrayable by art, as determined by the idea and deriving from the reaction of the higher powers engendered by the situation and its conflict, are the general powers determining the content and purpose of activity, the actuation of these powers through the activity of individuals and, as unity of these two, the character of those individuals.

The *general powers of activity* (allgemeine Mächte des Handelns) are the general powers of spiritual existence, moments of the divine nature, of the absolute idea — ethical and religious moments, family, fatherland, the state, the church, fame, friendship, honor and rank (Würde), personal honor (Ehre), love, etc.³⁵⁵ — but as simultaneously the essential moments of the human soul, the necessary and reasonable ends of activity. These powers do not appear in the ideal art work in their universal nature, but rather as particular self-sufficient individuals, though as ultimately detached from, or having overcome, not being serious with respect to, the manifold relations of limited or conditioned real existence — as is the case, for example, with the Greek gods.

The *acting individual* (handelndes Individuum) is portrayed as activating or realizing the content of the universal divine powers in such a way that the former powers appear as immanent in his spiritual life and character. As such, the general powers are the *pathos* (Pathos) of acting individuals, a passion (Leidenschaft) of a higher and universal sense, an intrinsically justified (in sich gerechtfertigt) power of the human soul and thereby moment of reasonableness and free will. Hegel observes that “(das) Pathos ... bildet den eigentlichen Mittelpunkt, die echte Domäne der Kunst: die Darstellung desselben ist das hauptsächlich Wirksame in Kunstwerke wie im Zuschauer.”³⁵⁶ The depicted pathos is moving because it is “(das) an und für sich das Mächtige im menschlichen Dasein.”³⁵⁷ Relative to it, the external nature of the work

³⁵⁵ Hegel contrasts these *positive* powers with the negative powers of evil — cruelty, jealousy, hatred, perfidy, cowardice, etc. The negative powers cannot appear as such in the ideal work of art as reason for activity, since entailing an inner and outer ugliness incompatible with the beauty of the ideal. They can, however, be represented as allied with positive substantial powers in a given individual, as maintained and elevated (gesteigert) by the greatness (Grösse) of his character.

³⁵⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 302

³⁵⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 302

of art, the depicted natural surrounding or scenery, is only a subsidiary embellishment (Beiwerk), only a means of supporting the effect of the art work's pathos. The pathos required by the ideal of art must, however, be distinguished in Hegel's view from everything relating to conviction and insight into truth — scientific (wissenschaftliche), i.e., philosophical, knowledge. For science requires a particular education (Bildung) and manifold detailed knowledge, and this is not a universal moving power of the human soul, but is restricted to a small number of individuals. The same is the case for religious teachings, in so far as they are expressed in their innermost content (innerstes Gehalt), i.e., as philosophically comprehended (though not in so far as religion is taken as bearing on the divine activity and thus as having an ethical or moral dimension).³⁵⁸

Finally, the unity of the universal powers of activity and acting individuals, in which the former substantial powers appear in man as totality, as together one moving pathos (bewegendes Pathos), and yet simultaneously as individuality (Einzelheit), subjectivity or concrete spirituality, is for Hegel *character* (Charakter). Combining as it does the previous moments of activity generally (die Handlung) as its moments, character is for Hegel the true middle point of ideal artistic representation (eigentlicher Mittelpunkt der idealen Kunstdarstellung). With character, the idea as ideal obtains the form of subjective individuality, not only as universal, but as concrete particularity and as unity of universality and particularity that is for itself (für sich) and thus truly free. The totality of the universal powers is held together and unified by the force of subjectivity — a unification that is depicted as known by the subject himself.

³⁵⁸ Here we see for the first time a contradiction that will be observed a number of times in the following. On the one hand, Hegel holds that "das Denken überhaupt gehört so sehr zur Natur des Menschen, dass derselbe immer ... denkt. In allen Formen des Geistes — im Gefühl, in der Anschauung, wie in der Vorstellung — bleibt das Denken die Grundlage" (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 93). Thought is the universal in man and philosophy is therefore not esoteric science, but universally understandable. Here, however, Hegel excludes the thought of the truth and, in particular, the highest form of thought, speculative or scientific knowledge, from the ideal of art, as not a universal moving power of the soul, but rather an activity restricted to those having sufficient education.

Conversely, Hegel overlooks, from Goethe's point of view as we shall see, that education is necessary to comprehend all art (indeed, all forms of activity manifesting the idea in the life of the world), and thus the depicted pathos of art in particular.

More particularly, in terms of his character the particular pathos of the acting individual no longer appears as sole pathos, but rather, while predominate, as one of the totality of powers in the human soul. This *many-sidedness* (Vielseitigkeit) of the depicted character lends it its liveliness, its living interest (lebendiges Interesse) for the onlooker. Conversely, however, only the fact that the ideal character is seen as maintaining his particular dominant pathos in the totality of universal powers enables the determinate action of the art work, its movement, the totality of action, reaction and resolution. The understanding (Verstand), Hegel observes, cannot comprehend this unity of the totality of general powers, this many-sided fullness and liveliness in the concrete subjectivity of the individual character, with its predominating single pathos, but regards only the latter as apparent one-sided limitation. Yet, according to Hegel, “der Mensch ist dies: den Widerspruch des Vielen nicht nur in sich zu tragen, sondern zu ertragen und darin sich selbst gleich und getreu zu bleiben.”³⁵⁹ This trueness or character to himself, to his particular pathos, while nevertheless knowingly maintaining within his inner life the totality of the universal powers, termed by Hegel the character’s *decidedness* (Entschiedenheit).

Setting aside for the moment the general objection offered above that Hegel’s determination of the ideal does not apply equally to all of the arts — there being no apparent sense in which a musical theme, for example, can depict human character as many-sided, decided (entschieden), etc. — it can be observed that the similarities and differences to Goethe’s thought are striking here. These must be considered in detail, not only for their systematic significance, but because, from the point of view of Goethe’s philosophy, the similarities are so close that it is difficult to comprehend what in fact Hegel is asserting. Most importantly, in Goethe’s thinking all of the above assertions apply to the *creative individual*, whereas in Hegel’s thought they bear on the portrayed character in the work of art. This is all the more significant, since, first of all, as we shall see, Hegel holds the artist and the creative act to have little philosophical significance — whereas, on the other hand, for Goethe the artist and the creative process are the starting point of his philosophy of human existence and

³⁵⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 311

activity generally, and further, since for Goethe there is no other *inner* ideal determination of the work of art (or of any other form of activity) than its manifestation of the principle of wholeness, and since for Goethe the art work (as all works belonging to the world of ideas) ideally manifests the creating individual's character, i.e., his inborn and acquired individuality, the fullness of his inner life and relations with the outer world generally and world of culture in particular, as unceasingly active according to the principle of wholeness. And this notion of the manifestation of character in art (or any of the other forms of activity belonging to the ideal world), can be realized in all of the arts (or other forms of activity) equally — assuming that an on-looking individual has himself assimilated enough from the ideal world to perceive the influence of the creating individual's individuality or character on his work. Hence although it could appear that we are comparing apples and oranges in contrasting Hegel's ideally depicted character in art and the character of Goethe's creative individual, in fact we are comparing the different systematic sense of the notions "character," "many-sidedness" and "decidedness," etc., in the context of their thinking on art and as a whole, while once again, from the point of view of Goethe's philosophy, clarifying a remarkable apparent systematic convergence that makes the sense of Hegel's positions difficult to understand and reinforcing the objection that Hegel's determination of the ideal is inadequate, as not applying to all of the arts.

For Goethe, many-sidedness pertains to the creative individual's development in relation to spheres of the ideal world other than his own particular form of activity — as well as the resulting enhanced significance of his true actions or works to the world of ideas as a whole. To Hegel, many-sidedness pertains to the multiple ideal powers of the soul, in addition to that one power defining a character's pathos — a wholly inward determination of an individual as depicted in the work of art. For Hegel, therefore, the character of the portrayed subject in the work of art is itself essentially inward, and concerns the predominance of *one* ideal power in the living totality or whole of the inner life. It simply manifests itself in, but is itself essentially unaffected by, or remains immune from, the real or empirical world — which is naturally consequent with the fact that that depicted character is not, and was never,

a real, living individual, but one arising only in the artist's fantasy (and thereby, as Hegel would add, an image of objective, universal truths expressed in the real or empirical material of art). Thus Hegel's character is essentially passive and unchanging, does not take seriously its involvement in the external world, nor does it have to develop itself. To Goethe, conversely, character pertains to the wholeness of the inner life of the creating individual, in so far as the limited or conditioned multiplicity of his inborn *and acquired individuality* (i.e., as reflection of his prior assimilation of the world of ideas) becomes a whole, thereby simultaneously unlimited and unconditioned, in the act of creating a whole — and in so far as this creative activity is unceasing, habitual. As bearing also on the individual's acquired individuality, Goethe's character is essentially related to the external world generally, and the ideal world, in particular, as well as essentially active and changing in its development. In particular, whereas for Goethe too character evidences one inborn power that predominates over a totality of powers in the inner life, a one (Eins) in the context of a living whole (Vieles), in Goethe's view those powers are not reasonable moments of the ideal world, but the *mental faculties* — reason, the understanding, sensation and the imagination. Moreover, that predominating mental faculty is only a member of one multiplicity of a plurality of multiplicities within the totality of the individual's inner life, and secondly, is itself developed in relation to the other mental faculties in the act of acting as a whole, and thereby only in relation to the external, objective world generally and actually existing ideal world, in particular. Thus Hegel's decidedness (Entschiedenheit), as distinctive quality of character, is wholly inward, wholly ideal, and wholly static — the real or empirical determination of the existing character not disturbing his god-like quiet, whereas Goethe's decidedness entails the fusion of inner and outer worlds, as both prior to that fusion real or empirical, limited or conditioned, and wholly active and continual, developing, in so far as it can only be achieved in continued assimilation and continual acting as a whole.

Hegel proceeds to examine the real or empirical world as affecting character in its actual existence, as external determination (äusserliche Bestimmtheit) of the ideal, and does so *separately* from its inner, ideal determination. But, from the stand-

point of Goethe's thinking, once separated in thought, they can never be effectively reunited in thought — that unity arising only in terms of the incommensurable act of acting as a whole by the creative individual generally, and the artist and onlooker of art, in particular. But Hegel's artist, as we shall see, as well as the onlooker, as himself enjoying the creative life, are only "Durchgangspunkt(e) für das in sich selber abgeschlossenen Kunstwerk"³⁶⁰ — that is to say, cannot themselves undo the abstract separation of these moments in their creative activity and understanding, but must passively accept that separation as following from the universal truth's embodiment in the limited, real or empirical form of art. In any case, this separation of the inner determination of the art work and its external determination is a further instance of Hegel's separation of moments that are in Goethe's thinking essentially simultaneous — the dialectical development of the system taking precedence, from Goethe's point of view, over the comprehension, in this instance, of the sphere of art generally and the concrete, single art work, in particular, as ends, wholly adequate manifestations of the idea, in themselves. The unity, the concreteness of the idea's manifestation lies perpetually in the next higher stage of the *system's* development — not in a given moment of the system, as existing in and for itself.

Now the inner determination of the ideal art work concerns for Hegel the idea as manifested in human individuality and character and portrayed in art— not, however, with human individuality as *particular*, as limited or conditioned with respect to both its inborn individuality, and its externally limited or conditioned acquired individuality, but rather only in so far as the individual's inner life is one with and represents universal, reasonable moments of the ideal world, or as thereby unconditioned and unlimited. Conversely, this ideal individuality must be portrayed as having an external existence, which it relates itself to and manifests itself in terms of. But this external existence, as external determination of the ideal (*äusserliche Bestimmtheit des Ideals*), even as spiritual world, is conceived wholly by Hegel as particular, limited or conditioned. Within this limited or conditioned sphere, as "fast unüberschauliche Breite der Verhältnisse und Verwicklung in Äusserliches und

³⁶⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 385; see p. 1218 below

Relatives,”³⁶¹ fall all of the ideal individual’s immediately given relations with external nature, locality, climate, etc.; his relations with nature as used according to human skills, needs and ends, thus all means of maintaining human physical existence and livelihood, tools, machinery, etc.; the ideal individual’s relations with the external existence (äusserliches Dasein) of the spiritual world — i.e., as limited or conditioned — with family, society, the state, religion, etc.³⁶² In *all* of these respects the ideal is depicted in Hegel’s view as taking up in *immediate* fashion (unmittelbar) common external reality (gewöhnliche äusserliche Realität), everyday life (das Alltägliche der Wirklichkeit), the “prose” of life (gemeine Prosa des Lebens).

But to Goethe’s thinking the ideal work of art, as depicting or manifesting the *artist’s* character, does not reflect and does not portray an *immediate* grasp of external reality, particularly spiritual reality, but one *mediated* by the artist’s development and education in relation to the ideal world generally and a world of art, in particular. Conversely, external spiritual reality requires the individual’s creative recreation, “damit sichs nicht zum Starren waffne,” and is in this sense for Goethe too “common” (gemein), limited or conditioned. At the same time, however, as world of ideas, the totality of actually existing and interrelated manifestations of the idea, spiritual reality is unlimited and unconditioned, and artist’s creative act occurs only in the context of his relations to that reality, and the art work is only intelligible as true or perfect, a manifestation of that idea, having life, in terms of its relations to that reality — and with reference to which the artist too is limited or conditioned in terms of his particular inborn and acquired individuality. Once the creative individual acts as a whole, however, the ends of both the limited or conditioned subject and the external world, particularly the external spiritual world, or the spiritual world as limited or conditioned, are realized, and both become simultaneously unlimited and unconditioned. Hence, from the point view of Goethe’s thinking, while Hegel quite pro-

³⁶¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 317

³⁶² Significantly, Hegel does not enumerate in his determination of the external spiritual existence relevant to the ideal work of art the portrayed subject’s relations to that of other subjects portrayed in other art works, to a *world* of art. But, as we have seen, a true world of art, the relations of the subject as artist, to that world, his development in terms of it and thus those relations as depicted in the art work as creatively recreated, are not possible under Hegel’s notion of art.

perly argues against a notion of the ideal that excludes taking up the limited or conditioned accidental relations with the external world, as “Schein der Identität ... (die) nur einer vornehmen Abstraktion moderner Subjektivität, welche es an Mut zerbricht, sich mit der Äusserlichkeit einzulassen,”³⁶³ and while he argues that not only the subject, but the external world, is a whole, “ein in sich konsequent zusammenhängendes und abgerundetes Ganzes,”³⁶⁴ the unity and wholeness of the inner and outer worlds he comprehends in his projection of the ideal character depicted in the work of art is itself only an abstraction, an abstraction from their concrete, living identity, the simultaneous wholeness of a true multiplicity of the inner life of the artist, that of his work, and the world of ideas as creatively recreated in that work (II: 27, p. 760; 33, p. 770 (abs a)).

Hegel next considers the ideal external determination of the art work, first of all, in terms of its abstract external nature, i.e., with respect to the art work’s own sensual or material nature. As mere external element of the art work, the unity of the ideal can only be here relatively abstract — on the one hand, as regularity, symmetry and lawfulness, and on the other, in terms of the simplicity and purity of the sensual material employed. Secondly, and more importantly, the external aspect of the art work must correspond to (*zusammenstimmen*) and reflect, and as such be unified with, the subjective or inner totality of the ideal character, in so far as the ideal character is portrayed in his natural surroundings generally, then in these surroundings as adapted to and satisfying human needs and ends, as well as in terms of his relations to spiritual ethical and religious reality. But furthermore, thirdly, the external nature of the art work concerns its relations to onlookers, to the public (*das Publikum*) regarding it. For the art works exists not for itself, but those onlookers — as, however, a particular public, a particular people or nation in a particular times, with particular customs, interests, values, needs, etc., and it must therefore correspond to or reflect, and in this sense also be unified with, that public. Hence even when the art work, as realizing the generality of the ideal by depicting its action in the past, it

³⁶³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 318

³⁶⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 319

must still show its relations to the onlookers of the present. For only then will it be understandable to the present. The past provides an external frame (Rahmen) or foundation of the work, but that frame is adapted to the present, the artist's own people and times. Thus, although art works of prior ages require extensive geographical, historical and even philosophical knowledge for their understanding, the art work of the present, even when represented as occurring in the past, must be immediately (unmittelbar) understandable to the artist's own public, "denn die Kunst ist nicht für einen kleinen abgeschlossenen Kreis weniger vorzugsweise Gebildeter, sondern für die Nation im grossen und ganzen da."³⁶⁵ Hence the ideal work of a given people or nation will tend either to represent the past of that nation, as more immediately corresponding to its present circumstances, values, norms and interests, or of other peoples and times, but as more or less corresponding to and reflecting the general education (Bildung) of the age in which it is created, or of other peoples and times, but as consciously elevated by the artist to their essential, substantial and universal or reasonable content, and as therefore clear and understandable to his own nation and times, despite all historical particularity attaching to it, and regardless whether "das äusserlich Einzelne historisch richtig (ist) oder nicht."³⁶⁶ For

... mag ...auch der Stoff seiner näheren Gestalt nach aus längst entflohenen Zeiten genommen sein, die bleibende Grundlage ist das Menschliche des Geistes, welches das wahrhaft Bleibende und Mächtige überhaupt ist und seine Wirkung nicht verfehlen kann, da diese Objektivität auch den Gehalt und die Erfüllung unseres eigenen Innern ausmacht. Das bloss historisch Äussere dagegen ist die vergängliche Seite, und mit dieser müssen wir uns bei fernliegenden Kunstwerken zu versöhnen suchen ...³⁶⁷

³⁶⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 353

All of these external factors are taken up and fused with the wholeness of his work by Goethe's artist (or the creative individual generally), and the art work then reflects those relations — but as recreated in his creative act, and thereby as thoroughly permeated with each other, as well as with the remainder of the artist's inborn and acquired individuality; that is to say, as truly members of one, thoroughly unified totality. Hegel's correspondence between the inner determination of character, on the one hand, and its external determination, on the other, is only an abstract unity, does not entail true concreteness. For his character is not portrayed as creating (or creatively recreating) his external circumstances, inner and outer determinations not being unified in the wholeness of his creative act, but rather Hegel's character appears passively confronted with these external determinations facing it, or as ultimately removed from them.

³⁶⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 361

³⁶⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 361

Goethe would perhaps agree that generally the art works of the present are more readily understandable, their relations to the ideal world being encompassed by the general education of that age. But he would hold that the highest works, the greatest works — even of the present — can only be

The final moment in Hegel's determination of the ideal or idea of beauty in art concerns the *artist* (der Künstler), and more particularly how the work of art arises in the subjective inner life of the artist as creative subjectivity (schöpferische Subjektivität), genius and talent. His deduction of the artist is simple: since the work of art emerges from the spirit (aus dem Geiste entspringt), there must exist a subjectively productive activity (produzierende subjektive Tätigkeit) creating that work for the perception (Anschauung) and feeling (Empfindung) of the onlooker. This activity is the *fantasy* (Phantasie) of the artist.³⁶⁸ But, as he says, the artist and his fantasy, or “wie das Kunstwerk dem subjektiven Inneren angehört, als dessen Erzeugnis es noch nicht zur Wirklichkeit herausgeboren ist, sondern sich erst in der schöpferischen Subjektivität ... gestaltet” — i.e., the nature of the artist's creative act —

... brauchen (wir) eigentlich eher nur deshalb zu erwähnen, um von ihr zu sagen, dass sie aus dem Kreise philosophischer Betrachtung auszuschliessen sei oder doch nur wenige allgemeine Bestimmungen liefere ...³⁶⁹

— a position that is confirmed by the relatively sparse consideration the *Lectures* devote to this subject — only 23 pages.

Hegel's overall position with respect to the artist and the creative act is thus the complete opposite of Goethe's thinking, for which, as was said, the artist's act, and then by extrapolation the creative act obtaining for every form of activity, is the starting point — and ending point — of his philosophy of human existence and

understood in terms of a many-sided development relative to the whole of the ideal world, the past as well as the present, this nation, as well as other nations. For the higher (höhere) individual creating such works has himself enjoyed such a development, and has expressed that development in his works. Furthermore, whether immediately understandable in the present or not, whether as representing a higher work of art or not, all understanding of an art work demands in Goethe's view the onlooker's own creative activity, his individually conditioned assimilation of that work in the context of his assimilation of the ideal world generally, and that assimilation then as issuing in his own creative acts.

³⁶⁸ This fundamental assertion is in stark contrast to Goethe's thinking, for whom the activity of every form of activity belonging to the world of culture involves the simultaneous exertion of all four mental faculties under the control of reason, even when the arts generally tend to demand a stronger degree of the imagination relative to other forms of activity. Hegel's position allows him on the one side to separate art from other forms of activity and develop a hierarchy of forms leading up to religion and philosophy, where the deficiency of art is revealed and the sphere of art in its entirety is systematically dissolved (aufgehoben), just as it corresponds on the other side to the fact, as we shall immediately see, that he does not develop the matter in any great detail, there being little philosophical significance to the whole matter.

³⁶⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 362

activity in the unending life of the ideal world. On the other hand, many of Hegel's further utterances in the remaining, relatively brief development of the artistic process are on the surface remarkably similar to Goethe's — as in the following, where there appears at times almost a word for word correspondence:

Das *wahrhafte Kunstwerk* ... erweist seine *echte Originalität* ... dadurch, dass es als die eine *eigene Schöpfung eines Geistes* erscheint, der nichts von aussen her aufließt und zusammenfließt, sondern das Ganze im strengen Zusammenhange aus einem Guss, in einem Tone sich durch sich selber produzieren lässt.³⁷⁰

In fact, Hegel uses terms in this section that are nowhere else found in his writings and lectures, and it strongly suggests itself that Hegel was directly influenced here by Goethe, particularly through his reading of *Wilhelm Meisters Wanderjahre* — though in such a way that he remained wholly consistent with the rest of his system, and at the cost of really understanding Goethe. It is therefore incumbent upon us to examine Hegel's thinking on the artist in as much detail as possible. For not only is there here a major difference from Goethe's thinking, despite striking surface similarities, but — and resulting therefrom, we would argue — a major instance of Hegel's failure to grasp the ideal world concretely, as related to, and yet different from, the real or empirical world.

In developing the “wenige allgemeine Bestimmungen” that the notion of the artist presents to philosophy, Hegel first distinguishes fantasy as active, creative (*schöpferisch*) from the imagination (*Einbildungskraft*), which for him is wholly passive.³⁷¹ The artist's fantasy simultaneously entails the grasp (*Auffassen*) or assimilation of manifold inner and outer forms of reality, “*Auffassen der Wirklichkeit und ihrer Gestalten*” as well as “*die gleiche Vertrautheit mit dem Innern des Menschen, mit den Leidenschaften des Gemüts und allen Zwecken der menschlichen Brust,*” as well as memory (*Gedächtnis*) of those forms— in both respects entailing activity

³⁷⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 383 (italics mine)

³⁷¹ Goethe, as we saw, uses the terms “*Phantasie*” and “*Einbildungskraft*” interchangeably, there being in his notion of the creative process no distinction between passive mental activity and active or creative mental activity — the end of the *whole* of the inner life being realized in the creative act, all experience and assimilation of the outer world, the simultaneous functioning of all of man's mental faculties, being immediately (*sogleich*) redirected to that end (cf. pp. 530-549).

“aus dem Überfülle des Lebens;”³⁷² consciousness of the truth and reasonableness (Vernünftigkeit) of the subject or content of his work, or his subject or that content as reflecting actually existing truth and reasonableness in and for itself (an und für sich seiende Wahrheit und Vernünftigkeit) — not in the form of philosophical thought, but rather as immediately identified with, applied or invested in, a sensual or material form. In his “Ineinanderarbeitung des vernünftigen Inhalts und der realen Gestalt,”³⁷³ the fantasy of the artist enlists the focused calmness (Besonnenheit) and clarity of the understanding (Verstand), on the one hand, as well as the remaining full multiplicity of the inner life (Gemüt), on the other, and this results, when simultaneous with the artist’s consciousness of the reasonable content of his work, in an animating emotion (beseelende Empfindung) — an emotion which entails, to use the image Hegel himself employs above, the “pouring,” “aus einem Guss,” of the relevant inner multiplicity into the work and the wholeness then of that work. In that process, the creative activity of fantasy, the work appears to the artist as his most proper self (sein eigenstes Selbst) and his most proper work (sein eigenstes Werk), and these to be united with, or inseparable from, each other — in the form, to use another of Goethe’s images, of a “second self” (zweites Selbst).³⁷⁴

³⁷² *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 364

³⁷³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 365

³⁷⁴ Hegel’s analysis of the mental state of the artist in the creative act is similar in many respects to Goethe’s. In both cases, the act involves the memory of prior assimilation within the fullness of the artist’s inner life, the operation of reason, as well as that of the understanding, with its fixed distinctions and concentration “auf einen Punkt.” The result for both is a spontaneous, animating emotion, as power to “pour” these contents of the inner life and so create it, as a whole:

... wenn sich Menschen nach ihrer Fähigkeit ein Ganzes (bilden), ... (müsse) das Gemüt ... immer einfältiger und einfältiger werden, *sich nur auf einen Punkt hinrichten*, sich aller mannigfaltigen verwirrenden Verhältnisse entschlagen, und nur alsdann könne man aber auch um desto sicherer in einem Zustande sein Glück finden, der ein freiwilliges Geschenk und eine besondere Gabe Gottes sei. (16 843-844)

The primary difference is that for Hegel the functioning of reason is limited to that of the artist’s consciousness of the reasonable, substantial or universal content of his intended work. For Goethe, reason is the faculty bringing about the wholeness of the inner life, the multiplicity of the artist’s inborn and acquired individuality, the “pouring” of that content into the work and thereby the wholeness of that work, according to the principle of wholeness, in the unconscious act of acting as a whole — that is to say, without any specific conscious determination by reason of the work’s ideal content, such conscious directing being left for Goethe to the functioning of the understanding (Verstand), as necessary, but subsidiary moment of the creative process. The consciousness of the artist in terms of reason concerns in Goethe’s thinking only “one point,” the principle of wholeness. Only in this way does the wholeness of the work, as corresponding to the wholeness of the artist’s inner life, emerge for Goethe as unity of the artist’s most proper or true self and his most proper or true work — that is to say, as a second self: “Was der Mensch leisten soll, muss sich als ein zweites Selbst

Hegel terms this productive activity of the imagination, in terms of which the artist creates what is true in and for itself in a material form out of himself as his most proper self and work, *genius* (Genie). Genius is a general “Fähigkeit zur wahren Produktion des Kunstwerks sowie die Energie der Ausbildung und Betätigung derselben” — but as subjective ability and energy, which the artist consciously sets as his end or purpose (Zweck). Genius in this sense is distinguished from talent (Talent), which is simply the particular skill or ability (Fertigkeit) necessary for the practice of a particular art, and which is not necessarily allied with the reasonable activity of genius, but is only its precondition. Both genius and talent are inborn, however, immediately given, in this sense, natural, in the artist — unlike the capacity of thinking (das Denken) required for religion and philosophy, which is for Hegel, as we have seen, universal:

... der Mensch als Mensch ist ... zur Religion z. B., zum Denken, zur Wissenschaft geboren, d. h. er hat als Mensch die Fähigkeit, ein Bewusstsein von Gott zu erhalten und zur denkenden Erkenntnis zu kommen. Es braucht dazu nichts als der Geburt überhaupt und der Erziehung, Bildung, des Fleisses. Mit der Kunst verhält es sich anders; sie fordert eine spezifische Anlage, in welche auch ein natürliches Moment als wesentlich hineinspielt.³⁷⁵

This immediately given nature of artistic activity corresponds to the immediately given nature of art itself as realization of the idea in concrete, real or empirical sensual reality. For this reason, moreover, the creative process occurs for the genius with ease (Leichtigkeit) or effortlessness (Mühelosigkeit), both inwardly, as internal act, and outwardly, with respect to the artist's prior education and development, as well as the performance of his skill or activity.³⁷⁶ The artist has an immediately given

von ihm ablösen, und wie könnte das möglich sein, wäre sein erstes Selbst nicht ganz davon durchdrungen?” (8 43)

³⁷⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 367

Once again, Goethe does not agree that artistic creativity occurs “aus dem Überfülle des Lebens,” while philosophic creativity occurs “aus dem Überfülle abstrakter Allgemeinheit” (Ibid.). In Goethe's view, philosophical thought, though taking place in the medium of thought, also unconsciously presupposes and entails the non-rational “Überfülle des Lebens” that the philosopher has previously assimilated and applies to the creative act, as well. Moreover, philosophy too presupposes a “spezifische Anlage” — namely, the predominance of the understanding in the philosopher's inborn individuality.

³⁷⁶ For Goethe, the creative process of the artist, as of all individual's participating in the life of the world, is by no means easy or effortless. One has only to recall the words — “Hat man ... ein grös-

natural instinct (Trieb) and need (Bedürfnis) to assimilate from the world, develop himself, and give form immediately (sogleich) to all that he experiences, as his manner of perceiving and feeling:

... der echte Künstler hat den natürlichen Trieb und das unmittelbare Bedürfnis, alles, was er in seiner Empfindung und Vorstellung hat, sogleich zu gestalten. Diese Gestaltungsweise ist seine Art der Empfindung und Anschauung, welche er mühelos als das eigentliche ihm angemessene Organ in sich findet.³⁷⁷

Inspiration (Begeisterung) is then the activity of simultaneous inner fantasy and outer formation or execution, considered as condition of the artistic soul, a condition more particularly characterized as “von der Sache ganz erfüllt zu werden, ganz in der Sache gegenwärtig zu sein und nicht eher zu ruhen, als bis die Kunstgestalt ausgeprägt und in sich abgerundet ist.”³⁷⁸ The artist is completely (ganz) one with his work, and the work is completely identical with his consciousness.³⁷⁹ In this inspired immersion in his work, however, the artist must forget or abstract from, overcome, his particular, limited or conditioned subjectivity, and immerse himself in his work:

... der Künstler muss ... seine subjektive Besonderheit und deren zufällige Partikularitäten zu vergessen wissen und sich ganz in den Stoff versenken, so dass er als Subjekt nur gleichsam die Form ist für das Formieren des Inhalts, der ihn ergriffen hat.³⁸⁰

seres Werk im Kopfe, so kann nichts daneben aufkommen, so werden alle Gedanken zurückgewiesen, und man ist für die Behaglichkeit des Lebens selbst so lange verloren. Welche Anstrengung und Verwendung von Geisteskraft gehört nicht dazu, um nur ein grosses Ganzes in sich zu ordnen und abzurunden” (24 47) — to appreciate how far away in this respect his understanding of the artist’s creative act, and indeed, every creative act, is from Hegel’s.

³⁷⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 369

Hegel’s position here is on the surface very similar to Goethe’s belief that “Der Mensch erfährt und geniesst nichts, ohne sogleich produktiv zu werden” and that “(d)ies ist die innerste Eigenschaft der menschlichen Natur” (14 751). The difference, however, is that the immediacy of the artist’s experience and development, with respect to the end of creating a true or perfect work, is for Goethe, as seen in the preceding note, a difficult process, one requiring the fullest determination and devotion. In particular, Goethe’s artist does not assimilate the external world generally and ideal world in particular passively, but assimilates it in his own manner (nach seiner Weise), thus already at this stage *recreating* it, according to the end of his eventual action.

³⁷⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 373

³⁷⁹ But the inner life of Hegel’s artist is not simultaneously itself a whole (Ganzes), with respect to the full multiplicity of his inborn and acquired individuality, in the act of creating a whole, and his consciousness is restricted to the reasonable or substantial nature of his work.

³⁸⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 373

Contrast Goethe’s admonition that *all* of the creative individual’s inborn and acquired individuality, his subjectivity and his relations with the external, objective world, must be expressed in the act of acting as a whole and creating a true or perfect work:

Zu jedem Tun, daher zu jedem Talent, wird ein Angeborenes gefordert, das von

The resulting work is truly objective (wahrhaft objektiv) in so far as everything that was relevant to the work within the artist's inner life, as determined by the general soul (allgemeine Seele) and substance (Substanz) of the work, its reasonableness (Vernünftigkeit) — but only that which is so relevant — has been expressed or “poured” in the work and formed into a whole, a whole that then appears to have been animated and permeated, brought to life, by that general soul or substance, in this sense, to be free. Nothing relevant to the work in this sense remains in the artist's inner life, nothing is left “unspoken” (unausgesprochen). The artist's work is the best (das Beste) of the artist himself, and what the work is, that is the artist:

... von dem echten Gehalt, der den Künstler begeistert, nichts in dem subjektiven Inneren zurückbehalten, sondern alles vollständig, und zwar in einer Weise entfaltet werden muss, in welcher die allgemeine Seele und Substanz des erwählten Gegenstandes ebenso sehr hervorgehoben als die individuelle Gestaltung desselben in sich vollendet abgerundet und der ganzen Darstellung nach von jener Seele und Substanz durchdrungen erscheint. Denn das Höchste und Vortrefflichste ist nicht etwa das Unausprechbare ..., sondern seine Werke sind das Beste des Künstlers und das Wahre; was er ist, das ist er, was aber nur im Innern bleibt, das ist er nicht.³⁸¹

selbst wirkt und die nötigen Anlagen unbewusst mit sich führt ...

Je früher der Mensch gewahr wird dass es ein Handwerk, dass es eine Kunst gibt, die ihm zur geregelten Steigerung seiner natürlichen Anlagen verhelfen, desto glücklicher ist er; was er auch von aussen empfangt, schadet seiner eingebornen Individualität nichts. Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung ... im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige.

Hier treten nun die mannigfaltigen Bezüge ein zwischen dem Bewusstsein und Unbewussten ...: Bewusstsein und Bewusstlosigkeit werden sich verhalten wie Zettel und Einschlag ...

Die Organe des Menschen durch Übung, Lehre, Nachdenken, Gelingen, Misslingen, Fördernis und Widerstand und immer wieder Nachdenken verknüpfen ohne Bewusstsein in einer freien Tätigkeit das Erworbene mit dem Angebornen, so dass es eine Einheit hervorbringt welche die Welt in Erstaunen setzt. (21 1041-1042)

³⁸¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, pp. 375-376

Compare the following, oft-quoted passage from *Wilhelm Meisters Wanderjahre*:

Nur ein Teil der Kunst kann gelehrt werden, der Künstler braucht sie ganz. Wer sie halb kennt, ist immer irre und redet viel; wer sie ganz besitzt, mag nur tun und redet selten oder spät ... Die Worte sind gut, sie sind aber nicht das Beste. Das Beste wird nicht deutlich durch Worte. Der Geist, aus dem wir handeln, ist das Höchste. Die Handlung wird nur vom Geiste begriffen und wieder dargestellt. Niemand weiss, was er tut, wenn er recht handelt ... Des echten Künstlers Lehre schliesst den Sinn auf; denn wo die Worte fehlen, spricht die Tat. (7 533)

In Hegel's view, all that is relevant within the artist to the true content of his work is expressed in that work according to the universal soul (allgemeine Seele) of that content, and the resulting work is a whole, both with respect to that universal content itself and its particular or individual nature i.e., as reflecting particular relations with the external world generally and the ideal world. The

Hegel then observes that the unity of the subjectivity of the artist, in which his subjective particularities are abstracted from and overcome, and the true objectivity of his work, is *true originality* (wahre Originalität) — as opposed to subjective, individually conditioned or accidental manner (Manier) and conventions and traditions pertaining to particular arts, but arising from the nature of these arts and pertaining only in a most general way to given works of art, as style (Stil). True originality follows the norms of style, while avoiding the one-sided limitation of subjective mannerism, as subjective inspiration for a material that is universal, reasonable, according to the notion of a particular form of activity and the notion of the ideal generally, and that brings forth from the totality of the inner life of the artist, his subjectivity, or as identical with true objectivity. The inner particularity of the artist, as therein purged of accidental, limited or conditioned moments irrelevant to the created art work, appears as real or empirical nature of the created work, “so dass jene Eigentümlichkeit nur als die Eigentümlichkeit der Sache selbst erscheint und gleichmässig aus dieser wie die Sache aus der produktiven Subjektivität hervorgeht.”³⁸² In this sense, the true work of art, to quote again in this context the passage cited at the outset of our discussion of Hegel’s notion of the artist —

... erweist seine echte Originalität nur dadurch, dass es als die eine eigene Schöpfung eines Geistes erscheint, der nichts von aussen her aufließt und zusammenfließt, sondern das Ganze im strengen Zusammenhange aus einem Guss, in einem Tone sich durch sich selber produzieren lässt, wie die Sache sich in sich selbst zusammengeengt hat.³⁸³

work then appears as animated, brought into existence, by that universal soul or substance. This is the highest moment (Höchste) of the work of art and the best (Beste) of the artist — as wholly manifest and clear, universal and reasonable.

In Goethe’s view, the artist expresses the *entirety* of his inborn and acquired individuality, without reservation and conscious selection, as a whole, unconsciously (Niemand weiss, was er tut, wenn er recht handelt), in the creation of his work. For Goethe, too, the resulting work is a whole, but as appearing to have been animated, brought into existence, by the soul (Seele) or spirit (Geist), the principle of wholeness, of the *artist*. This is for Goethe the highest moment (Höchste) of the creative life and of the ideal world in its entirety. And, while for Goethe too the art work is a clear manifestation of the idea, while “die Tat spricht,” neither the artist himself nor the onlooker can express its significance and nature in the words of reason (die Worte fehlen), but only in continued, ultimately incommensurable creative actions (wieder dargestellt).

³⁸² *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 380

³⁸³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 383

Instructive is a comparison with this passage from Eckermann, also repeatedly cited in the Dissertation:

Eine geistige Schöpfung ist es, das Einzelne wie das Ganze aus einem Geiste und

True originality of both the artist and his work can only be found in the animation (Beseelung) of a content that is true in itself (in sich selber wahrer Gehalt). The artist makes this objective, true content completely (ganz) his own, and avoids the impurity (Unreinheit) of mixing that content with inner or outer foreign particularities. True objectivity thus disposes of (zehrt auf) or devours (verschlingt), dissolves (hebt auf), all accidental particularity of the artist's inner life and his work, but only in order that the artist is completely filled with the reasonable content of his work and so that the work completely expresses only that content. In this way, the artist dedicates himself in his true subjectivity to his object, a subjectivity that is thereby "nur der lebendige Durchgangspunkt für das in sich selber abgeschlossenen Kunstwerk."³⁸⁴

In so far as Hegel neither allows for the particular, limited or conditioned individuality of the artist, as true multiplicity and in its entirety, in his notion of true originality, nor also therefore in his notion of the true objectivity of the art work, or of the art work as manifesting the idea; or in so far as he abstracts in both respects from the real individuality of the artist — the artist can in fact be for him "nur der lebendige Durchgangspunkt für das in sich selber abgeschlossenen Kunstwerk," "nur gleichsam die Form ... für das Formieren des Inhalts, der ihn ergriffen hat."³⁸⁵ The artist and his creative act are only the "lebendige Durchgangspunkt" in terms of which the whole of his work, as existing in and for itself, as universal and reasonable in a non-sensual, ideal realm, is delivered into existence. Consequently, the

Guss und von dem Hauche eines Lebens durchdrungen, wobei der Produzierende keineswegs versuchte und stückelte und nach Willkür verfuhr, sondern wobei der dämonische Geist seines Genies ihn in der Gewalt hatte, so dass er ausführen musste, was jener gebot. (24 759)

For both Hegel and Goethe, the work of art in its wholeness, appears as a spiritual creation (geistige Schöpfung) that has not been pieced together (zusammengeflickt; stückelte) by the understanding; for both there is an inner necessity to the art work surpassing comprehension by the understanding (strenger Zusammenhang; der Geist hat ihn in der Gewalt); and for both the creative act consists in this context of a "pouring" of the inner life into the art work, "aus einem Geist und Guss," in a manner that is incomprehensible to the understanding. But for Hegel, the art work appears to have produced itself (sich selber produzier(t)), to have unified itself (die Sache in sich selbst zusammenge-eint hat) — i.e., to express a substantial, universal, reasonable content; whereas for Goethe it is the spirit of the artist, *his* genius, which appears in the work to have produced that work.

³⁸⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 385

³⁸⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 373

objectivity according to the idea of the art work derives for Hegel from the reasonable, substantial truth the art work embodies, not from the art work's represented (much less, recreated) relations with the external world generally and ideal world, in particular, which relations are depicted in the art work only as external, limited or conditioned empirical "clothing" of its essential, non-empirical content. Hence not only is the artist's inner life not a true or real whole in the creative act, as it is in Goethe's philosophy, but the resulting work of art, though a whole and though manifesting relations to the ideal world, is only an abstract whole, or a whole only in the sense of Hegel's reason, one in which its inner, ideal nature has not been thoroughly united with its external, real or empirical nature, one totality in which its entire multiplicity has been organized into wholeness. The same is moreover true for the totality of art works, a world of art, as ideally manifested or recreated in the single art work. Such relations are only incidental, not themselves organized into the wholeness of the work. They are there only as a concession to the weakness of art, which must have a real or empirical "shell" for its ideal, non-empirical content. Hence a possible world of art remains a whole only in the sense of reason's concreteness for Hegel, as mere aggregation of art works, and primarily only as reflecting its place in the dialectical working out of the sphere of absolute spirit. In both respects Hegel does not comprehend the idea's manifestations as truly concrete, as consisting of the wholeness of a true real or empirical multiplicity (II: 33, p. 770 (abs a)).

In the second main section of the *Aesthetics* Hegel develops the particular *forms of art* (Kunstformen) arising in terms of the ideal of beauty of the first part. There the concrete unity of the idea was only potential (an sich), as immediately given, and the knowledge of the idea of art, both our knowledge, as philosophizing over art, and the consciousness of art within art itself (Kunstabewusstsein), both with respect to its content or idea and its form, was therefore still only abstract. Differentiation of this idea, further development and concretization, thus development of the consciousness of this idea in the experience of art, arises then in terms of the relation (Verhältnis) expressed in the art work of its content or idea to its sensual form or repre-

sentation — namely, in so far as the ideal correspondence or unity of content and form is first only striven for, in so far as it is then attained, and finally, in so far as the ideal is surpassed (*überschritten*) in a disproportionate relation of content and form. This results for Hegel in three forms of art: *symbolic art* (*symbolische Kunst*), *classical art* (*klassische Kunst*), and *romantic art* (*romantische Kunst*).

This is the first instance in our analysis of Hegel's thought where the dialectic does not reflect the pattern a. thesis, b. antithesis or opposite, c. synthesis or unity. For while it is possible to conceive the attainment of the ideal as the opposite of the striving for the ideal, it is not possible to see how Hegel can find the surpassing of the ideal to represent the unity of that striving and its attainment to be realized with the dialectic as he otherwise employs it. In every other instance we have seen thus far, and as Hegel himself propounds in his general account of the nature of the dialectic, the third moment or synthesis represents the unity of thesis and antithesis, in terms of which, then, the synthesis becoming a new thesis, a further negation arises. But there the second negation arises between the second and third terms, not once the synthesis has been realized. According to the typical pattern of his dialectic, the division of the three forms of art should be a. the striving for the ideal (symbolic art), b. the surpassing of the ideal (romantic art), and c. the attainment of the ideal (classical art), as synthesis of the former two in which the limitations of each is overcome (*aufgehoben*). This, however, would conflict with the broad historical movement Hegel discerns from symbolic art to classical art to romantic art — and *would also conflict with his views that there is no absolute art and that art consequently can not satisfy the highest needs of the spirit in the present*. That is to say, such a dialectic would undermine Hegel's development of the three spheres of absolute spirit, in particular with respect to the purported limitation of art with respect to its sensual material.

Hegel's deduction of the three art forms thus does not proceed, as we have seen previously in the system, as *immanent* dialectic of the matter under consideration, but as determined extraneously, extrinsically, by the intended dialectic amongst the three spheres of absolute spirit. And in fact we shall see that this extrinsic dialectic,

following the patten that we have repeatedly observed in the sphere of objective spirit and the overall statement of the sphere of absolute spirit in the *Encyclopedia*, characterizes every principal moment of his development of the sphere of art, each synthesis representing the dissolution (Auflösung) of the preceding thesis and antithesis, and thus finally, of the sphere of art as a whole in favor of religion and philosophy. We shall see in the following pages that in maintaining in this form the dialectic of the system, Hegel is unable to develop the forms of art as truly concrete manifestations of the idea of art.³⁸⁶ Conversely, it can be postulated here that if Hegel had maintained the immanent dialect elsewhere obtaining in his thought in his examination of the forms of art, he would have been able to comprehend these forms as more concrete, more adequate manifestations of the idea of art, but would have lost the possibility of dialectically developing the sphere of absolute spirit, from art to religion to philosophy, as union of religion and philosophy.

In the *symbolic art*, the idea as content appears as indeterminate (unbestimmt), unclear (unklar), or untrue determination (unwahre Bestimmtheit), lacks concreteness, is abstract. As a result of the idea's abstraction, its form appears external to it, accidental (zufällig). Thus the symbolic form of art represents only a striving (Streben) towards realization of the ideal of art, a perpetual endeavor in which the forms of nature, the material of art, are more or less left in their original state, and upon which the idea seems forcibly and arbitrarily thrust as inward spiritual or substantial meaning. Conversely, the idea, while appearing then as inward moment of the sensual object of symbolic art, does so as nevertheless foreign (fremd) to that object, detached from it, as restless (unruhig), dissatisfied (unzufrieden) or boundless (masslos) in its striving to realize itself in sensual form, thus as ultimately negating all of all its possible external forms and representations, as universal substance that is sublimely (erhaben) detached from the multiplicity of forms failing to correspond to it. Historically, the symbolic form is for Hegel the necessary first historical stage in the development of art, characterizing generally in its development all art prior to the

³⁸⁶ From Goethe's point of view, the fundamental error allowing that extrinsic, "higher dialectic" to take place is the separation of truth and beauty in artistic experience in and of itself, or his reduction of the idea of art to a mere ideal.

ancient Greeks. The art works of this period show, on the one side, only an attempted union of the idea, of an absolute significance (absolute Bedeutung), with an arbitrary, often inappropriate sensual object (Gegenstand), and thus, on the other side, the forced (gewaltsam), often bizarre, tasteless or grotesque injection of an absolute content onto that object, irrespective of its particular nature — or else represent only the sublime, but abstract freedom of an abstract idea as disdaining and condemning as worthless all its particular manifestations.³⁸⁷

The development of the sphere of symbolic art, which we can only summarize in its most general moments here, takes then the form for Hegel of a dialectical development leading up to its dissolution (Auflösung) and thus the transition to classical art, a development representing, on the one hand, the struggle (Kampf, Streit) between the ideal of art and symbolic art's content and its form — or, in another words, between an original inappropriateness (Unangemessenheit) of symbolic art's content and its form to each other in terms of the true notion (wahrer Begriff) of art, as evolution of one and the same underlying fundamental inappropriateness or contradic-

³⁸⁷ In terms of Goethe's philosophy, if the idea appears foreign to the sensual material of an art work, accidentally detached from it, or if the art work manifests a mere striving to unify content and form, *the idea does not appear at all* — that is to say, the art work is itself indeterminate, abstract or untrue, is erroneous or false, does not manifest the idea, is not a whole.

But how then would Goethe account for the appearance of its true or perfect works to Hegel or to any one else as untrue and imperfect? And how would he explain the particular appearance of symbolic art, if containing true or perfect works, relative to say Greek art, as seemingly abstract, bizarre, grotesque, etc.? As to the first question, from the point of view of his thinking this would be because the artists of the symbolic period — owing to the relative absence of cross-national commercial and cultural intercourse, whether as conditioned by the relative lack of the requisite technological development or by the cultures involved, as seeking and maintaining an insularity with respect to other cultures and peoples — had not yet assimilated and creatively recreated the existing world of culture as a whole, had not yet participated in its higher life, and thus were unable to create works that would be knowable as true or perfect to other cultures and times, including temporally subsequent cultures such as Hegel's and Goethe's. But the symbolic works of art still could be in themselves true or perfect, wholly adequate manifestations of the idea, and thus not abstract, accidental or arbitrary, not entailing a mere striving to realize the idea.

As to the second question, the particular appearance of symbolic art could be explained as following from the particular Weltanschauung of the cultures involved, as entailing for example a deliberate emphasis on the mystery of, or a reverence with respect to, things divine and the things of the world taken in their relation to the divine sphere, as opposed to the Greeks more confident rational humanism — as well as the particular traditions of the respective arts involved, along with pertinent technical or technological limitations (for example, with respect to three-dimensionality, or rather, the lack thereof), and thereby again in all of these respects as following from a relative lack of assimilation of the world of culture as a whole. But within or in terms of these factors, the works of symbolic art could still be true or perfect, wholes in which the inner multiplicity of the soul and outer multiplicity of relations of one work to the culture of which it is a member have been organized according to the universal principle of wholeness. On the other hand, the attribution of truth or perfection to the works of symbolic art would not prevent Greek art for instance from being considered, relative to the world of culture as a whole, as higher (höher), or even as representing the highest (höchste) realization of the idea of art.

tion; and thereby, on the other hand, towards ever-growing concretization of the content or idea of art in the form in Hegel's view of self-conscious spiritual individuality (*selbstbewusste geistige Individualität*), in which the true form of art follows from, or is born (*erzeugt*) by, that content according to the notion, and the fundamental inappropriateness or contradiction of symbolic art is resolved. Initially this inappropriateness or contradiction of content and form is only latent (*an sich*), immediately given, not yet for consciousness — since consciousness knows neither the content or idea of art in its universal form (i.e., for thought) nor its real or sensual object as independently existent (*selbstständig*), but is aware only of their immediate identity in the concrete art work. The first stage of symbolic art is thus *unconscious symbolism* (*unbewusste Symbolik*), the immediately given unity of content and form that is undistinguished and indistinguishable, mysterious (*rätselhaft*), unconscious (*unbewusst*), only attempted symbolic expression, and in which the symbols involved are not posited (*gesetzt*) as symbols. The next principal stage of symbolic art, arising in opposition to, or in negation of, the unconscious concreteness of the first stage, is the *symbolism of the sublime* (*Symbolik der Erhabenheit*) art, in which content or idea is separated as spiritual universal from the concrete, sensual or real form of art, which latter becomes then negative, external, deficient (*mangelhaft*), without independent existence, something to be overcome (*aufzuheben*). The concrete sensual form of the sublime is reduced to being only decoration (*Verzierung*) of a content that cannot in fact be adequately realized in sensual form, and that at the same time abstract, not further determined or determinable. The third and final stage of symbolic art is for Hegel its disappearance (*Verschwinden*) or dissolution (*Auflösung*) in *conscious symbolism* (*bewusste Symbolik*). In this final moment of symbolic art the previously implicit struggle between content and form becomes explicit for self-conscious thought, in so far as the content or idea of the art work, its sense (*Bedeutung*), is consciously separated from, and yet simultaneously related to, its sensual form. That sensual form, while remaining related to the art work's significance, is here expressly set forth as mere external comparison (*Vergleichung*) or image (*Bild*), as conscious (*gewusstes*) symbol in which the previously unknown inappropriateness or contradic-

tion between content or idea to sensual form or manifestation, or the concrete, independent nature of each, becomes known — but at the cost of the art work's unity according to the notion of art.

Hegel's further determination of these three moments of symbolic art sheds light not only on how for him the content or idea of art must ideally determine its form according to the true notion of art, but how his entire discussion of art is one of an extrinsic dialectic, dealing not with the nature and development of art in and of itself, but of art as necessarily dissolving into the higher spheres of religion and philosophy. For the dialectical development of the stages of symbolic art transpires in religious or mythological terms, in terms of their determination of the absolute being in its relation to individual consciousness and to the real or empirical world generally, in a manner similar in this respect to Schelling. Thus, for example, with respect to the sphere of unconscious symbolic art and then in its relation to sublime symbolism, first spiritual significance is immediately related to a form of nature, most prominently in the Zoroastrian religion of light. Then that significance is found in the conscious inwardness of the self, but as yet unbound by the order of the notion (*Begriff*), as epitomized for Hegel in the Indian religion of fantasy. Finally, the natural object of the former is combined with the subjective consciousness of the latter, but in terms of the notion, and specifically, with the negation of the notion directed at the real or empirical outer world, but as moment thereby simultaneously of the universal divine principle, and thus of its concreteness, with the result that the immediately given unity between content and form can now appear as mediated unity according to the notion, as correspondence between subject and object, real and ideal, content and form, in the symbolism principally of Egyptian art, symbolism proper (*die eigentliche Symbolik*) for Hegel — albeit in such a way that the true form of this correspondence, that of self-conscious thought, has yet to be found, or such that Egyptian art remains only symbolic. The next stage in the development of symbolic art, and arising in opposition the sphere of unconscious symbolism as a whole and symbolism proper, in particular, is the symbolism of the sublime, preeminently appearing for Hegel as the Jewish religion and its poetry. Here the absolute being is

posited as universal, self-subsistent substance existing in opposition to the finite real or empirical sphere. That absolute substance is conceived as nevertheless related to the world of appearance, but only as wholly negative relation of the latter to the former, as created by God, subsisting only in Him, serving and wholly dependent upon Him — a relation that is then reflected in art in so far as the form or expression of art appears as subject (*unterworfen*), lowered (*herabgesetzt*) or inconsequential (*nichtig*) relative to its idea or meaning, i.e., the absolute divine principle, or in such a way that the art work represents the thoroughgoing transcendence of its indwelling idea to its concrete, particular real or empirical form.³⁸⁸

The *classical art form*, achieved historically for Hegel by the ancient Greeks, cancels the double deficiency of symbolic art — the abstraction of the idea represented in it and the resulting abstract correspondence of idea and form, content or meaning and its representation, but in such a way that the disparate moments of the development of symbolic art — unity of content and form (as immediately given in symbolic art); concrete real or empirical existence of sensual form, on the one hand, and spiritual universality of content, on the other (as united without mediation, without the free absolute content of self-consciousness); the absolute content in sublime symbolic art (but as lacking there a necessary relation to the art work's sensual or real form, thereby further determination of the absolute content itself, in particular, as possessing personality (*Persönlichkeit*), as being thus abstract); free self-consciousness in conscious symbolism (but as detached both from the absolute content and the art work's

³⁸⁸ In terms Goethe's philosophy, though the art of these four periods was certainly *related* to religious conceptions of the cultures involved, it cannot be *reduced* to those conceptions, even when, as Hegel argues, those religious philosophies, as early stages in the development of religion, necessarily expressed themselves in terms of natural forms, and thus with an inherent affinity to art, as itself expressing the absolute in sensual form. For Hegel's conception makes art a mere handmaiden to religion, undoes the inherent worth or significance, the relative self-sufficiency of art (or shows that art was from the beginning not conceived as possessing inherent significance and self-sufficiency), and in particular, makes it impossible to envision how any of the particular art works of the periods involved were more perfect or higher than others, or how purported art works of those periods did not in fact realize the idea of art. The moment of true concreteness is lost to the art works involved, and with it, to the forms of art Hegel is considering, and thus to the sphere of art to that extent as a whole. To be sure, it is difficult to imagine how Hegel could have dealt with the mass of concrete detail he covers in his lectures on art (especially relative to Kant, Fichte, and to a lesser extent, Schelling) except in terms of a "higher" theological dialectic — i.e., one taking place, as he himself admits, in the form of thought. But that is precisely the point: should the system be completed at the cost of an adequate notion of the intrinsic nature and worth of art? — a dilemma that points to Goethe's philosophy of art and resulting philosophy as a whole.

form or representation) — are united under one idea. In classical art the content, the idea of art, appears to itself determine the art work's form, and thereby to give rise to a perfect and free correspondence of content to form, realization of the ideal:

(Die) klassische Schönheit hat zu ihrem Inneren die freie, selbständige Bedeutung, d. i. nicht eine Bedeutung von irgend etwas, sondern das sich selbst Bedeutende und damit auch sich selber Deutende. Dies ist das Geistige, welches überhaupt sich selbst zum Gegenstande seiner macht. An dieser Gegenständlichkeit seiner selbst hat es dann die Form der Äusserlichkeit, welche, als mit ihrem Inneren identisch, dadurch auch ihrerseits unmittelbar die Bedeutung ihrer selbst ist und, indem sie sich weiss, sich weist.³⁸⁹

For the ideal content of art, realized in the classical art form, is absolute spirit, its form, real or empirical material, a sensual object or objects of nature. But in the sphere of nature, according to Hegel's philosophy of nature, the spirit is only adequately approached, the end of nature as a whole therein realized, in man. Thus the concrete idea of classical art reveals itself in its correspondence of content and form to be most concretely spiritual (*konkret geistig*), truly inward (*wahrhaft innerlich*), as itself determining its adequate representation in the real or empirical world, in the shape of the *human form* (*menschliche Gestalt*): “die Äusserlichkeit des Menschen (ist) allein befähigt ..., das Geistige in sinnlicher Weise zu offenbaren.”³⁹⁰ Only in the human body (*Leib*) is the spirit found in nature in its fitting sensual form, “die dem Geist angemessene Identifikation des Geistigen und Natürlichen,”³⁹¹ and it is therefore ideally only in the human form that spiritual content can be represented adequately in the sensual form of art. The human body, however, is not thereby depicted in classical art in its mere real or empirical sensual existence, but rather as spiritual, seemingly freed or purified (*gereinigt*) from all accidental sensuality, from human limitation or finitude.

On the other hand, in this ideal correspondence of idea and form in the classical work of art, the idea, the content of the work, its spiritual nature, is limited to the

³⁸⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 13

³⁹⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 21

³⁹¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 19

form of spirituality that can in fact be represented in a sensual form. That is to say, it appears as particular, as human spirit, not as absolute spirit (which again for Hegel is expressible only in the absolute spiritual form of thought). More specifically, that subjective human spirit, as not yet one with the absolute spirit, appearing as immune from the real or empirical sphere, purified from it, is nevertheless dependent upon it, inextricably related to it, and the consciousness of art (*Kunstbewusstsein*) is not free of this inextricable relation in its experience of art, not yet self-conscious individuality. This, in turn, is the deficiency in classical art which leads to the romantic form of art, and ultimately out of the sphere of art into those of religion and philosophy.³⁹²

The further detailed determination of the sphere of classical art consists of three moments. Since the essence for Hegel of the self-consciousness or subjective spirituality that has been attained in classical art involves its freedom to itself realize what it is for itself, the first stage of classical art reflects a formative process (*Gestaltungsprozess*) in which the elements of symbolic art are taken up and “recreated” according to the classical ideal, those aspects of symbolic art that are foreign to that ideal — natural elementary or animalistic forms, personifications, etc. — being overcome (*überwunden*) or negated in their mere naturalness, but thereby reformed according

³⁹² It is clear that once Hegel assumes that the idea of art is a particular idea, and once he assumes further that the content or idea must ideally correspond to its sensual form or representation — that is to say, as developed in the system in the philosophy of nature, it follows that since the highest idea in the sphere of nature is the idea of man, the most adequate sensual correspondence of this idea will be found in the human body. But in this case it would be more accurate to say, not that the idea appears to freely determine its sensual form, but that the *philosophical system* appears to do so, and the freedom involved is only that found according to the system in the dialectical movement of thought in realizing its idea, the purported concrete spirituality or true inwardness of the art work amounting only to that entailed generally by the system. Conversely, once one assumes, as Goethe does, that the idea of art is one and the same idea that is reflected in every form of activity belonging to the ideal world as principle of wholeness, the ideal correspondence of idea and form or representation is no longer limited to any particular form — and it is then *the artist* who emerges as free to realize the idea, the resulting work concretely spiritual in a sense that defies categorization or dialectical determination in the system.

Additionally, Hegel is developing here the art forms, in particular, as exemplified in history in the particular epochs of art, not the particular arts themselves, such as sculpture. We shall see then in the following that all of the arts (sculpture, architecture, poetry, etc.) can and do exist for him within a particular epoch of art or art form — as, for example, Greek painting, Greek poetry and drama participating along with sculpture in the classical epoch of art. But the particular affinity he finds between each of the art forms and one of the particular arts, combined with the restriction of the content or idea in each of the art forms and corresponding kinds of arts, or this conceptual vehicle for developing dialectically the sphere of art from imperfection to greater perfection and then out of the sphere of art to the “higher” spheres of religion and philosophy, is not only a restriction of the artist’s freedom and the true, manifold concreteness of his work, but of the epochs of art, the art of given peoples or nations such as the Greeks, which, from Goethe’s point of view, cannot be extracted from each other, or the spirit of the whole conceived as epitomized by one art at the expense of the others.

to the ideal of beauty. The second stage consists of the realized ideal of the classical form of art, whose middle point (Mittelpunkt) or essence for Hegel is the beautiful world of the artistic gods of the Greeks (schöne Kunstgötterwelt der Griechen), which he then proceeds to develop with respect to their spiritual individuality and corresponding sensual form or expression. The final stage of classical art entails the progressive dissolution of this form according to its notion. For though the real or empirical sensual moments of symbolic art are spiritualized, recreated, in accordance with the ideal of classical art, they remain as presuppositions (Voraussetzungen), conditions (Bedingungen) of the latter, the adequate correspondence of content and form achieved there to that extent still immediately given, thereby the several gods remaining each as personality (Persönlichkeit), finite (endlich) or abstract, the totality of the gods not united as *one* spiritual individuality (Individualität), infinite (unendlich) and concrete (konkret), as absolute spirit, creating a multiplicity of forms and moments out of itself and thereby as one with the subjective consciousness of the onlooker (Kunstbewusstsein). That subjective self-consciousness can therefore, and does, progressively turn itself against the natural forms of classical art that are molded according to the ideal of beauty, and at the same time, can and does find a reality that is now purged of the gods (entgötterte Wirklichkeit). In this process the moments that had been united in the immediacy of the beauty of classical art are separated, the idea of spiritual individuality, on the one side, and real or empirical external existence, on the other; and subjective consciousness, with respect to the emerging idea of its absolute freedom and infinitude is no longer able to find in classical art its adequate reality, but seeks its satisfaction in the higher world, “einer neuen geistigen Welt absoluter Freiheit und Unendlichkeit,”³⁹³ of romantic art.

The classical art form in Hegel's view, as we saw, “hat das Höchste erreicht, was die Versinnlichung der Kunst zu leisten vermag.”³⁹⁴ The deficiency of classical art — not from the point of view of the ideal of art, but in terms of the notion of absolute spirit, with respect to which that ideal and the entire sphere of art shows itself to

³⁹³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 33

³⁹⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 111

be limited (beschränkt) — is that spirit is conceived and expressed in the form of particular, human spirit, inextricably related to, and thus limited by, the real or empirical world, ideally expressed in the form of the body, “im Leiblichen als in ihrem gemässen Dasein ergossen,” not as the infinitely concrete universal (unendlich konkrete Allgemein) of absolute spirit, as truly free in the sphere of nature, real or empirical sensual determination:

Denn der Geist ist die unendliche Subjektivität der Idee, die als absolute Innerlichkeit sich nicht frei für sich herauszugestalten vermag, wenn sie im Leiblichen als in ihrem gemässen Dasein ergossen bleiben soll.³⁹⁵

For, as absolute spirit, spirit includes the moment of negativity (Negativität) or otherness, the real or empirical world, and thus true objectivity, in itself, and moreover as simultaneously one with the moment subjective inwardness (subjektive Innerlichkeit) in which human nature (das Menschliche) is truly subjective (wirklich subjektiv). This is the true notion of the spirit as absolute, free and infinite, a notion that forms the content or idea of romantic art:

Der wahre Inhalt des Romantischen ist die absolute Innerlichkeit, die entsprechende Form dies geistige Subjektivität, als Erfassen ihrer Selbständigkeit und Freiheit. Dies in sich Unendliche und an und für sich Allgemeine ist die absolute Negativität von allem Besonderen, die einfache Einheit mit sich, die alles Aussereinander, alle Porzesse der Natur und deren Kreislauf des Entstehens, Vergehens und Wiederentstehens, alle Beschränktheit des geistigen Daseins verzehrt und alle besonderen Götter zu der reinen unendlichen Identität mit sich aufgelöst hat. ... (Die Kunst kennt) jetzt nur einen Gott, einen Geist, eine Selbständigkeit, welche als das absolute Wissen und Wollen ihrer selbst mit sich in freier Einheit bleibt ...³⁹⁶

More particularly, the principle of the content of *romantic art* derives historically, according to Hegel, from the Christian notion of God as spirit (though the actual influence of this notion of the history of art occurred only subsequent to the Roman

³⁹⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 111

It is to be remembered that by “spirit” Hegel means rational thought — not, as Goethe, the principle of the wholeness of the inner life, of all the mental faculties along with the remainder of the individual’s inborn and acquired individuality, and that, in Goethe’s view, is only “frei für sich (herausgestaltet)” in so far as it is “im Leiblichen als in ihrem gemässen Dasein ergossen.”

³⁹⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, pp. 129-130

world and the early beginnings of the modern world). Now the Greeks too represented their gods in art, but did so in the form of an immediately given unity of divine and human nature, in terms of a multiplicity of sensual forms, the multiplicity of gods appearing together as an absolute individual substance over and against mankind, but in relation to which man was nevertheless conceived and represented as essentially (an sich) united — a content that was expressible in sensual form for Hegel precisely because it was immediately given. The next, higher stage — lying outside of the Greek spirit in the Christian principle — is in Hegel's view that subjective spirit first finds itself separated from the divine principle, experiences the pain and suffering of that separation, overcomes or negates that separation, and thus knows its essential unity with the divine substance as self-conscious knowledge (selbstbewusstes Wissen).³⁹⁷ For in the Christian doctrine of incarnation the divine principle appears in the real or empirical world, experiences the suffering and death of the Cross, but overcomes death and appears again as having overcome the world. The consequence for the artist, as himself “wirkliches Subjekt(, der) die Erscheinung Gottes ist,”³⁹⁸ is that art's true form or representation of its content is no longer the sensual existence of the human form, but the self-conscious inwardness (selbstbewusste Innerlichkeit) of the human soul, or the liberation (Befreiung) of the soul from its immediate sensual existence in terms of that spiritual unity with God. In embracing this principle and the form of spiritual inwardness, a “freie Geistigkeit, die als Geistigkeit für das geistig Innere erscheinen soll,”³⁹⁹ romantic art entails “das

³⁹⁷ This fundamental Hegelian position has been criticized earlier in the form that to rationally know one's limitation is to transcend, or free oneself from, that limitation. Here we see it in the variant that the Greek principle is inferior to the Christian one since the unity of human and divine spirit realized in the Greek world generally and Greek art in particular was only “immediately given” (unmittelbar gegeben), not achieved and known in thought — that is to say, not known in the dialectic of philosophical thought, and then in its correspondence to the dialectic of world history founded upon the Christian principle. But in fact, according to Goethe's philosophy, the unity of human and divine spirit, to the extent achieved in Greek culture generally and Greek art in particular, is only “immediately given” relative to *this* conception of philosophical thought (as well as this conception of world history). In the actual reality of Greek culture (and in terms of its relations to other neighboring and previous cultures), that unity was rather achieved, realized or produced, not in thoughts, but in the actions and works of its creative individuals active in all forms of activity belonging to the ideal world, whether great (gross) or small (geringfügig, klein), whether participating in the higher life of the world of culture or not doing so.

³⁹⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 131

³⁹⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 113

Herausgehen der Kunst über sich selbst,”⁴⁰⁰ an endeavor that nevertheless is expressed and represented wholly in the medium of art itself. For art now expresses the spiritual inwardness of man, the inner world (innere Welt) of the soul (das Gemüt), as striving for and attaining spiritual freedom in a spiritual oneness with its real or empirical object (Gegenstand), thereby as reflecting in concrete cases the notion of absolute spirit, with the result that the appearance (Erscheinung) of the art work ideally expresses and celebrates the triumph of spiritual inwardness over external sensual existence, “das Sinnliche, zur Unsinnlichkeit, zur gesteigerte Subjektivität gebracht.”⁴⁰¹ Or, in other words romantic art has under this notion for Hegel, what we might term an actual ‘inner form,’ i.e., a particular moment or particular moments of the inner life, and a corresponding outer, real or empirical sensual form. Thus, although art still requires the outer sensual form to express its content, that sensual form remains for it ultimately unessential (unwesentlich), a matter of indifference (Gleichgültigkeit), or arbitrariness (Willkür), just as was the case in symbolic art — but with the difference, that that indifference is consciously willed in the artist’s striving to express an absolute content and freedom in terms of its inner form, can reflect thereby the liberation of subjective spirit, while at the same time representing the legitimization of the entire multiplicity of natural and human forms as artistic material:

Indem ... das wirkliche Subjekt die Erscheinung Gottes ist, gewinnt die Kunst jetzt erst das höhere Recht, die menschliche Gestalt und Weise der Äusserlichkeit überhaupt zu verwenden, obschon die neue Aufgabe der Kunst nur darin bestehen kann, in dieser Gestalt nicht die Versenkung des Inneren in die äussere Leiblichkeit, sondern umgekehrt die Zurücknahme des Inneren in sich, das geistige Bewusstsein Gottes im Subjekt zur Anschauung zu bringen. Die unterschiedenen Momente, welche die Totalität dieser Weltanschauung als Totalität der Wahrheit selber ausmachen, finden daher jetzt ihre Erscheinung am Menschen in der Art, dass weder das Natürliche als solches ..., noch der griechische Götterkreis der Schönheit, noch Helden und äussere Taten auf dem Boden der Familiensittlichkeit und des politischen Lebens; sondern das wirkliche, einzelne Subjekt in seiner inneren Lebendigkeit ist es, das unendlichen

⁴⁰⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 113

⁴⁰¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 130

Wert erhält, die nur als Geist wirklich ist, zum Dasein auseinanderbreiten und zusammenfassen.⁴⁰²

Romantic art can express and maintain its principle in any possible sensual form, as corresponding to any possible quality of the soul, from the highest ideas of the human spirit, the most reasonable concerns and endeavors relating to the sphere of objective spirit, to the most frivolous, grotesque (*fratzenhaft*), base, contemptible and evil. The result is that the romantic work of art appears for Hegel as animated (*belebt, beseelt*), as reality of spiritual subjectivity existing for itself (*Wirklichkeit der für sich seiende Subjektivität*), knowing inwardness (*sich wissende Innerlichkeit*) — as opposed for example to Greek sculpture, which appears soulless (*seelenlos*), blind) — in such a manner, however, that the union of absolute idea and the work's real or empirical nature appears overcome (*aufgehoben*):

Der Gott der romantischen Kunst ... erscheint sehend, sich wissend, innerlich subjektiv und sein Inneres dem Inneren aufschliessend. Denn die unendliche Negativität, das Sichzurücknehmen des Geistigen in sich, hebt die Ergossenheit in das Leibliche auf ... Indem nun aber dies absolut Innere sich zugleich in seinem wirklichen Dasein als menschliche Erscheinungsweise ausspricht und das Menschliche mit der gesamten Welt in Zusammenhang steht, so knüpft sich hieran zugleich eine breite Mannigfaltigkeit sowohl des geistig Subjektiven als auch des Äusseren, auf welches der Geist sich als auf das Seinige bezieht.⁴⁰³

Thus the higher nature of romantic art relative to classical art in terms of absolute spirit already contains the seeds of the dissolution of romantic art in its development, and with it, of the sphere of art as a whole. Though it represents the absolute as appearing in concrete cases, the arbitrariness of its sensual forms and thus the relationship of the art work to the realm of objective spirit — morality, the state and history — is never completely overcome. For in effect making the multiplicity of the outer, real or empirical world dependent on subjective spirit in its relationship to absolute spirit, romantic art is no longer concerned, as classical art was, in realizing the union of ideal and real, and has, in effect, set the real world free, bestowed on it an independence — if always only in the sense of mere empirical or common reality

⁴⁰² *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 131

⁴⁰³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 132

(gemeine Wirklichkeit), ultimately always separate from the higher world of spirit, true reality:

Die Weise der wirklichen Gestaltung geht ... in der romantischen Kunst ... nach seiten des äusseren Erscheinens nicht wesentlich über die eigentliche gewöhnliche Wirklichkeit hinaus und scheut sich keineswegs, (das) reale Dasein in seiner endlichen Mangelhaftigkeit und Bestimmtheit in sich aufzunehmen.⁴⁰⁴

This ultimately arbitrary dichotomy of content and form, subject and object, self and the world, points in the development of romantic art to its dissolution and to the higher spheres of religion and philosophy, where spiritual content is expressed in relation to the absolute spirit, not in the sensual, real or empirical form, but in the spiritual form of thought.⁴⁰⁵

Hegel's detailed development of the romantic art form can be recapitulated as follows. First, the absolute or divine spirit is expressed as real spirit (wirklicher Geist) in a human form knowing itself as divine. The human form does not appear in terms of its finite or limited character as human being, with particular passions, goals, needs, etc., or even as possessing consciousness of God, but rather as itself being the only God itself, and revealing thereby to the finite consciousness of the onlooker something of the divine spiritual nature, love and truth. This content is expressed by romantic art principally in terms of the lives, miracles and martyrdom of Jesus, Maria, the Apostles and the saints — *the religious circle or totality of romantic*

⁴⁰⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, pp. 139-140

⁴⁰⁵ Goethe would certainly agree with Hegel that the romantic art form entails an expansion of the *explicit* content of art to include the entire multiplicity of the human soul. Where they would differ, however, is first of all that that multiplicity is not conceived as *implicitly* expressed, as a whole, in the other forms of art, as well as any given particular work of romantic art, in Hegel's view (the Greek unity of human and divine spirit, for example, being not intelligible for Goethe apart from that multiplicity, since the creative individuals achieving it acted as *whole* individuals). Secondly, romantic art in this respect does not entail in Goethe's thinking a liberation *from* the real or empirical sensual world, but rather a liberation *in* sensual existence, realization of the spiritual ideal in terms of the limited or conditioned full multiplicity of the soul in its relation to the limited or conditioned multiplicity of the external world generally, and the ideal world, in particular. Thus, thirdly, the contradiction between spiritual content and real or empirical sensual form, forming the basis of Hegel's asserted liberation celebrated by romantic art, in which the arbitrariness or relativity of its form is presupposed, is only a contradiction for rational thought (and only when spirit is conceived as rational faculty), a contradiction that romantic art, as all art, perpetually overcomes and reveals as unessential (and that, conversely, in Goethe's view, philosophy too must overcome, both with respect to its inherent formal nature, and the limited or conditioned inner life of its creating individuals and their limited or conditioned relation to the world of culture as a whole, and the world of philosophy, in particular).

art (der religiöse Kreis der romantischen Kunst). Next, subjective spirit is represented outside of its immediately given unity with the divine principle in the religious circle of romantic art in its independence (Selbständigkeit) as individual in relation to the worldly sphere (Weltlichkeit), as undergoing a process of entailing pain and suffering at the separation from the divine principle, pain, suffering, sacrifice and even death in the ensuing struggle with sin and evil, the overcoming of finite human nature, the death of the natural soul, thus liberation of spirit from its finitude, rebirth of the soul and eventual elevation (Erhebung) to God or reconciliation (Versöhnung) with Him, attainment of the true life — a process transpiring in terms of the worldly virtues of honor, loyalty, courage and love, i.e., in terms of the subject's relations to the world. This content is preeminently expressed in the age of *chivalry* (das Rittertum). The final stage of romantic art represents neither the immediately given appearance of the divine principle in human form as divine, nor the elevation of the actually existing real human spirit to the divine principle, but the human spirit as remaining in the finite human sphere of particular intentions, passions, feelings, finite relations with the external world, etc. Within this inner and outer totality of circle limited circumstances (Besonderheiten) the spirit is thereby conceived and represented as remaining independent (selbständig) and free, affirmatively one with itself, formally (formell) satisfied and fulfilled — although at the same time in such a way that the inner and outer circumstances of its satisfaction and fulfillment are posited as merely accidental, wholly dependent on the subjective spirit of the individual for their worth, in themselves finite and negative, and as such cancelled (aufgehoben) in the experience of the subject, i.e., dismissed as finite and accidental in and of themselves, but preserved formally (formell) in relation to the subject's satisfaction and fulfillment. This constitutes then what Hegel terms the sphere of *formal independence of individual circumstances* (formelle Selbständigkeit der individuellen Besonderheiten).

The development of this final sphere entails the progressive falling asunder of the two sides, the inner life, on the one side, and the outer, real or empirical world,

on the other. In this process, romantic art, and thus the sphere of art as a whole, cancels itself (hebt sich auf) or dissolves:

... erhalten wir als Endpunkt des Romantischen überhaupt die Zufälligkeit des Ausseren wie des Inneren und ein Auseinanderfallen dieser Seiten, durch welches die Kunst sich selbst aufhebt und die Notwendigkeit für das Bewusstsein zeigt, sich höhere Formen, als die Kunst sie zu bieten imstande ist, für das Erfassen des Wahren zu erwerben.⁴⁰⁶

— whereby it is important to keep in mind that this dissolution of romantic art, and thus the end of art's effective membership in the sphere of absolute spirit, the transition to the higher spheres of religion and philosophy, has for the most part already occurred for Hegel, characterizes art's position within the sphere of culture "now" (jetzt), "in our times" (in unserer Zeit), at the present (gegenwärtig), i.e., in Hegel's time and since. This singular position, developed in the final section dealing with the romantic form of art as "(d)as Ende der romantischen Kunstform,"⁴⁰⁷ obviously merits further attention, especially in its relevance to Goethe's philosophy and then in terms of the relevance of both philosophies to the present day.

Looking back at the development of the three forms of art, Hegel observes that the content of the several forms or their idea derives from religion as the substantial spirit (substantieller Geist) of the peoples and times involved, a rational content that is reflected in every sphere of objective and absolute spirit as the culture of that people and that time. Prior to the dissolution of romantic art, the artist is thereby one (identisch) with the spirit of his times, manifests that spirit in its "künstlerisch gemässen Ausdruck."⁴⁰⁸ That content is the infinite quality and truth of his consciousness (Unendliche und Wahre seines Bewusstseins) and there is for him no possible higher means to express the divine principle and the multiplicity of his inner life in relation to the outer world generally. He possesses, therefore, "(d)urch die ihm selber immanente Substanz seines Stoffs," both —

⁴⁰⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 142

⁴⁰⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, pp. 231-242

⁴⁰⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 232

... den Stoff und damit die für denselben gehörige Form ... unmittelbar in sich, als das eigentliche Wesen seines Daseins, ... das er selber ist und deshalb nur die Arbeit hat, dies wahrhaft Wesentliche sich objektiv zu machen, es lebendig aus sich vorzustellen und herauszubilden.⁴⁰⁹

In making that inner essential nature of his existence objective in the work of art, in creating a work of art that is lively (*lebendig*), the artist, in other words, invests his “Subjektivität gänzlich in dem Objekt,”⁴¹⁰ or the art work “geht ... ganz aus der ungeteilten Innerlichkeit ... hervor”⁴¹¹ — a relationship that characterizes the entirety of the sphere of art according to its idea, or insures that “die Kunst in ihrer Ganzheit vorhanden sei.”⁴¹² For the artist’s activity is not that of the pure thinking (*reines Denken*) of philosophical comprehension, since he is immediately one with both the content and form of his work, on the one hand, and the spirit of his people or times, on the other, cannot transcend them objectively with free thoughts (*freie Gedanken*), pure thinking. Lacking philosophical comprehension, there is necessarily for the artist something secret (*ein Geheimes*), something not revealed (*Nichtoffenbares*) in his activity and work of art, and this alone insures his continued artistic activity and the significance of his work, that his activity is fresh (*frisch*) and that an absolute interest (*absolute Interesse*) relative to the absolute principle and the sphere of absolute spirit is present.⁴¹³

⁴⁰⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, pp. 232-233

⁴¹⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 233

⁴¹¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 233

⁴¹² *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 233

For Goethe, too, the artist invests his subjectivity completely and as a whole (*gänzlich*) in the created work, this creative moment alone insuring that art as a whole exists. The difference between Hegel and Goethe here is that for Hegel that subjectivity consists of the truly essential nature (*wahrhaft Wesentliche*) of his inner life as immediately identical with the spirit of his nation or times, whereas for Goethe that subjective nature includes the artist’s assimilated relations with the latter, but also the multiplicity of his limited or conditioned inborn and acquired individuality. For Hegel, this insures that the sphere of art exists as a whole, i.e., in terms of the dialectical development of the content of art. For Goethe, this insures that the sphere of art, *along with its member works*, exist as wholes, as synchronistically unified multiplicities expressing the universal principle of wholeness.

⁴¹³ We have here another striking instance of the partial surface congruence and underlying essential difference between the thinking of Hegel and Goethe. For Hegel, it is the culture or substantial spirit of the artist’s times, or the relations his work reflects to that culture, that insures his work appears as a whole (*Ganzes*). But since the artist can not comprehend the relation of his work to the culture of his times, there is something secret in his work — namely, those relations. But in Goethe’s view, though the artist’s work reflects also for him relations to the culture of his times, that culture or the relations reflected in his work are not conceived as rational forms, thoughts, but as multiplicity of concrete existences and works united by their common concrete or particular positivity — a multiplicity that includes thoughts, but cannot be reduced to those thoughts. Moreover, the artist’s work for Goethe reflects relations in this sense to other cultures as well, and also the artist’s particular limited or conditioned inborn and acquired individuality — and thus, in particular, his assimila-

... Interesse findet nur bei frischer Tätigkeit statt. Der Geist arbeitet sich nur so lange in den Gegenständen herum, solange noch ein Geheimes, Nichtoffenbares darin ist. Dies ist der Fall, solange der Stoff noch identisch mit uns ist.⁴¹⁴

“Now,” that is to say, in Hegel’s time, with the dissolution of romantic art and thus of the sphere of art as a whole, this relationship has changed, and there is no longer any absolute interest (absolute Interesse) in art relative to the divine principle. For, on the one hand, the content or idea of art — i.e., as set forth in Hegel’s *Lectures* — has been fully developed in history, is exhausted (erschöpft), everything has been exposed (alles ist heraus), there is nothing more to say or any longer a secret, “frische Tätigkeit” is no longer possible. On the other hand, therefore, the subjective spirit of the artist at the close of the romantic period stands above and outside of every possible content, the immediate identification of his subjective inwardness with a given particular content has been broken and cannot be brought back to life, even if the artist consciously attempts to do so. The past epochs of art in their correspondence with the necessary forms of art are fully exposed and known, and though they can be comprehended by the pure thought of the philosopher, though *he* can stand apart from his times and comprehend them in relation to the absolute spirit, the artist suffers under the resulting cultural relativism (Relativismus) of his times, suffers the loss of an absolute content and corresponding form for his art:

Kein Inhalt, keine Form ist mehr unmittelbar mit der Innigkeit ..., dem bewusstlosen substantiellen Wesen des Künstlers identisch; jeder Stoff

tion and creative recreation of the works of his culture and those other cultures as individually conditioned or limited. Consequently, though for Goethe too the art work “geht ... ganz aus der ungeteilten Innerlichkeit ... hervor,” this is because when he produces his work, the multiplicity of his limited or conditioned inborn and acquired individuality, hence the multiplicity of his relations to his own culture and other cultures, becomes inwardly a whole, becomes unified, in so far as he acts as a whole according to the universal principle of wholeness *unconsciously*. His work then, as a whole manifesting relations to the culture of which he is a member, but to other cultures as well, and to his own limited or conditioned particular individuality, reveals itself as something secret (geheim), but for Goethe as secret that is simultaneously revealed (offenbar) — namely, as incommensurable manifestation of the principle of wholeness in that work, as manifest secret (offenbares Geheimnis).

Only in producing such a work is the artist truly lively, and does his work have life and truth, significance or interest, relative to the ideal world as a whole. And only then does the artist enjoy pure consciousness, have true or living knowledge of the ideal world, but as inseparable from his continuing creative life and as ultimately only in the form of the consciousness *that* he has acted as a whole and created a work manifesting the universal principle, with all subsequent conscious reflecting circumscribed by that act’s incommensurable nature. Finally, these determinations of the *artistic* creative process and created work apply in Goethe’s view to *philosophy*, as to every other form of activity.

⁴¹⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 234

darf ihm gleichgültig sein ... Es gibt heutigentags keinen Stoff, der an und für sich über diese Relativität stände ...⁴¹⁵

These circumstances are the result of the general cultural development leading up to Hegel's time, the process of world history generally in its inclusion of all the spheres of the ideal world and thus specifically, the result of the development of art itself in its climax and dissolution in the romantic form.

There remains then for the solitary artist, freed now from his identification with and limitation with respect to a given content and form, the alternative of being himself the content of art, as representative of the universal human kind (*das allgemeine Menschliche*), of becoming himself thereby a sort of 'humanistic saint:'

In diesem Hinausgehen ... der Kunst über sich selber ist sie ebenso sehr ein Zurückgehen des Menschen in sich selbst, ein Hinabsteigen in seine eigene Brust, wodurch die Kunst alle fest Beschränkung auf einen bestimmten Kreis des Inhalts und der Auffassung von sich abstreift und zu ihrem neuen Heiligen den Humanus macht, die Tiefen und Höhen des menschlichen Gemüts als solchen, das Allgemeinmenschliche in seinen Freuden und Leiden, seinen Bestrebungen, Taten und Schicksalen. Hiermit erhält der Künstler seinen Inhalt an ihm selber ...⁴¹⁶

The artist is thus free to express the entire multiplicity of subjective inwardness in every possible form and in every possible relation to the outer, objective world. Though no great art can be any longer achieved, the identification between the artist, his work and his nation or people in relation to the absolute spirit being no longer possible —

Kein Homer, Sophokles usf., kein Dante, Ariost oder Shakespeare können in unsrer Zeit hervortreten; was so gross besungen, was so frei ausgesprochen ist, ist ausgesprochen; es sind dies Stoffe, Weisen, sie anzuschauen und aufzufassen, die ausgesungen sind.⁴¹⁷

— the contemporary artist can at least assimilate the content and forms of all nations and all epochs, reflect and reform them in his subjective spiritual nature:

⁴¹⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 235

⁴¹⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, pp. 237-238

⁴¹⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 238

... alle Stoffe, sie seien, aus welcher Zeit und Nation es sei, erhalten ihre Kunstwahrheit nur als diese lebendige Gegenwärtigkeit, in welcher sie die Brunst des Menschen, den Reflex seiner füllt und Wahrheit uns zur Empfindung und Vorstellung bringt. Das Erscheinen und Wirken des unvergänglich Menschlichen in seiner vielseitigsten und unendlichen Herumbildung ist es, was in diesem Gefäss menschlicher Situationen und Empfindungen den absoluten Gehalt unserer Kunst jetzt ausmachen kann.⁴¹⁸

This union of an accidental subjective inwardness with an accidental outer form in terms of the artist's own spiritual subjectivity cannot result in the highest art, can only be partial (*partiell*), will take the form of short works like a song or short poem or larger ones as only part of an uncompleted whole, will not, in other words, unite the totality of the soul with the totality of the spheres of objective spirit, but will at least represent the investiture (*sich Ergehen*) of the artistic soul in an object or particular objects, as subjective, and as such, universal, human freedom:

... ein empfindungsvolles Sich-Ergehen des Gemüts in dem Gegenstande, das wohl zur Entfaltung kommt, aber eine subjektive geistreiche Bewegung der Phantasie und des Herzens bleibt, der nicht aber bloss zufällig und willkürlich, sondern eine innere Bewegung des Geistes ist, die sich ganz ihrem Gegenstande widmet und ihn zum Interesse und Inhalt behält.⁴¹⁹

Such works, produced in so far as “das Gemüt (*sich*) mit seiner Innigkeit, ... ein tiefer Geist und reiches Bewusstsein (*sich*) in die Zustände, Situation *usf.* ganz hineinlebe,”⁴²⁰ or in so far as they reflect “ein unerschöpfliches Sich-Ergehen der Phantasie ..., und dabei eine Innigkeit und Froheit des sich in sich selber bewegenden Gemütes, welche durch die Heiterkeit des Gestaltens die Seele hoch über alle peinliche Verflechtung in die Beschränkung der Wirklichkeit hinausheben,”⁴²¹ will constitute “etwas Neues, Schönes, in sich selbst Wertvolles,”⁴²² and have been produced by Klopstock, Rückert — and Goethe.⁴²³

⁴¹⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 239

⁴¹⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 240

⁴²⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 241

⁴²¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 242

⁴²² *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 241

⁴²³ Given Hegel's personal relationship with Goethe, along with his high estimation of him as great man (*Grosse*) in the culture of their times, and of his artistic and scientific work in particular, it is clear that Hegel has the difficult task before him of reconciling Goethe's greatness, especially as an

The final section of the *Aesthetics* develops the *individual kinds of art* (einzelne Künste), as representing the synthesis of the determinations of the ideal of art and the forms of art (Kunstformen) in sensual reality, thereby the existence (Dasein) of the general forms of art according to the notion of art, as actually existing real world of art (reale Kunstwelt), a system or whole specifying itself further as totality of self-subsistent, subsidiary systems or worlds of the individual kinds of art. Only in terms of this final differentiation according to the notion of the idea of art is the single art work “wahrhaft konkret, ein zugleich reales, in sich abgeschlossenes, einzelnes Individuum.”⁴²⁴ Each of these worlds manifests or realizes in its actual existence a development or history in terms of the three general art forms, from symbolic to classical to romantic, or those art forms attain existence in each of the several kinds of art, but

artist, with the fact that form art has effectively come to an end, that there is no longer any “absolute interest” in the sphere of art relative to religion and philosophy. In devising for Goethe (with Klopstock, Rückert, etc.) a place in the “backwater” (Stauwasser), as it were, of the movement of absolute spirit, a place that is nevertheless positive, of value or worth, Hegel comes remarkably close here to characterizing Goethe in terms of Goethe’s own philosophy (as well as perilously close to contradicting his own establishment of the end of the artistic enterprise) — at least subjectively. The primary difference between these philosophies — simultaneous with the fact, once again, that Hegel represents the artist elevating the soul “hoch über alle peinliche Verflechtung in die Beschränkung der Wirklichkeit,” whereas Goethe represents him elevating the soul ‘hoch in alle(r) peinliche(n) Verflechtung in die Beschränkung der Wirklichkeit’ — is with respect to the objectivity and universality of Goethe’s notion of the artist.

In terms of Goethe’s thought, this is the nature of the artist, and of every creative individual (including the philosopher) participating in the life of the world, even when, owing to the nature of the culture or times involved, the subjective aspects of creative life are not explicit, even when the role of the creative individual as such is submerged in the anonymity of the objective self-understanding of those times. On the other hand, *this* creative individual can create, and has created, works of an objective significance or worth to the ideal world generally, and relative to the spirit of a given nation or times, or in its higher (höhere) forms, relative to the world of culture in its unending life as a whole, in so far as he has assimilated the world of culture around him and expressed that assimilation, acting as a whole in accord with the universal principle. The works of such an individual can have, and have always had, an “absolute interest,” and for him, in particular, the development of art has not come to an end.

Hegel has, to be sure, addressed the question of the rising cultural relativity of his times, and indeed, of the modern world since. But it is precisely this relativity that Goethe’s philosophy of immanence, and in particular, his notion of the creative life, preeminently concerns itself with and overcomes (see the Conclusion to the Dissertation, pp. 619-621).

⁴²⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 245

Hegel means here “systematically concrete,” concreteness with respect to the notion, the development of the system generally and of the idea of art in the realm of absolute spirit, in particular. He implies, however, true or actual concreteness, art as real (real) in Goethe’s sense of “concreteness” (Gegenständlichkeit), especially given the fact that his thinking does in fact approach true concreteness in its determination of art — without, however, ever really attaining it. For though Hegel, like Goethe, holds that the single work of art is a “concrete,” individual whole, both in its real and ideal nature, only relative to the whole of its form of activity, he on the one hand does not conceive that larger whole as consisting of limited or conditioned true or perfect particular works united by their common positive particularity, as Goethe does, but only in terms of the rational determinations of the notion represented in their totality in the system of philosophy. On the other hand, therefore, he does not conceive the single work as belonging to that larger whole on the basis of a common particularity that is truly concrete (as opposed to the rational determinations of the notion), and in such a way that its individually conditioned real or empirical particular nature bears on its wholeness.

each kind of art, as entailing a specific external sensual material, has a specific affinity with one of the general art forms, as its most appropriate objective realization and fundamental determination (Grundbestimmung, Grundtypus).

The principle of division (Einteilungsgrund) according to the notion of the several individual arts amongst each other is more particularly the totality of absolute spirit as expressed and experienced in sensual form, and therefore — since the totality of absolute spirit can in fact not be adequately expressed in real or empirical form for Hegel, but only in the medium of thought — as falling asunder, concretely differentiated as totality of actually existing particular kinds of art, each with its particular affinity to one of the three forms of art. First, and corresponding to the classical form of art, the absolute spirit appears as inner subjectivity as such, as immediately given totality, infinitely self-sufficient (unendlich selbstständig), contained in itself (in sich abgeschlossen), lacking the particularity of limited or conditioned relations to the real or empirical world, of movement and action (Handlung), as having formed itself objectively exclusively in terms of itself (das an sich selbst gemäss gestaltete Ideal), and as remaining therefore in perfect identity with itself in its existence, as divine subject that has in itself the adequate form of its real or empirical appearance. Second, and corresponding to the symbolic form of art, the absolute spirit, as divine subject, and appearing now in relation to the real or empirical realm of actual existence, finds itself initially opposed to an external surrounding world (umschliessende Welt), the real or empirical world, the objective world of nature, the sphere of limitation or conditionality. This external world, though lacking the absolute principle's spiritual significance, its subjective inwardness, is nevertheless here elevated (heraufgebildet) by art to appear as fitting (gemässe) surrounding for the appearance of absolute spirit, thereby as adjusted (abgestimmt) to it, permeated (durchgedrungen) by it, the absolute spirit's real or empirical surrounding as formed according to the ideal of beauty (dessen zur Schönheit umgestaltete Umschliessung) — if ultimately always only inadequately, as only suggested or intimated (angedeutet). Spirit and its limited or conditioned real or empirical objective surroundings, content and form or material, are here related, but not yet unified. Thirdly, as synthesis of the first two

moments, the pure subjective identity of the former and real or empirical differentiation of the latter, and corresponding to the romantic form of art, the absolute spirit appears as having existence in terms of the manifold inwardness of subjective spirit, the human soul (*Gemüt*). The entire multiplicity of particular human individuality, activity and development, real or empirical differentiation of subjective spirit, thus also the multiplicity of the real or empirical world through the subject's relations to it, his development (*Bildung*) in terms of it, becomes material in terms of which in art the absolute spirit is known, experienced, actualized (*betätigt*) or desired (*gewollt*) — if, however, as always bearing on the condition of a particular soul, or never in such a way that the multiplicity of the soul in its multiple relations with the world can be expressed in a universal manner, without limitation or conditionality, much less the absolute principle itself expressed in a universal manner, as it is in and for itself, or as no longer limited in its appearance in the real or empirical sphere (which again, for Hegel, is only achievable in the spiritual form of thought).

Hegel's general deduction of the kinds of art according to the notion represents another instance of a separation of moments that are in Goethe's thinking conceived as simultaneous in the actual existence of the world of ideas — i.e., the affinity Hegel develops in this case between each of these moments and a given kind of activity, and thus the dialectical deduction of the various kinds of activity, are for Goethe invalid. For from Goethe's point of view the three kinds of art can in fact be conceived as moments of the creative act — the first stage representing the universal principle as latent in the context of the whole, the second, the real or empirical world generally, the multiplicity of the inner life and the material of a given work, as not yet organized into wholeness, with the third stage representing the act of acting as a whole according to the universal principle and the resulting work that is a whole, thus the actuation of that principle, or the moments universality (*Allgemeinheit*), particularity (*Besonderheit*), concrete individuality (*Besonderheit*), or inner determination, outer determination and the unity of inner and outer determination. As such, they apply to all kinds of activity and all stages in their historical development, in so far as they are simultaneous in the act of acting as a whole — the resulting work

of any form of activity being then a truly concrete whole manifesting the universal principle of wholeness. In this sense what Hegel characterizes as the romantic art form is for Goethe the form of every art — with the difference, however, that for Hegel the romantic arts are uniquely limited with respect to the subjective particularity of both their content and form, as opposed to both architecture and sculpture, in particular, as not entailing the adequate correspondence of content and form within the limitation of art itself, as only sensual medium, that is realized in classical sculpture.

For Goethe there is as a result in any case no hierarchy of the kinds of artistic activity, and no transition out of art to the purportedly still higher forms of religion and philosophy. The absolute principle can only be known in a limited or conditioned form — a form that is, however, simultaneously unlimited and unconditioned in its manifestation of that principle. And subjective spirit, though limited as latent in the creative individual prior to the creative act, becomes unlimited, objective, universal spirit, pure consciousness, *in* the creative act, and the absolute principle, abstracted from its limited or conditioned appearance, is unknowable, only an abstraction. For Hegel, however, the absolute principle appears only in its adequately corresponding spiritual form, as self-conscious spiritual individuality embracing the totality of the inner life and of the real or empirical world, in thought, that is to say, in religion and philosophy — or the inadequacy of art as a whole and thus the transition from art to religion and philosophy, is predetermined in Hegel's determination of the kinds of art according to the notion, and in such a way that the further, detailed development of the kinds of art according to this notion will consist, and can only consist, in the undoing of the abstraction entailed by the separation of these moments in the first place, if always only at a progressively higher stage of the *system's* development.

Conversely, with these moments as separated, mutually exclusive moments in a dialectical progression from lower to higher stages in which the first stage, classical art, realizes the ideal of art, while the final stage, romantic art, tends beyond the sphere of art to the higher forms of religion and philosophy, Hegel cannot achieve

true concreteness for the concrete, particular work of art in *any* kind of art and thus the sphere of art generally. For only in the romantic arts does for Hegel the work of art express the fullness of real or empirical individuality, but these are limited generally as manifestations of subjective spirit in the sensual medium of art, and, as we shall see, each of the romantic arts is moreover a limited or conditioned moment of the dialectically conceived whole of the romantic arts, a totality which, while entailing throughout the moment of subjective particularity, that essentially repeats the overall differentiation of the kinds of arts — music representing the inwardness of absolute spirit, painting, the manifestations of the spirit in the outer world, and poetry, the unity of both moments — and at no point does the single work of art reflect a true multiplicity that is simultaneously unconditioned and conditioned as manifesting the idea, or constitutes a whole, but only in the abstract sense of the dialectical concreteness of reason (II: 27, p. 760 (crit)).

With respect to the actual rise (*Entstehung*) and historical development of the particular kinds of art, as opposed to their development in terms of the notion,⁴²⁵ the

⁴²⁵ This distinction constitutes a case of major systematic irregularity with respect to Hegel's understanding and employment of the dialectic, and is the only case in his thought, as far as I can tell, where a progression according to the notion enjoying a parallel or related historical progression (i.e., as pertaining for the human spheres of the ideal world and falling under the general idea of world history), diverges from that corresponding historical development. Hegel seems to accept this divergence as a matter of course, simply observing that the two are different, and is apparently unaware of a possible major systematic inconsequence in this regard.

And yet this divergence in his position is indeed fundamental, and casts doubt, not only on his determination of the kinds of art, but on the entire aesthetics, and with it, on his development of the sphere of absolute spirit and thus the system as a whole. For, on the one hand, if the notion is the essential nature of all that exists and of how it exists (i.e., develops), how can any moment of history not correspond to the notion? To be sure, it could be offered in Hegel's defense that only the idea is the union of the notion and reality, and that this particular historical progression simply does not reflect or realize the idea, wholly or in part. But all of art, even symbolic art, does realize the idea of art, does belong to the sphere of absolute spirit, whereas if the real or historical development did not reflect the notion, then no actually existing art could realize its idea, whether wholly or in part.

On the other hand, Hegel cannot allow what he has identified as the classical form of art to be associated with the first phase in the historical development of art, for this would conflict with the fact that the real classical period came historically later. Moreover, this would mean that the first historical phase of art, symbolic art, at least implicitly contains the very same determinations as classical art, their historical differences amounting only to a difference as to the extent their common ideal determinations are made explicit. And if this were the case, not only would the specificity according to the notion of these two forms be lost, but so too would that of the romantic arts, as their postulated union, with the result that the three stages he has determined might have to be considered simultaneous, as they are in Goethe's philosophy, and thus in general the determination of the various kinds of art in its association with the development of the forms of art, as well as the resulting deficiency of the artistic idea relative to the spheres of religion and philosophy assertedly manifesting itself in the romantic arts of painting, music and poetry, their "*herausgehen der Kunst über sich selbst*."

With respect to this objection, as well as to that offered in the previous paragraph, that he has failed to grasp the concrete nature of art by separating moments of the creative act and therefore the

beginning for Hegel, as entailing first the search for an appropriate real or empirical material and corresponding form in which to express absolute spirit, is made by the second of the above moments, by *architecture* (die Architektur). As only searching to find a true correspondence of spiritual content and form, architecture entails only the accidental relation to each other of form and content. Its material is unspiritual, undifferentiated three-dimensional matter (Materie) in its immediately given externality as mechanically heavy mass, formed in accord with the laws of gravity (Schwere) in terms of organic and inorganic objects of nature, as arranged by the understanding (Verstand) in abstract relations of symmetry — as mere external reflection (Reflex, Schein) of the appearance (Erscheinung) of absolute spirit.

The development of architecture, as both dialectical development of this general notion and an actual, historical progression, consists of three main stages: first, there arises symbolic architecture proper, or that phase in which architecture is an end in itself, independent of the other arts and expressing the search for an adequate expression of absolute spirit's subjectivity; second, classical architecture, in which

created work that are in fact simultaneous in the actual existence of art, Hegel would answer that in attempting to develop "das konkrete Dasein der Kunst" in philosophy, only the determinations of the notion are essential, whereas omissions, irregularities and contradictions deriving from the real or empirical sphere generally, and the real or empirical nature of art, in particular, are unessential:

... müssen wir jetzt (i.e., in developing the kinds of art) in das konkrete Dasein der Kunst und damit in das Empirische herübertreten. Hier nun geht es fast wie in der Natur, deren allgemeine Kreise sich wohl in ihrer Notwendigkeit begreifen lassen, in deren wirklichen sinnlichen Dasein aber die einzelnen Gebilde und deren Arten ... von solchem Reichtum der Mannigfaltigkeit sind, dass teil die vielfachste Weise sich dazu zu verhalten möglich wird, teils der philosophische Begriff, wenn wir den Massstab seiner einfachen Unterschiede anwenden wollen, nicht auszureichen und das begreifende Denken vor dieser Fülle nicht zu Atem kommen zu können scheint.

... (Diese) Schwierigkeiten wollen wir durch die einfache Erklärung begegnen, dass es innerhalb unseres Zwecks ... darum zu tun ist, ... die wesentlichen allgemeinen Gesichtspunkte der Sache und deren Beziehung auf die Idee des Schönen in ihrer Realisation im Sinnlichen der Kunst philosophisch zu erkennen. Und in diesem Zweck darf uns die ... angedeutete Vielseitigkeit der Kunstgebilde letztlich nicht stören, denn auch hier ist trotz dieser Mannigfaltigkeit das begreifsgemässe Wesen der Sache selbst das Leitende; und wenn dasselbe auch durch das Element seiner Realisation sich vielfach in Zufälligkeiten verliert, so gibt es doch Punkte, an deren es ebensosehr klar heraustritt, und diese Seiten aufzufassen und philosophisch zu entwickeln ist die Aufgabe, welche die Philosophie zu erfüllen hat. (*Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, pp. 263, 265)

But, according to Goethe, the concrete existence of art, or of any sphere belonging to the ideal world, must be comprehended concretely — that is to say, in such a way that the multiplicity entailed by the sphere of art, i.e., the accidental, limited or conditioned nature of particular works of art and thus the sphere of art in its entirety, is comprehended as essential to the manifestation of the idea.

subjective spirituality is expressed, but expressed in *sculpture* — architecture thereby losing its independence, as end in itself, and consisting essentially only of service (Dienst) to sculpture in the form of an artistically formed inorganic surrounding (Umgebung) of the portrayed god; third, romantic or Gothic architecture, as union of the first two, in which the architectural work, while remaining the inorganic surrounding of an absolute spiritual significance, is simultaneously developed for itself (für sich), as end in itself, independent (selbstständig) and free — and more particularly, in such a way that on the one hand the control of the understanding (Verstand), otherwise dominant in the sphere of architecture, is lessened, and thereby, on the other hand, in such a way that the manifold of particularity included within the self-subsistent whole is increased (gesteigert).

Sculpture

The second kind of art, representing the absolute as spiritual individuality possessing its adequate empirical realization according to the classical ideal, is *sculpture* (die Skulptur). Its material is once again three-dimensional matter of nature, but no longer determined exclusively in accordance with the laws of gravity, but also in accordance with the development of spirit itself in the sphere of nature as reaching its culmination in the human form, as real or objective life of the spirit (reale Lebendigkeit des Geistes). Absolute spirit is depicted here as self-contained, individual, thereby wholly unified with itself in its empirical appearance, untouched by the limitation, accidental nature and conditionality of real existence and activity.

Sculpture thus shares with architecture three-dimensional matter as its material, what Hegel terms sensuality as such (das Sinnliche als solches), but represents therein individual spirituality in wholly adequate form, as union of body and spirit, real and ideal determination. On the other hand, sculpture can not represent, as the romantic arts are more or less capable of doing, the spirit in a spiritual form or material, and thereby can not represent spirit in its actual, truly concrete existence, i.e., in the sense that its inner nature expresses itself in externally limited or conditioned particular actions (Taten, Handlungen), and according to which that expression is then taken back (zurückgenommen), its conditionality and limitation negated, in the

inward unity of spirit — but only the universal nature (das Allgemeine) of spiritual individuality. Even the romantic arts, however, are limited as to the extent they can express the nature of spiritual individuality, or the existence of spirit in a spiritual form. For their form remains sensual matter, even when no longer three-dimensionally conceived, as we shall see, and thus all represent ultimately more the straining of art out of itself (*herausgehen der Kunst über sich selbst*). Sculpture, therefore, in its adequate manifestation of the spirit in real or empirical matter as such in the form of the human body, shows itself to be relatively content (*zufrieden*) and free in the face of the limitation obtaining for all of the arts by expressing the spirit in the highest form available in the real or empirical sphere, but as purified (*gereinigt*) from all limitation and conditionality, all accidental particularity, and thus as it were by simultaneously negating the limitation and conditionality of the real or empirical sphere as such — and therein realizes the ideal of art generally as classical ideal.

As realizing the classical ideal, as representing its middle point (*Mittelpunkt*), the further development of the notion of sculpture does not entail for Hegel the symbolic, classical and romantic stages that pertained to architecture, but rather concerns the stages or moment in which the classical ideal is realized in sculpture. Hegel first considers the notion of sculpture in and of itself, or *sculpture proper* (*das Prinzip der eigentlichen Skulptur*). The material of sculpture, as consisting of the general existence of three-dimensional matter or the abstract nature of sensuality, corresponds, he asserts, to the essential objectivity of spirit as divine substance, i.e., as without the differentiation of its existence and its subjectivity, and thereby without relation to the real or empirical world, or in such a way that the subjectivity of spirit is inextricably unified with its objective or existing form as universal — and it is this substantial spirituality, or this divinity (*Göttlichkeit*), that the work of sculpture depicts. Conversely, however, as limited to three-dimensional representation, sculpture cannot portray this spirituality as for itself (*für sich*) in its subjective inwardness, and therein as actually negating the three-dimensionality of the real or empirical sphere, but can only express objective spirituality generally in the form of the human body. In both respects, all instances of accidental, real or empirical particularity are ex-

cluded, or the individuality of the depicted body portrayed only in a general manner, as substantial individuality (substantielle Individualität) — both externally, in the appearance of the body as such, and internally, i.e., as expression of internal emotions and states of mind. Thus the work of sculpture “(geht) aus dem reinen Geiste der von aller Zufälligkeit der geistigen Subjektivität und Körperform abstrahierenden denkenden Einbildungskraft (hervor)” in its realization of the ideal, by representing “die an und für sich seiende Individualität, der ganz objektiven Charakter, die schöne freie Notwendigkeit,” or “wie die Götter in ihrem eigenen Bereich nach ewigen Ideen schaffen,”⁴²⁶ in a sensual material form corresponding to this idea.

Next Hegel considers *the ideal of sculpture* (das Ideal der Skulptur), or the manner, more specifically, in which sculpture realizes the classical ideal in its depiction of the human body. First he distinguishes sculpture proper, as realization of the classical ideal, and symbolic sculpture, in which the spiritual significance of the body is only hinted at (angedeutet), or in which the work of sculpture serves only to represent an extra-artistic religious significance, and as mere historical preliminary stage of sculpture proper. The transition, he observes, from symbolic sculpture to sculpture proper is effected “wo der Künstler frei nach seiner Idee bildet, wo der Blitz des Genius in das Hergebrachte einschlägt und der Darstellung Frische und Lebendigkeit erteilt,”⁴²⁷ and where, as a result, a spiritual tone (geistiger Ton) or significance is cast over every aspect of the work, the work appearing then as a whole, a unified multiplicity, living, as emanating from the indwelling soul of its spiritual sense or meaning. In this regard, Hegel more particularly considers the manner in which physiognomy, posture, stance and clothing are to be represented in the sculptural work, taking as his guiding line the difference between the human body in its animal nature and in its spiritual signification, or between the body as accidentally determined, merely real or empirical, and the bodily form in its universality. His conclusion is that the sculptor in his creative act unifies these, creates a free and living individualization (freie lebendige Individualisierung) — whereby he observes that

⁴²⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 373

⁴²⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: II/14, p. 376

all that destroys this balance, the depiction of purely animal functions of the body, as well as excessive individual details, even excessively portrayed beauty of the body in its physical nature, must be forsaken. Further, since the work of sculpture is to represent substantial individuality, there is, he concludes, no single highest possible form, but rather a totality of forms, a circle (Kreis), as was seen in the discussion of the classical ideal, of depicted ideas or gods.

Lastly, Hegel treats the ideal of sculpture in its actual existence, i.e., the different manners of representation (Darstellungsweisen) of the ideal, single sculptures, groups of sculptures, and finally reliefs (as evidencing the rise of the romantic principle of painting); the different materials of sculpture; and the historical development of sculpture, as proceeding from symbolic sculpture to the realization of the ideal in classical Greek sculpture to romantic or Christian sculpture. The details of this section need not for the most part concern us. Of interest are only Hegel's observations concerning the aforementioned transition to painting and the romantic or Christian arts generally. Hegel remarks that the Christian moral categories of sacrifice, the struggle against man's sensual nature, the virtues of chastity, love, honor, faithfulness, etc., are not appropriate to the ideal of sculpture, since they reflect an initial separation of spirit and body, subjective spirit and absolute spirit, inner life and the outer world, as well as their eventual, mediated reunion. The result is that sculpture in the Christian world as romantic sculpture loses its significance relative to the romantic arts of painting, music and poetry, and in particular takes on, as relief, moments deriving from the principles of painting — the form of relief being, on the one hand, more capable of expressing the notion of God as spirit and the inner reconciliation of subjective spirit with absolute spirit, and on the other, more capable of expressing man and the outer world in their particularity.

The *romantic arts* (romantische Künste) then, a rationally concrete totality of three kinds of art, represent the subjective inwardness of absolute spirit, thus subjective spirit in its relation to absolute spirit in terms of the multiplicity of the inner life and multiplicity of the subject's relations to the outer, objective world, both as nature, and as world of ideas. For with the rise of the subjective principle in the

Christian world — the notion of God as person and the consequent legitimization of the particular, subjective spirit of the individual, as initially estranged from the absolute principle, but capable of being reunited with it — the fullness of the inner life, the human being in his corporeal nature, as well as the fullness of nature, the outer world generally, and the ideal world in particular, as themselves initially estranged from the individual subject, are no longer depicted as immediately unified with each other as they are in classical sculpture, but set free from each other as ends in themselves (*gegeneinander und für sich selber frei*). The romantic artist unifies these sides in his work, human subjective spirit with the absolute spirit, the fullness of the inner life and man's corporeal nature with his spiritual nature, the inner world with the outer world, but does so in a manner in which the moment of particularity of all sides, or, in this sense, their freedom, is preserved:

Die dadurch gewonnene Einheit trägt nicht mehr den Charakter jener ersten Unmittelbarkeit, wie die Skulptur sie darstellt, sondern einer Eini-gung und Versöhnung, welche sich wesentlich als Vermittlung unter-schiedener Seiten zeigt und ihrem Begriff gemäss sich nur im Inneren und Ideellen vollständig kundzugeben vermag.⁴²⁸

The resulting work of romantic art is then a concrete, mediated unity, appearing to the onlooker, not, as was the case with sculpture, as divine *object*, but rather as divine *subject* appearing in a real or empirical multiplicity, the inner, subjective spirit of the work appearing to have realized itself in the work in all of its details. That this is possible is due to the fact that the particular subjectivity of the artist reflected in his work more or less corresponds to the particular subjectivity of the onlooker, with respect to their shared relations with the outer world generally and ideal world in particular — or to the fact, in this sense, that the absolute principle is represented in the romantic art work as present in a community (*Gemeinde*).

Concerning the physical material of the romantic arts, the subjective principle expresses itself as follows. In order to express subjective spirit as inward principle, and more particularly, as embracing a true inner and mediated outer unified multi-

⁴²⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 12

plicity, romantic art purges (tilgt) its real or empirical material of its immediately given materiality, in such a way that that material appears as having been brought into existence by the inward spirit, and moreover in such a way that the external form of the art work no longer appears universal, or in this sense, abstract, as is the case with sculpture, but as real multiplicity of particularity embracing “die ganze Partikularität des Erscheinens,”⁴²⁹ that nevertheless appears as controlled by, or formed into a whole in terms of, inner, subjective spirit. The principle of development of the romantic arts thus entails, on the one side, the progressive internalization (Verinnerlichung), and thereby idealization or spiritualization, of the sensual material of art, withdrawal and liberation from the three-dimensionality of nature and the outer world generally — from the three-dimensionality of sculpture to the two-dimensionality of painting to the one-dimensionality of music and, finally, the purely inward, only imagined dimensionality of poetry, as most capable of expressing the manifold of subjective inwardness in relation to the absolute principle, but still in terms of the real or empirical material of art.⁴³⁰ On the other side, this movement from painting to music to poetry entails the progressive expression of the subjective principle of romantic art generally in terms of first the external forms of the world of nature and human forms as utilized by painting, then the inner forms of feeling (Empfindung) expressed by music, and finally, in poetry, as unity of external and internal forms, painting and music, as imagined (vorgestellte) objectivity capable of expressing the totality of spirit in all its moments, in which the sensual material of art loses its ideal significance as such and becomes mere means of expression (blosses Mitteilungsmittel) from spirit to spirit:

⁴²⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 14

⁴³⁰ Once again, it is just this restriction of the content of the creative act with respect to architecture and sculpture with respect to the romantic arts, for example, that Goethe would deny — even when accepting Hegel’s determination of their outward material or form. For both the architect and the sculptor act in accord with the universal principle of wholeness, express the multiplicity of their limited or conditioned inborn and acquired individualities, and in particular, their limited or conditioned assimilation of the whole of their forms of activity (with their conventions, traditions, etc.) and the world of culture in its entirety (particularly as specified as the culture of the people or nation to which they belong) as a whole, in their works, i.e., in the given material or sensual form of their kind of activity. That content is then in Goethe’s view either explicit or implicit, depending on the capabilities of the material or sensual form involved, and will be understood as such (if itself in an individually conditioned manner) by the onlooker understanding their works to be true or perfect (assuming relevant education or development on his part in relation to the world of culture).

... so kann die Objektivität ... nicht mehr die reale, sondern eine bloss vorgestellte und für die innere Anschauung, Vorstellung und Empfindung gestaltete Äusserlichkeit sein, deren Darstellung, als Mitteilung des in seinem eigenen Bereiche schaffenden Geistes an den Geist, das sinnliche Material seiner Kundgebung nur als blosses Mitteilungsmittel gebrauchen und deshalb zu einem für sich bedeutungslosen Zeichen heruntersetzten muss.⁴³¹

Painting

First romantic art is specified as *painting* (die Malerei), in which the now only two-dimensional form of the surface (Fläche) corresponds to the inwardness or subjectivity of absolute spirit. In expressing thereby not only the self-contained nature of the absolute principle in an ideally determined external existence, as is the case with sculpture, but its subjective and particular existence, a painting can depict the multiplicity of subjective knowledge, experience, activity and desire in relationship to, and thus in possible conflict with, subjects other than itself — in short, in such a way that the entire multiplicity of the inner life can be made visible (zur Anschauung gebracht). The object (Gegenstand) of painting is not the absolute spirit as such, however, as object (Objekt) of human consciousness, but rather that consciousness itself, as particular subjective spirit, both as the divine principle in the reality of the single existing individual, his life and activity, and as spirit of a community (Gemeinde) of individuals, i.e., the onlookers of a painting seeing and experiencing themselves in that work. The forms of painting include not only the organic, especially the human, forms of sculpture, but the inorganic forms of architecture, indeed, all the forms of the external, objective world, as long as they can be depicted as relating to, or as expressive of, some moment of subjective spirit. The specific material of painting, on the other hand, is the internalization (Verinnerlichung) of the three dimensional matter or architecture and sculpture, the transformation of real sensuality into the appearance of sensuality on a two dimensional surface, through the means of color, with its variations, gradations, transitions and combinations, and in terms of which sensual objects and their relations in space are ideally represented. Furthermore, as opposed to architecture and sculpture, whose objects are made visible exclusively by

⁴³¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 16

external light, the visibility of painting is partially internal (innerlich), i.e., its dark material has its light in itself. For color, in Hegel's view, is the unity of light and darkness.

Before proceeding to the detailed working out of the notion of painting Hegel considers an objection questioning the validity of his association of the sphere of painting as a whole with the romantic or Christian world, given the existence of painting in other eras and cultures, classical Greece and Rome, China, India, Egypt, etc. Hegel answers that it is only as romantic art, i.e., in terms of its principle of inner subjectivity, that painting is able to achieve its proper development and fulfillment or perfection (Vollkommenheit, Höhe):

... die Malerei erst im Stoffe der romantischen Kunstform den Inhalt erfasst, der ihren Mitteln und Formen vollständig zusagt und deshalb nach allen Seiten gebrauchen und erschöpfen lernt.⁴³²

In defending this view, Hegel first of all contrasts the Egyptian portraits of Isis and the child Horus with the Italian Renaissance portraits of the Madonna and Child. The former in his view do not show the features of the soul and its feelings, lack in particular all traces of motherly love, tenderness, and lack physical (körperliche) and spiritual beauty, whereas the latter evidence spiritual life, depth of feelings of the soul, physical (körperliche) as well as spiritual beauty, a "menschliche und doch ganz von göttlichem Geiste durchdrungenes Gemüt."⁴³³ It is not, however, the sensual beauty of the forms used to portray the Madonna and Child, but rather the spiritual animation (geistige Beseelung) of the whole in line with the romantic principle of inner subjectivity "durch welche die Meisterschaft sich kundgibt und auch zur Meisterschaft der Darstellung führt."⁴³⁴ And even ancient Greek painting, though expressing particular moments of the soul's life, does not depict and can not, according to its principle, even attempt to depict, spiritual animation of the whole, the inwardness and depth of feeling of the soul as a whole that romantic painting does.

⁴³² *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 23

⁴³³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 21

⁴³⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 21

But now conversely such subjective animation corresponds to the material of painting. For through the specification of color on the two-dimensional surface of the canvas, the objectivity (*Gegensändlichkeit*) of painting appears, not as real or empirical form, but as artistic appearance (*künstlerischer Schein*), as produced or animated by the spirit. Furthermore, the two-dimensional surface leads immediately by its very nature to the development of relations (*Bezüglichkeiten, Verhältnisse*) between the various moments depicted in painting, while the specificity of color lends itself on the other hand to the portrayal of the particularity of the soul — which in turn can only become clear (*klar*) or understood by the onlooker in terms of the particularity of external situations or actions, or in such a way that inner life and outer life, or the inner world and the outer world, are fused. But this fusion in terms of the spiritual inwardness of the soul is nothing other than the principle of romantic art generally:

Dies Prinzip der Innerlichkeit als solcher, welche zugleich in ihrem wirklichen Erscheinen mit der Vielgestaltigkeit des äusseren Daseins verknüpft ist und sich aus dieser partikularen Existenz heraus als in sich gesammeltes Fürsichsein zu erkennen gibt, haben wir aber als das Prinzip der romantischen Kunstform gesehen, in deren Gehalt und Darstellungsart deshalb das Element der Malerei einzig und allein seinen schlechthin entsprechenden Gegenstand hat.⁴³⁵

In his working out of this notion of painting, then, Hegel considers first *the universal character of painting* (*allgemeiner Charakter der Malerei*) with respect to its content, its material and the artistic manner of dealing with these (*künstlerische Behandlungsweise*). Concerning the content of painting, Hegel more particularly observes that since the content of painting generally is inner subjectivity as subjectivity existing for itself (*für sich seiende Subjektivität*), on the one hand, the individuality of the subject can not be represented as substantial or universal individuality, but rather must appear as subjectivity for which every moment of the soul is its own, as entailed by and expressing the living representations and feelings of that subjectivity. On the other hand, the external form (*äussere Gestalt*) cannot appear as deter-

⁴³⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 23

mined or controlled by that inner individuality, as it does in the case of sculpture. For although subjectivity embraces those external forms as its forms, it returns them to itself once it establishes that identity and is then indifferent to them in its freedom, or leaves them too as free. In so far as the universality of that subjective identity is established, in other words, it is the accidental, empirical nature of those external forms that is expressed in painting. In this manner, the subjectivity represented in painting can and must encompass the entirety of the world of nature and of human existence and make it its content — for only then is that subjectivity concrete and living. Conversely, in doing so that subjectivity remains itself particular as concrete individuality, with its particular and accidental needs and interests — which themselves are expressed in painting. Furthermore, painting has the feelings (*Empfindungen*) of the soul (*Gemüt*), the inner life, as its primary content, as was said. Even when its content is objective and absolute, that content is present to it in a subjectively conditioned manner, and as feeling, in a limited form — not in the universal form of thought. On the other hand, the particular feelings painting depicts derive their worth only from the fact that it is the subjective, free soul that is expressing itself in terms of them.

The sensual material of painting generally is the limitation of three-dimensional outwardness in the form of the two-dimensional surface, as expression of subjective inwardness. In developing this notion, Hegel first of all observes that by entailing this progression from sculpture painting represents the opposing pole to, or negation of, sculpture. For sculpture reflects a spiritual creation (*Reproduzieren aus dem Geist*) in three-dimensional reality in which all aspects of mere natural existence, in particular, coloration, are purged according to the ideal, whereas it is precisely coloration that painting employs to represent subjective inwardness expressing itself in an only two-dimensional surface and then canceling it, withdrawing back unto itself. In this way, painting, while also producing works for the perception of the onlooker, does not create a three-dimensional reality, as sculpture does, but rather an appearance of spirit for spirit:

So arbeitet die Malerei zwar auch für die Anschauung, doch in einer Weise, in welcher das Objektive, das sie darstellt, nicht ein wirkliches, totales räumliches Naturdasein bleibt, sondern zu einem Widerschein des Geistes wird, in welchem er seine Geistigkeit nur insofern offenbar macht, als er das reale Dasein aufhebt und es zu einem blossen Scheinen im Geistigen fürs Geistige umschafft.⁴³⁶

It follows that painting in Hegel's view enjoys a more intimate relationship (*engere Beziehung*) to the onlooker than sculpture does. The independent, real, spiritual existence of sculpture, its relative indifference (*Unbekümmertheit*) to the onlooker, where he is standing or moving, as reflecting the content of absolute objectivity, completion and totality in and for itself, is cancelled (*aufgehoben*) in painting's representation of inward, particular subjectivity. There emerges thereby an initial separation of work and onlooker, which is itself cancelled in terms of the fact that that work is not independent, for itself: the subjectivity expressed in painting is expressed essentially for the subjectivity of the onlooker. The three-dimensional spiritual totality of real existence is not only not necessary for this spiritual expression and perception, but hinders it. The satisfaction (*Befriedigung*) of painting is consequently to be found, not in real being, but in a theoretical interest (*theoretische Interesse*) in the external appearance of subjective inwardness, and painting consequently must eliminate all traces of total spiritual reality reflecting being for itself (*Fürsichsein*) of its object.

Hegel more particularly determines the necessity of painting's reduction of spiritual three-dimensionality to the two-dimensional surface as resulting from its expression of the manifold particularity of the inner life. Spatial three-dimensionality, he argues, is the most abstract form of nature, whereas the physical differentiation inherent in the material of painting admits of a correspondence to the multiplicity of the soul — albeit as only applicable to the two-dimensional surface. This material of painting, according to Hegel, is light (*das Licht*), as the general making visible of objectivity (*das allgemeine Sichtbarmachen der Gegenständlichkeit überhaupt*). The sensual material of both architecture and sculpture is heavy matter, whose point of unity (*Einheitspunkt*) lies outside of itself downwards in terms of the

⁴³⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 27

force of gravity. Light is the opposing principle: it is absolutely without weight, pure identity with itself (*reine Identität mit sich*) and thus relation to itself (*Beziehung auf sich*), “das erste Selbst der Natur.”⁴³⁷ In this sense light is for Hegel the first instance of subjectivity in nature, ideality, “das allgemeine physikalische Ich.”⁴³⁸ This physical self does not develop, to be sure, in nature to particularity, much less to individuality, but nevertheless cancels (*hebt auf*) the mere objectivity and externality (*Äusserlichkeit*) of heavy matter and abstracts from spatial three-dimensionality.

Light, however, corresponds only to one side of the principle of subjectivity. As ideal identity light only manifests its content, makes it visible — and that content is the *darkness* (*das Dunkel*) of objectivity (*Gegenständlichkeit*). Light manifests the differences and relations in the darkness of the external world, a differentiation appearing as relative light and darkness with respect to objects and their distance or relation — i.e., as manifold capable of representing the particularity of the inner life. The works of architecture and sculpture are of course also made visible by light. But the gradations of light and darkness are there extraneous to the works themselves, whereas for the spiritual appearance of painting they obtain in the material employed. Now the unity of light and darkness in actual, sensual existence is for Hegel *color* (*die Farbe*), and it color then that must be considered in this sense the actual or more proper material of painting. It is the infinite gradations of color that express the forms of objects, their distance from each other and relation, color, therefore, that expresses the totality of outer appearance in relation to the spiritual multiplicity of the inner life.

Finally, in delineating the general character of painting, Hegel determines the principle of the artistic manner of dealing with its content and material as follows. Painting, he asserts, allows more than do architecture and sculpture two extremes to become independent: on the one side, religious or ethical conceptions and representation of ideal beauty in its forms, that is to say, representation of universal (*allge-*

⁴³⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 31

⁴³⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 31

meine) objects from the ideal world; and on the other side, depicts of objects from common reality, i.e., the concrete case in its real or empirical particularity (das Einzelne in seiner engeren Partikularität) — whereby then the quality of the subjective artistic manner dealing with these objects is the main concern (Hauptsache). This dichotomy lies, in his view, in the notion of painting, and the two extremes are not reconcilable or unifiable. For painting represents with color both the plastic, universal or ideal forms of architecture and sculpture, and the forms of real or empirical particularity. In the former case, it is the substantial ideal content, thereby the substantial subjectivity (gehaltvolle Subjektivität) of the artist, religious beliefs, major events of history, etc., that is in and of itself of importance, and the artistic subjectivity of the painting is essentially restricted as substantial subjectivity to the seriousness (Ernst) and depth of feeling (Tiefe des Gemüts), his “Versenkung in das Wesentliche und Substantielle,”⁴³⁹ with which he represents that ideal content. In the latter case, it is the subjective virtuosity (Virtuosität) of the artist that is of importance, his use and development of the manifold means of the medium of painting to express common objects of the real or empirical world as living reality (lebendige Wirklichkeit) in their relation to the inner life — and where the content as a result is a matter of relative indifference (Gleichgültigkeit).

The opposition between these two forms is a general opposition (allgemeiner Gegensatz) which enjoys, owing to the fact that the principle of painting generally involves subjectivity and particularity, further particularization on both sides in the actual existence of this sphere. That particularization takes the form of national differences, the differences of historical eras of painting and schools, as well as individual differences. Though these differences are to some extent present in architecture and, in particular, in sculpture, they bear on painting to a far larger extent, “(dehnen sich) ins Weite und unberechenbare aus,”⁴⁴⁰ that is to say, cannot be wholly determined by the dialectic of the notion of painting. Hegel characterizes the matter as follows:

⁴³⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, pp. 35-36

⁴⁴⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 37

Weil die Malerei sich im Inneren und Besonderen so unbeschränkt zu ergehen die Bestimmung hat, so ist nun allerdings ebenso des Allgemeinen wenig, was sich bestimmt von ihr sagen lässt, als es des Bestimmten wenig gibt, das im allgemeinen von ihr könnte angeführt werden.⁴⁴¹

This is simultaneously, as dialectical culmination of his treatment of the artistic manner in which the content and material of painting are considered, and with it, the first major section of his working out of the notion of painting,⁴⁴² the transition to the next major section of his development of the notion of painting, in which, while leaving aside “das Empirische in seiner weitschichtigen Mannigfaltigkeit,”⁴⁴³ Hegel nevertheless concentrates on certain constants (*durchgreifende Seiten*) of the further development of painting, as *particular determination of painting* (*besondere Bestimmtheit der Malerei*). Once again in this context he examines first the content of painting, but now with respect to its nature as romantic art, the kinds of content in which the nature of painting as romantic art can be adequately realized in the forms particular to painting, that are most appropriately expressed in painting; the materials of painting, that are more particularly appropriate to its employment of color on the two-dimensional surface; and the artistic manner of dealing with the so determined particular content and materials of painting, as particular kinds (*Arten*) of painting.

As far as the detailed content of painting in its realization of the romantic form of art is concerned, Hegel reiterates at the outset that painting alone of the arts is able to represent the concentration and totality of spirit in itself as subjective spirit that is unified with an external, objective form, which unity sculpture cannot express in its substantial inwardness, and music and poetry cannot adequately express with respect outwardness or objectivity (the perception of outward, objective form being

⁴⁴¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 37

⁴⁴² This is another instance of faulty dialectic in Hegel's determination of art. In dealing with the artistic manner in which the general content of material are considered, he has presented the existence of the extremes of substantial expression and expression of the real or empirical world. These moments are not only not unified by him, but are explicitly held as not unifiable. What appears then as third stage of his dialectical working out of the matter, justified only by the general notion of painting, and out of all immediate connection to the matter before him, are national, historical and individual differences.

⁴⁴³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 38

wholly lacking in music and only imperfectly realizable in poetry). In consequence, painting alone can express the full multiplicity of the inner life in terms of the full multiplicity of the real or empirical world, in terms of which the former subjectivity appears as soul (Seele) of the appearance of the latter.⁴⁴⁴ On the other hand, in expressing this subjective inwardness in relation to outer objectivity, painting will depict neither the immediately given self-sufficiency and unity with the divine substance of the classical ideal nor the immediately given natural cheerfulness (natürliche Heiterkeit), also evident in classical art — but rather, in accord with the romantic ideal, the mediated cheerfulness of the spirit (Heiterkeit des Geistes), thereby true depth and inwardness of spirit (wahre Tiefe und Innigkeit des Geistes), in terms of which the full multiplicity of the inner life, in this sense immediately given subjectivity, has been worked over and transformed, pain, anxiety and other suffering overcome, in blessedness (Seligkeit), “eine Befriedigung, die erworben und so allein berechtigt ist; eine Heiterkeit des Sieges, welche das Sinnliche und Endliche in sich ausgetilgt und damit die Sorge abgeworfen hat.”⁴⁴⁵

The ideal of this content is then first of all for Hegel *religious love* (die religiöse Liebe), as reconciliation of the soul with God, true satisfaction (wahre Befriedigung) of the soul raising itself above the finitude of natural, particular existence and states of the soul to a universal inwardness (allgemeine Innigkeit) and unity with the divine principle. This love, as opposed to the enjoyment (Genuss) and joy (Freude) of real or empirical living love (wirkliche, lebendige Liebe), is passionless, entails the death of the natural soul, but nevertheless is the spiritually concrete (geistig konkret) relationship in blessedness (Seligkeit) and freedom (Freiheit) of two independent persons or moments, in this sense, the doubling of spiritual personality (Verdoppelung geistiger Persönlichkeit) — but again, only in so far as the subject sacrifices (opfert)

⁴⁴⁴ The fallacy here, from the point of view of Goethe's philosophy, is Hegel's view that the inner life must be expressed, to be understandable as such, in objective, real or empirical forms. Consequently, for Hegel, music, the most inward of the arts, is restricted in its scope of expression and the development of its content, the multiplicity of the inner life. What he overlooks in music (as he does with respect to all of the arts), as we shall see, is that there is a *world* of music (or of the other arts), a whole of concrete works and their relations, a positive particularity uniting them and with the whole of the world of culture. This world of music, assimilated in the development of both the musician and the listener, provides the objectivity that Hegel finds lacking in music.

⁴⁴⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 41

or overcomes his particular, finite or limited individuality (*Eigentümlichkeit*), involves the cancellation (*Aufhebung*) of his immediately given being for himself (*Fürsichsein*) in order to enjoy spiritual unity and being for himself in an other. To be sure, religious love is experienced by, and must be represented as such in painting, actually existing real persons, individuals with a character with respect to the particular nature of their inborn life, their passions, talents, relations with the outer world, and so forth. This real or empirical aspect of the individual will be depicted in painting, the romantic painter is free to deal with — and must deal with — this sphere of particular human individuality, but only as unessential, external. The essential content of his work remains spiritual, soulfull inwardness (*seelenvolle Innigkeit*), in which particular individuality is left behind and all individuals are the same (*gleich*):

... kann und soll (das) Charakteristische nicht jene Innigkeit der Liebe trüben, die nun ihrerseits gleichfalls an das Charakteristische als solches nicht gebunden, sondern frei geworden ist und für sich das wahrhaft selbstständige geistige Ideale ausmacht.⁴⁴⁶

The ideal middle point or principle content or material for painting of this religious love, as entailing a spiritual content in the form of human real or empirical objectivity, is this love as wholly satisfied, realized — that is to say, for Hegel, is the Holy Family, in particular with respect to the love of the Madonna for her Child. Here is religious love “kein bloss geistiges Jenseits, sondern gegenwärtig ..., so dass wir die Liebe selbst in ihrem Gegenstande vor uns sehen.” This subject, in Hegel’s view, is “der schönste Inhalt, zu dem sich die christliche Kunst überhaupt und vornehmlich die Malerei in ihre religiösen Kreise emporgehoben hat.”⁴⁴⁷ For her whole soul is “wesentlich Liebe zu dem Kinde,”⁴⁴⁸ and at the same time “Verehrung, Anbetung, Liebe zu Gott, mit dem sie sich eins empfindet.”⁴⁴⁹ The Madonna is thereby not self-sufficient in herself, but only sufficient or complete in her Child, and therein wholly satisfied and blessed, without passion or any further need or purpose.

⁴⁴⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 41

⁴⁴⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 51

⁴⁴⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 52

⁴⁴⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 52

Other subjects, as more purely spiritual (*rein geistig*), less real or empirical, or else less spiritual, more limited or finite, and as in either respect relatively less adequate for painting, are: God the Father (a less perfect object, since lacking human individuality, relatively abstract in its universality); Jesus (divine, yet possessing human nature — yet not with respect to His universal divinity, but rather as not yet perfected in His divinity, i.e., as Child, or when His divinity is opposed in a real or empirical sense, i.e., in His Passion); humanity generally, as subjective consciousness that God as the Holy Spirit is the object of love, and taking the forms of devotion (*Andacht*), penance (*Busse*) and conversion, and beatification (*Verklärung*) — but only in so far as the inner and outer pain and suffering arising in concrete religious life is counterbalanced by the depicted belief and certainty that man generally is saved, reconciled with God, even when the particular soul remains uncertain whether this salvation will come to him.

The second principle content of romantic painting, in direct and for Hegel unifiable opposition to the religious sphere, is nature, and more particularly, landscape, as outer, objective sphere that, while lacking to be sure all inwardness and divinity in itself, nevertheless entails possible correspondences, a characteristic sympathy (*charakteristische Sympathie*) to the state of the soul, features that are related (*verwandt*) to those of spiritual subjectivity. In addition, the real or empirical sphere of nature generally evidences a free liveliness (*freie Lebendigkeit*) that corresponds to the soul as a whole as itself living and free. The proper portrayal of nature in painting cannot be reduced to mere imitation, however, but entails an emphasis and more lively exposition of those aspects of nature corresponding to the soul's general liveliness and its particular moods and feelings — or such that the depiction of subjective inwardness remains painting's main interest and content.

Finally, romantic painting deals with particular insignificant (*unbedeutend*) natural objects, as detached from their living relations in a larger context, set forth as still life by human hand, or particular scenes or moments from everyday human life that are finite, accidental, relative to the higher world of religion or sphere of nature as living totality, even common (*gemein*) or lowly (*niedrig*). The interest then of

painting in the resulting infinite manifold of such subjects, or their justification as content according to the notion of painting, is the liveliness and joyfulness in free and independent particular human existence that is directly or indirectly expressed in them, in so far as the depicted or implied individual or individuals are one (eins) with the immediately given limited or conditioned inner and outer circumstances of the present, “mit ganzer Seele,” thereby presenting the image of perfected existence (vollendetes Dasein) in the real or empirical sphere of human life:⁴⁵⁰

Dann wird der Mensch eins mit solcher Einzelheit, für welche allein er zu existieren scheint, indem er die ganze Energie seiner Individualität hineingelegt hat. Dies Verwachsensein bringt nun diejenige Harmonie des Subjekts mit der Besonderheit seiner Tätigkeit in seinen nächsten Zuständen hervor, die auch eine Innigkeit ist und hier den Reiz der Selbständigkeit solch eines für sich totalen, abgeschlossenen und vollendeten Daseins ausmacht.⁴⁵¹

Hegel observes that the representation of such living reality excludes any possible practical interest (praktische Interesse) on the part of the onlooker, any relations to *his* particular needs, interests and ends. For though this form of painting presents the wholeness of the depicted soul in its identity with the objects of the common, real or empirical world, that soul remains independent (selbstständig), complete unto itself (in sich abgeschlossen), end in itself “in ihrer eigentümlichen Lebendig-

⁴⁵⁰ It is entirely characteristic of the differences between Hegel’s and Goethe’s philosophy that this wholeness of the soul in its unity with immediately given inner and outer particularity — which, in and of itself, forms a striking similarity in their thinking, as the following citation indicates — applies for Hegel, first of all, to the depicted characters of the work of painting, not so much, as it does for Goethe, to the creative process of the artist and thereby, as expression of that wholeness, to his work of art (though we shall see that he holds that the more common or lowly the content of a painting, the more the subjectivity of the artist becomes the principle matter of concern — if then as restricted to painters dealing with such subjects and without indication that he has acted as a whole with respect also to his individuality as limited or conditioned, his assimilation of the ideal world). Secondly, even as depicted theme, this wholeness and identity obtain for Hegel only to this third content of romantic painting, not to the realm of religious love or landscape painting, nor to the media of architecture and sculpture — as they do for Goethe, when conceived as moments of the creative process and resulting created work. For Hegel, the content of these other spheres is objective and ideal, universal, so much so that he can say in the present context of the “ideale Produktionsweise” of sculpture that its works “sogleich (zeigen), dieser Wirklichkeit nicht anzugehören” (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, pp. 64-65). For Goethe, on the other hand, the works of sculpture or those depicting religious love belong to *this* world, but as “gesteigerte” world, for which Hegel’s objectivity consists of moments belonging to the spirit of a given people, the world of a given form of activity or the world of culture generally that are assimilated and creatively recreated by the artist, along with the remaining multiplicity of his inborn and acquired individuality, in the act of acting as a whole and creating a second self.

⁴⁵¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 62

keit”,⁴⁵² and appears to the onlooker for his theoretical (theoretische) contemplation only.⁴⁵³ In this regard, Hegel observes further that the work of painting preserves (hält fest) those moments of common, everyday life that otherwise disappear in the rush of temporal progression, lends permanence (Dauer) to the moment (Augenblick) as “Triumph der Kunst über die Wirklichkeit ..., dass sie ... das Flüchtigste zu fixieren imstande ist.”⁴⁵⁴ Finally, Hegel remarks that the more insignificant the content of painting, the more common or lowly it is, the more the subjective process of the painter, his artistic production (künstlerische Produktion), his “Einlebung ... in den ganz individuellen Umkreis seiner Aufgaben,”⁴⁵⁵ the “Seele und lebendige Liebe”⁴⁵⁶ of his execution (Ausführung), in short, the creative act in the context of this material, becomes a principle matter of interest to the onlooker and part of the content of the work (gehört mit zu dem Inhalt).⁴⁵⁷ Through the artist’s creative act, he says —

⁴⁵² *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 65

⁴⁵³ This, too, presents a major difference from Goethe’s thinking, and is particular foreign to his notion of the unending life of the world of culture, in terms of which the onlooker assimilates true or perfect works *in his own manner* (nach seiner Weise), in accord with his limited or conditioned inborn and acquired individuality, and then recreates such works in accord with the principle of wholeness.

⁴⁵⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 65

Noteworthy in this connection, but related to the points discussed in f. 445 and 447, is that the notion of permanence (Dauer) suddenly appears in Hegel’s discussion. For Goethe permanence is achieved only in relation to the unending life of the world of culture — and thereby in particular as presupposing the limited or conditionality of the onlooker, his ensuing assimilation and recreation of that work, a world of given forms of activity, and so forth. For Hegel, permanence relates to the work of painting dealing with a commonly or lowly theme as end in itself, abstracted from the ideal world, as well as from the particular individuality of onlookers and the ideal wholeness of their souls in regarding a given painting in accord with the idea of the life of the world.

⁴⁵⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 66

⁴⁵⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 66

⁴⁵⁷ The present context presents us a further surface similarity between Hegel’s thought and Goethe’s, despite their deeper differences, in terms of the notions a new thing (ein Neues), spiritual love (geistige Liebe), breathing life into a new life (ein neues Leben einhauchen), sense (der Sinn). Here and in the passages referred to in the preceding notes, Hegel comes quite close to expressing Goethe’s philosophy of the creative life, if as restricted by him to the works of painting in so far as a common or lower content and involved — which, on the other hand, is consistent with the fact, as we shall see, that Hegel relegates Goethe’s poetry, in its representation of small and insignificant, occasional subjects, to an era *following* the romantic era, i.e., after art generally has lost its significance relative to the spheres of religion and philosophy, and where the subjectivity of the artist, his “virtuosity,” his mastery of the means of his trade, is the primary, if not the sole, matter of concern.

In addition to the comments made above, the following can be made here. Though Hegel speaks of the painter breathing life into a second life, he does not speak of breathing life into a *second self* — that is to say, the limited or conditioned inborn and acquired individuality of the painter is not expressed or manifested in his work, or his animating love remains, relative to Goethe, abstract. Further, while the notion of sense (der Sinn) appears here, it has no necessary relation to the ideal world generally, and thus to the higher life (das Höhere). Or in both respects, though the painter seizes

... kommt ... etwas Neues zu diesen gewöhnlichen Gegenständen hinzu, nämlich eben die Liebe, der Sinn und Geist, die Seele, aus welcher sie der Künstler ergreift, sich aneignet und so seine eigene Begeisterung der Produktion dem, was er erschafft, als ein neues Leben einhaucht.⁴⁵⁸

Concerning the more detailed determination of the sensual material of painting in relation to its content, Hegel treats first linear perspective, as necessary for the portrayal of three-dimensionality on the two-dimensional surface, the division thereby into various planes (background, middle, foreground) and the mathematically determinable diminution of the size of objects as they are placed further back from the foreground. Secondly, Hegel considers drawing (*Zeichnung*), as the means not only of completing the definition of the distance of objects in space, but of differentiating their specific forms. As pertaining to spatial totality and form, these two factors constitute the plastic aspect of painting, that area where painting is closest to sculpture. But, as Hegel observes, the true task of painting is colorization, and both linear perspective and drawing are only complete when realized with respect to the differentiation of color, and only with color “bringt die Malerei ... das Seelenvolle zu seiner eigentlichen lebendigen.”⁴⁵⁹ The particularities of Hegel’s further determination of color need not concern us, however, as they for the most part follow directly from his general determination of color, and are in any case not directly relevant to a differentiation of his thought from Goethe’s philosophy of human creativity (though they are relevant to Goethe’s color theory (*Farbentheorie*), and thus indirectly back to Goethe’s philosophy of creativity — a topic, however, that lies beyond the scope of the present work).

More relevant to the present analysis is Hegel’s further determination of the artistic manner of dealing with the content and sensual material of painting, which he considers under the topics artistic conception (*Konzeption*), composition (*Komposition*) and characterization (*Charakterisierung*). The different manners of conceiving a work of painting arise, in his view, in part from the intended content, in

(ergreift) or makes his own (sich aneignet) the work before him, just as he does in Goethe’s act of creation, he has not previously seized or made his own, in his own manner, the world of culture.

⁴⁵⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 67

⁴⁵⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 69

part from the historical development of art, so that this topic consists of a kind of history of art, but without any reference or connection to the spirit of peoples and eras, other spheres of the world of ideas, and in such a way that the stages achieved are preserved, as ever growing living multiplicity of possible conceptions, in the consciousness of the artist. Initially, painting conceives its objects in a manner taken from that of architecture and sculpture, or such as to show its historical origin from these arts. Here the subjects that are not portrayed in a living, complex situation, but in simple self-sufficiency and independence. The next stage is a transitional phase in which moments expressing subjective inwardness arise in the conception of the work, the substantial self-sufficiency of the depicted character or characters is lessened — in terms of the portrayal of a particular situation, variety and difference of characters themselves, and with respect to their relation to each other and their surroundings, in short, the setting of painting's content in the sphere of subjective particularity in its manifold outer relationships, in this sense, the rise of a living human expression (*lebendiger menschlicher Ausdruck*) and characteristic individuality in which painting approaches its proper conception, what Hegel terms perfected liveliness of existence (*vollendete Lebendigkeit des Daseins*) and dramatic movement of conditions and characters according to the notion. Finally, this dramatic conceptual liveliness is achieved, subjective inwardness in relation to the manifold outer world expressed, in all facets of painting through the means of color — if then now with the danger that content of painting is forgotten or overwhelmed by colorization, this “*Magie des Scheins*,” or in such a manner that “*die Malerei dadurch in dem blossen Duft und Zauber, ihre Farbtöne und der Entgegensetzung und ineinanderscheinenden und –spielenden Harmonie sich ... zur Musik herüber zu wenden anfängt.*”⁴⁶⁰

Manner of composition (*Kompositionsweise*) in painting entails for Hegel the representation of a particular situation by means of the combination and arrangement of particular characters and objects of nature such that the result is a unified whole (*in sich abgeschlossenes Ganzes*). Of principle importance here is the choice

⁴⁶⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, pp. 87-88

of a situation that is appropriate to painting — as opposed to a situation that is more fitting to either sculpture or poetry. The situation appropriate to sculpture involves, once again, an only simple or abstract situation that is reconcilable with the self-sufficiency, independence, substantiality and universality of the depicted figure, at most conceived in relation to a harmless (*harmlos*) or insignificant surrounding. Only as relief can sculpture undertake a more complex expression of subjects, actions entailing opposition and conflict. Both painting and poetry, on the other hand, find their fitting situation in complex, *particular* situations, states of the soul, their inter-relation and conflict, in continued relation to the outer world generally and world of ideas in particular — in this sense, in the actions (*Handlungen*) of living individuality. But painting cannot *develop* (*entwickeln*) a situation or action in terms of a succession of stages or moments, as poetry can, but can only express one moment (*Moment*) — ideally, as characteristic of the whole (*Ganzes*) of a situation or action, what preceded it and what followed in, in one point (*in einem Punkt*). Poetry, however, cannot portray a particular scene, a particular moment with an appearance of complete reality down to the smallest, most particular detail, as painting can. If poetry attempts to depict this detail, it can never finish, and must in any case portray in succession what is in fact simultaneous in time and space. Moreover, the excess of such detail will hinder poetry what is appropriate for it to accomplish, the development of a particular situation or action.

The main requirement of the situation developed in painting as totally concrete, living objectivity in which inner subjectivity is expressed in, or finds its correspondence in, outer existence, is, in Hegel's view, that it is understandable (*verständlich*). Here religious and historical subjects have an immediate advantage, but in every case the painter, in order to achieve this understandability, must be able to emphasize the particular moments or motives that are entailed by a particular situation — in particular, in so far as the inner life is depicted as entering into the objectivity (*in die Objektivität heraustretend*) of a particular action, with particular real or empirical relations and consequences in the external world. These particular relations and consequences will mirror (*abspiegeln*) then the inner life, as its effects (*Wirkungen*

des Inneren), in such a way that the painting becomes understandable and at the same time a concretely individual expression. Of particular importance in representing this concretely living expression of the inner life coming into existence at one moment of time in a manner that is understandable is the painter's grouping (Gruppierung) of the various moments entailed thereby. This can be done in a more abstract, architectural manner with respect to the regular or symmetrical placement of objects, in themselves and in their relation, but then progressively within this regular structure with ever more life and individuality in the details involved, with respect to the various planes of the composition, lighting and the choice of colors for his figures.

Finally, Hegel considers characterization in painting, again in initial opposition to sculpture. Painting is concerned with subjective inner and outer particularity, an inner and outer multiplicity that is accidental and yet nevertheless concrete living subjectivity, thereby spiritual beauty as real, thus character, whereas sculpture deals with an ideal or substantial individuality that is universal (allgemein), thereby the beauty and perfection of the body in its correspondence to the spirit, but as ideal. Consequently, while painting can depict beautiful forms and features, these must be presented as animated (belebt) from within in terms of the spiritual inwardness of the depicted character. When this requirement is met, painting of all the arts is the most fitting to depict character, and the form of the portrait particularly appropriate to it — and indeed, to the higher purpose of art generally, once the Christian revelation of the absolute worth and justification of the inner life of the particular individual subject had been accomplished:

... lässt sich ... behaupten, dass die Fortschritte der Malerei, von ihren unvollkommenen Versuchen an, eben darin bestanden haben, sich zum Porträt hinzuarbeiten. Der fromme, andächtige Sinn war es zuerst, der die innere Lebendigkeit hervorbrachte, die höhere Kunst belebt diesen Sinn mit der Wahrheit des Ausdrucks und des besonderen Daseins, und mit dem vertiefteren Eingehen auf die äussere Erscheinung vertiefte sich auch die innere Lebendigkeit, um deren Ausdruck es zu tun war.⁴⁶¹

⁴⁶¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/15, p. 103

In order to achieve this ideal, however, the portrait must depict the unity of a spiritual individuality in real or empirical existence in such a way that the spiritual character of the subject appears paramount. All features of the portrait must serve this purpose, must appear animated in their totality, as a whole, from within — whereby it is the painter's task to choose and emphasize from the mass of empirical detail those that are most characteristic of that spiritual whole, and leave out many that do not fit into the whole, as merely external (*bloss äusserlich*), or that in their totality would distract from the whole as spiritual expression. The painter must, in this sense,

... das bloss Äusserliche nicht (aufnehmen) und nur das (herauskehren), worin (der) innere Geist sich lebendig expliziert. In dieser Weise muss auch der Maler den geistigen Sinn und Charakter der Gestalt durch seine Kunst vor uns hinstellen. Gelingt das vollkommen, so kann man sagen, solch ein Porträt sei gleichsam getroffener, dem Individuum näher als das wirkliche Individuum selbst. ... Es bleibt wie eine scharfe geistvolle Zeichnung, die das Charakteristische vollendet enthält und das übrige in Farben und Formen nur für die weitere Verständlichkeit, Anschaulichkeit und Abrundung ausführt, ohne wie die Natur in das Detail der bloss bedürftigen Lebendigkeit einzugehen.⁴⁶²

The last major section of Hegel's working out of the notion of painting concerns its historical development (*historische Entwicklung der Malerei*). Hegel observes at the outset that, unlike the previous two sections, where the *general* (*allgemeine*) statement of painting's content and of its manner or proceeding according to the notion are sufficient, here, given the fact that this art is concerned with particular characters, situations, forms, colors as concrete, living subjectivity, "müssen wir die wirkliche Realität (der) besonderen Werken vor uns haben und von diesen sprechen." Though true of all of the arts, it is particularly true of painting, at least relative to architecture and sculpture, that its "Studium ... ist nur vollkommen, wenn man die Gemälde selbst, in welchem die angegebenen Gesichtspunkte" — i.e., the determinations of the notion in the philosophy of art — "geltend gemacht haben, kennt und zu geniessen und zu beurteilen versteht."⁴⁶³

⁴⁶² *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 104

⁴⁶³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 108

At this point, then, the reader of Hegel's *Lectures* will be expecting an examination of particular paintings, an analysis of how particular painting realize the determination of art as set forth in the proceeding. He will wait in vain, however. For it immediately becomes apparent that this acquaintance with the concrete works of painting is only an aspect of the *study* (Studium) of painting, as such, only a presupposition of the philosophical or scientific (wissenschaftliche) examination of painting and of the intelligibility of such an examination to others. In fact, Hegel only mentions this matter in transition to his justification for dealing with the history of painting: just as the study of painting can only be successful when it includes acquaintance with and knowledge of concrete paintings, so the general (allgemeine) determinations of the notion of painting must be made concrete in examining the *history* of painting:

Wie für das Studium, so ist nun auch für die wissenschaftliche Betrachtung und Darstellung die geschichtliche Entwicklung der Malerei von grosser Wichtigkeit. Der Inhalt, den ich angab, die Ausbildung des Materials, die unterschiedenen Hauptmomente der Auffassung, alles erhält hier erst in sachgemässer Folge und Verschiedenheit sein konkretes Dasein.⁴⁶⁴

We shall return to the matter of the relation of the concrete work of painting to the philosophical development of the notion of painting following a brief summary of Hegel's determination of the history of painting.

In general, the historical progression of painting begins with religious subjects, grouped simply in the manner of architecture and with undeveloped colorization. Then there gradually emerges individuality, living beauty of forms, a depth of inwardness, the magic or colorization — at the climax of which painting becomes worldly, deals with nature, historical events, everyday life, particular individuals, all subjects embraced and depicted with the same spiritual love that had previously embraced only religious subjects. At the end of this process, painting is perfected (vollendet) with respect to its means, and it achieves the most living manner of conception (lebendigste Auffassung) and most individual manner of execution (individuellste

⁴⁶⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 109

Ausführungsweise) according to the notion of its idea. This historical progression can in his view be observed at various points as sub-histories within the general history of painting, but is most evident in the general progression from Byzantine art to Italian renaissance painting to Dutch and German painting, which Hegel deals briefly with.

It is at first surprising that the *Lectures* deal with the general history of painting in only 21 pages, despite the “grosse Wichtigkeit” of the matter, despite the fact that the determinations of the notion from the preceding “(erhalten) hier erst in sachgemässe Folge und Verschiedenheit (ihr) konkretes Dasein.” But, looked at more closely, this is not surprising at all. For Hegel’s attempt in this analysis to comprehend the concrete existence (konkretes Dasein) of painting in fact shows only the inadequacy of his notion of concreteness — an insufficiency that was in evidence at numerous points in the foregoing pages, but that is here most evident, since here Hegel intends to be most concrete. The general deficiency of his notion, here as well as in the preceding, is that while Hegel does in fact give countless examples of how a particular painter or particular painting realizes one or the other of the determinations of the notion of painting generally or of the history of painting, he never once indicates how, of two or more painters or paintings realizing the same moments of the notion, they are differentiable as to their worth or significance, their greatness (Grösse), to employ here Goethe’s term. Or, in other words, Hegel’s notion of concreteness, when applied to painting, reflects a separation of the *study* of painting, where an acquaintance and knowledge of the “real reality” (wirkliche Realität) of the concrete works of painting is required, where these are the middle point (Mittelpunkt), to use this term in Hegel’s sense, of interest, from a scientific or philosophical examination of painting, where the development of the notion in its abstract generality is of importance. Hegel merges these two unsystematically and achieves the concreteness his system is capable of achieving by using particular painters and paintings as examples or instances of the dialectic of the notion. But he does not, as Goethe does, make the single, concrete work his starting point and ending point of concern, and does not consequently for the most part distinguish one work or painter as greater or higher

(höher), of greater worth or significance, than others that embody the same determination of the notion yet lack their greatness, worth or significance. Only occasionally in the history of painting does Hegel approach Goethe's manner of comprehension, as, for example, when he says of Leonardo da Vinci:

Er nämlich war es, der nicht nur mit fast grübelnder Gründlichkeit und Feinheit des Verstandes und der Empfindung tiefer als ein anderer vor ihm auf die Formen des menschlichen Körpers und die Seele ihres Ausdrucks einging, sondern sich auch bei gleich tiefer Begründung der malarischen Technik eine grosse Sicherheit in Anwendung der Mittel erwarb, welche sein Studium ihm an die Hand gegeben hatte. Dabei wusste er sich zugleich einen ehrfurchtsvollen Ernst für die Konzeption seiner religiösen Aufgaben zu bewahren, so dass seine Gestalten, wie sehr sie auch dem Schein eines volleren und abgerundeten wirklichen Daseins zustreben und den Ausdruck süsser, lächelnder Freudigkeit in ihren Mienen und zierlichen Bewegungen zeigen, dennoch der Hoheit nicht entbehren, welche die Ehrfurcht vor der Würde und Wahrheit der Religion gebietet.⁴⁶⁵

But not only are there here no specific works mentioned or dealt with, not only is a comparison to others not explicit (though nevertheless implied, as it is often in Goethe's statements), but — and most importantly — the whole passage, as indeed are most of the details of Hegel's treatment of the history of painting, are explicitly acknowledged to be based on Karl Friedrich von Rumohr's *Italienische Forschungen*. Rumohr's insights, however, are not developed in terms of, and from Goethe's point of view, are not developable in terms of, Hegel's notion, but merely suggest a concreteness that Hegel himself has not philosophically developed, and that is in the last instance incompatible with his philosophy.

What is missing in Hegel's comprehension of painting, leaving aside for the moment the dialectical structure that forces him to either attempt to deduce the most concrete instance of the notion's development, or only *refer* to concrete cases as instances or examples of that development? Why is he unable to explain what makes one painting greater or higher than others evidencing the same determinations of the notion? At first glance it appears to be due to the fact that Hegel does not develop a notion of the painter as genius (*Genie*). But Hegel has at least approached that

⁴⁶⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, pp. 121-122

notion with his discussion of virtuosity (Virtuosität). And in fact the notion of genius, in and of itself, can not explain the greatness of one painting over and against similar ones by other painters, but maintains it only as a mystery, as abstraction. What is missing, from the point of view of Goethe's philosophy, both with respect to the comprehension of greatness, enhanced worth or significance, and to Hegel's notion of virtuosity, is a sense of a *world of painting*, and of the ideal world generally, which we have found at various points in the preceding to be lacking in Hegel's understanding of art. For the genius, in Goethe's view, has the greater inborn capacity to assimilated extensively in his own manner from the world of his particular form of activity and the ideal world generally, and then expresses that assimilation, along with the remainder of his inborn and acquired individuality, acting as a whole, in a work that is true or perfect — a work that is, given the more extensive assimilation that went into it and is expressed in it, higher, greater, or of greater significance and worth to others.

Music

If, as has been argued, art generally is the weakest point in Hegel's development of the world of ideas, then music is surely the most inadequately developed of the arts — an assertion whose cogency is suggested by Hegel's own self-deprecatory comments concerning his acquaintance with and knowledge of music.⁴⁶⁶ For in music all of the deficiencies voiced in the criticisms of the preceding pages concerning the ideal world generally and the arts in particular, thereby also those still to be raised with respect to his working out of the notion of poetry — principally that

⁴⁶⁶ Hegel voices doubt as to the adequacy of his knowledge and understanding of music in two different passages in the *Aesthetics*, statements that are unique in their modesty in his writings:

In diesem Gebiete (i.e., music) aber bin ich wenig bewandert und muss mich deshalb im voraus entschuldigen, wenn ich mich nur auf allgemeine Gesichtspunkte und einzelne Bemerkungen beschränke (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 137);

... gehörte zu einer weitläufigen und begründeten Abhandlung des Gegenstandes (i.e., in this case, melody) eine genauere Kenntniss der Regeln der Komposition und eine ganz andere Kennerschaft der vollendetsten musikalischen Kunstwerke, als ich sie besitze und mir zu verschaffen gewusst habe ... (Ibid., p. 185)

As will be seen in the following, however, the deficiencies of his working out of music are not due to his admitted lack of exact and thorough acquaintance with and knowledge of music, but rather follow directly from his notion of art, and thus by implication, from his notion of absolute spirit, and of the notion itself.

Hegel does not attain true or real concreteness in his development of the arts, that the several arts lack a corresponding world of those arts, a unified multiplicity of individually-conditioned works related by their commonly held positive particularity, and that the dialectical oppositions he draws, even when corresponding to the nature of the matter under consideration, signify only the cancellation (*Aufhebung*) of that moment in the development of the system, not that moment's continued actual or real existence — become strikingly evident. The reason for this is that in Hegel's view, and to some extent from the point of view of Goethe's philosophy as well, music has the least rationality in Hegel's sense of the term. For the work of music, in the first place, is impermanent: though existing in the form of written notes, as *musical* existence, as performed, it immediately disappears and reveals itself so to be essentially inward or subjective. Secondly, as performed and listened to, as wholly inward or subjective and immediately disappearing, there is little — and for Hegel essentially no — conscious separation of the self from the work of music and hence little or no possible rationality in the musical experience, in Hegel's sense of dialectical development, the significance and effect of music being immediately given. It follows that music is not, in fact, comprehensible by the system. And yet it is in the system, belongs to the world of ideas. Hegel himself does not, however, draw the conclusion that the sphere of music is incomprehensible; he only argues that the work of music, as music proper (*eigentliche Musik*), is incomprehensible — and then nevertheless attempts to comprehend it, in part, in so far as the world of music possesses works of music in an improper (*uneigentlichen*) sense, principally then in terms of music's opposition to the purported rationality of the other arts, and thereby as systematically comprehended necessity of music's incomprehensibility generally. For the works of the other arts, on the other hand, are relatively permanent, have a continuing real or empirical objective existence, or, in the case of poetry, exist for Hegel essentially in the form of thought, and in terms of which therefore conscious rational thought can develop its dialectical determinations. Correspondingly, given their relative permanence, their real or empirical objectivity and thereby separation from the self, there is for Hegel relatively less subjectivity in the other arts —

or indeed, as has been argued, none, from the perspective of Goethe's notion of real or empirical particular individuality. Consequently, Hegel can develop architecture, sculpture, painting and, as will be seen, poetry, as rationally concrete — even when he never grasps a single work in these spheres in its own particular, real or empirical limited or conditioned nature with the means of the dialectic, does not achieve a notion of the world of each of these arts, and finds the limitation obtaining for each of these arts cancelled only in the progression from one art to the other. Painting, at least in its later development, does thereby for him entail subjectivity and particularity, but primarily only as *depicted* subjectivity and particularity, or conversely, only as systematically comprehended necessity of subjectivity and particularity in general, and as moment in the transition to the real subjectivity represented in music.

But with regard to all of the arts, from the perspective of Goethe's philosophy, Hegel thereby relies on or presupposes the real concrete existence of works of arts and the world they comprise to in fact make his notion plausibly intelligible to the reader — even when his comprehension is only a systematic comprehension of the arts, not their real comprehension, and thus itself uncomprehended, or with only the real existence of the arts as its perennial presupposition. But with music the possibility of developing a general rational structure in effect concealing his inability to comprehend the real existence of art falls away — with the result, not only that Hegel is forced to define music to a large extent in opposition to the other arts, but that his inability to dialectically comprehend the real existence of music is far more evident that it is with respect to those other arts. Consequently the deficiencies of Hegel's comprehension of the other arts becomes more evident in the sphere of music as well, and in this context, inadequacies in the systematic differentiation and mutual cancellation (*Aufhebung*) of the several arts amongst each other. Conversely, it can be said in this context, i.e., relative to Hegel, and despite Goethe's relative lack of interest in and knowledge of music, that music for Goethe is the paradigm of all of the arts: the way Hegel sees music, but is unable to comprehend, despite his comprehension of the ideal world generally in a rationally consistent manner, is the way Goethe sees all of the arts and the ideal world generally, but does comprehend — as

comprehended incommensurability. For all of these reasons, the sphere of music is the most fruitful for differentiating Hegel's thought generally and with regard to the arts in particular from Goethe's, and we shall consequently devote considerable attention to this sphere.

The second of the romantic arts is for Hegel *music* (die Musik). In music, subjective inwardness no longer expresses itself in a sensual material that is lasting (hat Bestand), that has fixed existence (festes Dasein), but rather in a material that is wholly without permanence or weight (haltlos) and in which the subjective utterance disappears as soon as it is voiced — in sound. Music thus expresses subjective inwardness, as does painting, but does so in a manner for Hegel in which its objectivity remains subjective, or in which now both content and form are subjective. For the utterance of music does not remain free for itself in a continuing existence, but the subjectivity of music cancels (hebt auf) the objectivity of its utterance, does not allow it to achieve fixed existence. More particularly, the means by which the sound of music is achieved is the vibration (Erzittern) of an instrument, as physical cancellation (Aufhebung) of its bodily condition that is itself in turn cancelled by the reaction of the instrument — in short, in such a way that in terms of this double negation (zweifache Negation) the coming into being (Entstehen) of sound is immediately cancelled by its existence. Sound in this sense, musical tone, corresponds in turn more adequately to the principle of subjectivity, is more ideal, than the material of painting, which has a fixed existence, and this makes sound more capable of expressing the inner life.

Conversely, however, the nature of the inner life that can be expressed in music is “das ganz objektlose Innere, die abstrakte Subjektivität als solche,” “unser ganz leeres Ich, das Selbst ohne weiteren Inhalt.”⁴⁶⁷ The task of music is thereby to ex-

⁴⁶⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 135

This is the key to Hegel's differentiation of music from the other arts, and it is necessary for us to focus clearly on what he is asserting, so completely foreign is it to Goethe's notions of music, the other arts generally, and indeed, of the creative life in all forms of activity. Music lacks an “objective” content, whether in terms of forms deriving from objects of the real or empirical world — that is to say, as for Hegel developed rationally in terms of the notion in the system, or in terms of other perceptions, representations and thoughts pertaining to the ideal world — again, as developed in the system. Music's content is rather “das ganz objektlose Innere, die abstrakte Subjektivität als solche.” In Goethe's view, on the other hand, “unser ganz leeres Ich, das Selbst ohne weiteren Inhalt,” is in-

press, not the subject's relation to the objective world as subjective, but the free movement, as it were, the vibration, of the self in itself. The intended effect (*Wirkung*) of music on others then is that their inner most subjectivity is immediately stirred or touched by a sympathetic movement or vibration of the soul without any intervening lasting or fixed sensual means. In this sense, music is "die Kunst des Gemüts, welche sich unmittelbar an das Gemüt selber wendet."⁴⁶⁸ The works of architecture, sculpture and painting are spatially existing objects, with respect to

deed abstract — not, however, because that Self lacks this or that "objective" content, but because this Self does not exist, or is a concept that abstracts from the actual existence of the Self. It follows immediately that a notion of music that makes the Self so conceived its proper content must itself be abstract, i.e., wholly inadequate to comprehending music. For Goethe, the actually existing Self is always concrete, a multiplicity of inborn moments, including all the mental faculties (regardless which predominates), and a multiplicity of acquired moments, including prior relations with and development in terms of the outer world generally and ideal world in particular, hence all of the Self's perceptions, representations and thoughts, in addition to those deriving from objects or forms of the real or empirical world. The only sense in which this Self is abstract is that it is not yet, as such, truly developed and concrete — that is to say, now yet a unified multiplicity, a whole, in accord with the universal principle of wholeness.

It is true, of course, that music in and of itself, abstracted from the multiplicity of the individual Self, both that of the composer, the performer, and the listener, possesses neither the capacity to depict objects of the external world nor particular perceptions, representations and thoughts that the other arts do (whether as rational, evidencing the notion, or not). Hegel bases his differentiation of music from the other arts on this abstraction. But, in Goethe's view, in the actual existence of music both the composer and the performer ideally invest the fullness of their inborn and acquired individualities as whole individuals in the creation (or recreation) of a musical work, and the listener comprehends the work to be a whole in terms of the multiplicity of his inborn and acquired individuality, and in particular, the more he has assimilated the world of music and world of culture generally in a manner that overlaps that of the composer and performer with respect to positive relations uniting them and despite the individually conditioned or limited assimilation of the ideal world of all three — and always with the end of himself creating a true or perfect work, whether in the sphere of music or another sphere of the world of ideas. Conversely, limitation of the significance and effect of the other arts to the "objective" moments propounded by Hegel represents from Goethe's standpoint an abstraction from the full inborn and acquired individuality invested into the works of these arts in creative act, by the creator and onlooker alike.

But according to Hegel, to return to music, the content of music, for the composer, the performer, and the listener alike, pertains to the Self as empty — and that is to say, without a particular limited or conditioned inborn and acquired individuality, without prior relationship to, experience and knowledge of, hence without perceptions, representations and thoughts with respect to the outer world generally and the ideal world as a whole and a world of music in particular. As the ideal world cannot therefore be assimilated and creatively created in individual works of music, it follows that there is no need for, and no possibility of attaining or comprehending, the notion of some bond between concrete works of music such as Goethe's positive particularity, as uniting particular individuals and their works in the life of the ideal world, despite their limitation. There is as a result effectively no world of music in Hegel's conception, i.e., as true unified multiplicity of composers, works, performers and listeners in terms of their relations, influences and counter-influences, accepted and yet developing forms, conventions, traditions, etc. The concrete work stands alone, is immune in its significance and effect (*Wirkung*) from all other works, and the "world" of music for Hegel is simply an aggregation of its member works, united only in terms of their common physical determinations as musical works. It follows consequently in Hegel's view, as we shall see in the following, that the significance and effect (*Wirkung*) of music is immediate (*unmittelbar*), that music is "die Kunst des Gemüts, welche sich unmittelbar an das Gemüt selber wendet." That is to say, no development (*Entwicklung*, *Bildung*) in relation to a world of music and the ideal world generally is necessary or possible — whether of the composer, the performer or of the listener. To be sure, both the composer and the performer must possess musical talent or ability, but this itself is inborn, immediately given.

⁴⁶⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 135

which the onlooker, no matter how much he seeks to concentrate on them, immerse himself in them, cannot cancel the separation or difference entailed for Hegel by the relationship of perception:

... es hilft nichts, diese Kunstwerke sind und bleiben für sich bestehenden Objekte, in Rücksicht auf welche wir über das Verhältnis des Anschauens nicht hinauskommen. In der Musik aber fällt diese Unterscheidung fort. Ihr Inhalt ist das an sich selbst Subjektive, und die Äusserung bringt es gleichfalls nicht zu einer räumlich bleibenden Objektivität, sondern zeigt durch ihr haltungsloses freies Verschweben, dass sie eine Mitteilung ist, die, statt für sich selbst einen Bestand zu haben, nur vom Inneren und Subjektiven getragen und nur für das subjektive Innere dasein soll.⁴⁶⁹

Works of music, on the other hand, though lacking the objectivity of the other arts and in this sense having a formal (formelle) nature, and whose content is the inwardness of subjectivity, but whose form does not entail spatial objectivity, show in and of

⁴⁶⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 136

Just as there is no development necessary for the expression and understanding of music, just as its effect is immediate in this sense, so music's effect is immediate in the sense that there is no conscious separation of the listener from the piece of music he is listening to, as there is for Hegel with the other arts. This is false in terms of Goethe's conception of music, and false as well with regard to the other arts — as in both cases based on a different notion of consciousness. For in music, first of all, the listener can lessen his conscious concentration, i.e., for Goethe can lessen his concentration on, and thereby consciousness of, the piece he is experiencing in relation to one point (ein Punkt), the principle of wholeness. Here the effect of music will no longer be immediate and the listener will be detached from or indifferent to the work before him. Or secondly, the listener experiencing the piece of music in relation to the principle of wholeness will experience associations, feelings and thoughts that appear initially wholly subjective and extraneous to the work, but which in fact evidence his assimilation of that work in terms of his inborn and acquired individuality, already in this sense a beginning recreation of that work in his own manner (nach seiner Weise). In this process he will progressively experience as well more objective associations, feelings and thoughts, i.e., as pertaining to the positive particularity of the work before him as belonging to the ideal world generally and world of music in particular, in so far as he, along with the composer and performer of the work have enjoyed a common or overlapping development. He will, for example, be able to compare and contrast this piece's employment of say, the sonata form, with that in the works of other composers or of the same composer in a different work, or will compare and contrast this performance of this work with other, and possibly equally valid, performances of the same work — facts that we shall see to be incomprehensible for Hegel's notion of music. All of these moments are *conscious* for Goethe, entail in this sense a partial separation of the listener from the work before him — if, however, as moments of his ultimately incommensurable or unconscious creative life, or as ultimately subsidiary moments of his pure consciousness, his certainty that he has acted as a whole unconsciously and thereby participating in the life of the ideal world.

Hegel's position is false with regard to the other arts as well. For as the previous analysis of Hegel's determination of architecture, sculpture and painting has indicated, and as will be seen to be the case with poetry, even when these arts entail objective, consciously rational correspondences to the ideal world as determined in Hegel's system, whether with respect to physical objects in their ideal nature or thoughts and representations pertaining to the higher world of spirit, the onlooker of these arts must still in Goethe's view relate to those works in terms of the fullness of his inborn and acquired individuality of his creative life unconsciously, in this sense without conscious separation between himself and the work before him, and their must "undo," as it were, their apparent objectivity in Hegel's sense of the word.

themselves, as expressions, that they have no lasting existence for themselves, but rather that they are a communication from one soul to another soul, and penetrating that other soul, touching its innermost subjectivity and setting it in movement. The sound of music disappears, but “die Töne klingen in der tiefsten Seele nach, die in ihrer ideellen Subjektivität ergriffen und in Bewegung gebracht wird.”⁴⁷⁰

In developing further this notion of music, Hegel considers the general character of music, both with respect to its sensual material and its forms; the particular means of musical expression; and the relation of the means of musical expression to the content of music. The section treating the *general character of music* (allgemeine Charakter der Musik) entails first a comparison of music to the other arts and thereby further specification of its notion — an analysis that is particularly fruitful in differentiating Hegel’s thought from Goethe’s. Like architecture, Hegel says, whose content is not completely expressed in its external forms, but which remains within them unexpressed, only symbolized by the architectural surrounding (Umgebung), so too in music the classical identity of inwardness and external existence is broken. For spiritual inwardness in the classical identity of inwardness and objectivity proceeds for Hegel from mere concentration of the soul in itself to perceptions (Anschauungen), representations (Vorstellungen) and thoughts of the objective external world, these then as further developed in the forms of fantasy (Phantasie), whereas music in its actual existence can only express immediately given particular emotions or feelings (Empfindungen, Gefühle) within the formal abstract totality of the self, or in such a way as to establish the freedom of the self transcending all particular content as its deeper, essential content. Consequently music does not represent the perceptions, representations, thoughts and fantasies that may be additionally associated

⁴⁷⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 136

Even when those arts, as physically existent, do present the aspect of an objectivity that music cannot hope to possess, this is only a surface appearance. Confronted say with a Greek temple or sculpture in a jungle, for instance, the onlooker will readily perceive them as communications from another soul — that is to say, will immediately begin “undoing” the appearance of mere objectivity in the work before him (and even with less strikingly contrasting art works to the environment in which they appear, will do so — assuming sufficient development relative to the work before him). Conversely, confronted with the apparent subjectivity of a musical work, the listener, in so far as he enjoys the requisite development, will immediately begin recognizing that work’s objectivity, i.e., in terms of its place within the world of culture.

with the composer's or performer's intention.⁴⁷¹ Additionally, underlying the forms of both music and architecture are spiritual inventions (*Erfindungen*) or forms of the understanding consisting of the quantitative relations of regularity and symmetry. On the other hand, though the foundation (*Grundlage*) of both arts consists of quantitative relations of the understanding, music, unlike architecture, combines “*der strengste Verstand*” with the deepest inwardness (*tiefste Innigkeit*), its material, sound, thereby vanishing in time, unlike the three-dimensional materiality of architecture.

With respect to the other arts, Hegel argues first that since music breaks the classical unity of inwardness and objective outwardness, and on the other hand, since sculpture lacks and for the most part the quantitative relations that music shares with architecture, sculpture is the “most distant” (*am weitesten*) art from music. With painting, however, music enjoys a close relationship (*nähere Verwandtschaft*). Both arts evidence a predominant inwardness of expression (*überwiegende Innerlichkeit des Ausdrucks*) that allows painting, as was seen, to approach music. But painting, as does sculpture, has always for Hegel the portrayal of an objective,

⁴⁷¹ For Hegel, emotions and feelings are “lower” moments of the inner life relative to the imagination, understanding and especially to reason. There is no sense in his thinking that emotion or feeling can be developed — much less Goethe's notion that they can be developed as moment of the simultaneous exertion and development of all the mental faculties in the creative life — towards ever higher stages, up to the possibility of one emotion or feeling adequately expressing the universal principle itself. Rather, each moment of the inner life retains its position in the dialectical hierarchy of the soul. What develops, as we saw in Hegel's determination of the soul, is not so much the soul itself, as actually existing soul overcoming or transforming its limitation, realizing its ideal nature, etc., but the understanding of the soul in the system. Thus the wholeness of the soul, the soul as concretely unified multiplicity, is found not in the real existence of an individual, but the system's dialectic. But it is primarily this real wholeness of the soul, thereby the simultaneous existence and interrelated development of all the mental faculties, thereby then further the existence of higher feelings and emotions, that is propounded as attainable end purpose of the actually existing soul through activity in accordance with the universal principle in Goethe's philosophy — in music, as in the other arts.

Thus, in particular, there is no differentiation of the emotions or feelings music deals with in Hegel's thinking, no sense that it can express higher and even the highest emotions or feelings — given an individual's assimilation of the ideal world generally and world of music in particular and exertion of all his mental faculties, along with the fullness of his inborn and acquired individuality, as a whole, in producing works that are true or perfect, and thereby the development of all his mental faculties, in particular, emotion or feeling. Goethe would certainly agree with Hegel that immediately given emotions or feelings, i.e., those for him not entailing individual development and creative activity in relation to the ideal world, are “lower” moments of the inner life. But, as developed, as themselves manifesting relations to the world of culture, and as presupposing and expressing the simultaneous development of all the mental faculties in an individual's prior creative life, emotions or feelings can be for him of a higher or even the highest nature (i.e., as feeling of the principle of wholeness) — and these feelings can be expressed in music, and in the other arts as well, and are, in terms of their relation to the world of ideas and the wholeness of the inner life, the development of all the mental faculties implied in them, objective, truly concrete.

natural or human form as its foundation and is limited in its expression to the nature of that form as it exists in reality. The painter can and must fuse (*ineinander bilden*) a given objective form, as content, with the inner, spiritual content of his work, or must spiritualize (*vergeistigen*) the former, make it more general (*generalisieren*), and at the same time, more individual (*individualisieren*) — but he cannot forsake the external form completely, as foundation of his work. The musician, on the other hand, finds as the proper content of his composition formal or abstract inwardness (*die formellere Innigkeit*), in this sense “das reine Tönen,”⁴⁷² even when his composition has associated with it consciously rational content, a particular external event or occasion, along with the particular inner feeling of emotion it expresses. The development of this content will entail “statt eines Bildes nach aussen vielmehr ein Zurücktreten in die eigene Freiheit des Innern, ein Ergehen seiner in ihm selbst.”⁴⁷³ All of the arts achieve the liberation of the soul from external and internal limitation or conditionality in their images of beauty, but in this essentially inward and abstract sense, as lacking objectivity, “führt die Musik die Freiheit zur letzten Spitze.”⁴⁷⁴

Wenn man ... dem Maler, dem Bildhauer empfehlen muss, die Naturformen zu studieren, so besitzt die Musik nicht einen solchen Kreis schon ausserhalb ihrer vorhandenen Formen, an welche sie sich zu halten genötigt wäre. Der Umkreis ihrer Gesetzmässigkeit und Notwendigkeit von Formen fällt vornehmlich in das Bereich der Töne selbst, welche in einen so engen Zusammenhang mit der Bestimmtheit des Inhalts, der sich in sie hineinlegt, nicht eingehen und in Rücksicht auf ihre Anwendung ausserdem für die subjektive Freiheit der Ausführung meist einen weiten Spielraum übriglassen.⁴⁷⁵

⁴⁷² *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 141

⁴⁷³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 141

⁴⁷⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 141

⁴⁷⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, pp. 143-144

Once again, it is precisely for Goethe the world of music, the whole of musical works and performances united on the basis of a shared positive particularity of forms, traditions, conventions, etc., that lends to music its objectivity. It is a world of music, moreover, that is inextricably related — in the development of composer, performer and listener alike — to the larger world of culture embracing all spheres of human activity belonging to the ideal world. And only in this context does the composer, performer or listener enjoy true freedom.

Conversely, the freedom of the other arts can be thought to be bound or limited by their apparent objectivity, for it is precisely that apparent objectivity that subjective freedom will seek to “undo,” in so far as they derive their true objectivity from the ideal world as actually existing and essentially incommensurable whole, but in a manner allowing for and requiring the fullness of limited or conditioned inborn and acquired individuality in their assimilation and creative recreation.

Consequently, in the expression of a musical theme, for example, “ist die Bedeutung, die es ausdrücken soll, bereits erschöpft.”⁴⁷⁶ A development (Entwicklung, Durchführung) of this theme is not, strictly speaking, possible, since such development is not grounded in the specific sense (Bedeutung) of the theme, as expression of inward subjectivity, but rather ultimately only in the free, abstract subjectivity of the self. The development of music will tend to consist of only purely musical means or resources (das rein Musikalische) extraneous to that content:

... wird (das Thema) wiederholt oder auch zu weiteren Gegensätzen und Vermittlungen fortgeführt, so erweisen sich diese Wiederholungen, Ausweichungen, Durchbildungen durch andere Tonarten usf. für das Verständnis leicht als überflüssig und gehören mehr nur der rein musikalischen Ausarbeitung und dem Sicheinleben in das mannigfaltige Element harmonischer Unterschiede an, die weder durch den Inhalt selbst gefordert sind, noch von ihm getragen bleiben, während in den bildenden Künsten dagegen die Ausführung des Einzelnen und ins einzelne nur eine immer genauere Heraushebung und lebendige Analyse des Inhalts selber wird.⁴⁷⁷

To be sure, Hegel cannot deny that music entails a kind (eine Art) of development, but for him the content of music does not fully determine that progression, does not make it a firm whole (festes Ganzes), as it does in the arts of painting and sculpture:

... lässt sich freilich nicht leugnen, dass auch in einem musikalischen Werke durch die Art und Weise, wie ein Thema sich weiterleitet, ein anderes hinzukommt und beide nun in ihrem Wechsel oder in ihrer Verschlingung sich fortreiben, verändern ... sich ein Inhalt in seinen bestimmteren Beziehungen, Gegensätzen, Konflikten, Übergängen, Verwicklungen und Lösungen explizieren kann. Aber auch in diesem Falle wird durch solche Durcharbeitung die Einheit nicht wie in der Skulptur und Malerei vertiefter und konzentrierter, sondern ist eher eine Ausweitung, Verbreitung, ein Auseinandergehen, eine Entfernung und Zurückführung, für welche der Inhalt, der sich auszusprechen hat, wohl der allgemeinere Mittelpunkt bleibt, doch das Ganze nicht so fest zusammenhält, als dies in den Gestalten der bildenden Kunst ... möglich ist.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 142

⁴⁷⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 142

⁴⁷⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, pp. 142-143

In short, music transcends the content it is developing, not as somehow transforming or enhancing it, but in an abstract or only formal sense:⁴⁷⁹

... liegt die Musik, im Unterschiede der übrigen Künste, dem Element jener formellen Freiheit des Inneren zu nahe, als dass sie sich nicht mehr oder weniger über das Vorhandene, dem Inhalt, hinaus wenden könnte. Die Erinnerung an das angenommene Thema ist gleichsam eine Er-Inne-

⁴⁷⁹ The absence of individual development (Bildung, Entwicklung) in relation to a world of music is paralleled in Hegel's thought by the impossibility for him of the true development (Entwicklung, Durchführung) of the content of music and thereby true wholeness of the musical work. Both Hegel and Goethe conceive the wholeness of given works in all forms of activity in necessary relation to the ideal world as a whole — for Goethe in terms of a true multiplicity of relations reflected in the work to the ideal world, for Hegel, in terms of a triadic, dialectically developed multiplicity of rational moments, as developed in the system. But since to Hegel the content of a work of music is one, the abstract or formal free subjectivity of the self that is particularized only with respect to immediately given feelings or emotions, it is not possible in his view for music to truly develop its content, i.e., to represent a temporally unfolding whole in terms of a multiplicity of individual moments, whether as rational multiplicity or true multiplicity. Thus the significance of a melody, for example, is essentially exhausted at its first expression. Though Hegel concedes that a content can be “explicated” (expliziert) in the development of a particular work of music, this explication does not represent a deepening (Vertiefung) or true development of the content, but only an “Ausweitung, Verbreitung, ein Auseinandergehen,” and not in such a way, since not dealing with a multiplicity of moments, that true wholeness (whether rational or otherwise), is possible. The wholeness that music can in fact achieve pertains only to the essentially external multiplicity of “purely musical means,” with the single, abstract content of a work as its “allgemein(er) Mittelpunkt.” All musical development tends therefore towards “das rein Musikalische,” i.e., transpires in terms of possibilities of the medium lying outside of, or only loosely related to, its abstract content. Put another way, time, as we shall see, is for Hegel the general or elemental form of music, in terms of which the musical forms of rhythm, harmony and melody exist, but the content of music cannot be developed in such a way as to extend over time. Music's development is not included under music's means (Mittel), or development is in this sense excluded from music's formal nature. It follows that music's content and its form are never completely unified, and that the wholeness achieved by music is always limited.

Here we see a clear instance where Hegel's notion of music is limited by his knowledge of music, as well as to some extent the nature of music that he could readily have become acquainted with. In Hegel's view, the summit of musical expression is melody, where melody is closed in itself (in sich abgerundet), with a definite beginning, middle and end, or melody is in this sense a whole. Hegel clearly has in mind primarily the opera of his times (Mozart, Rossini, etc., though not even with regard to these composers in any thoroughgoing sense) — not the instrumental music of Haydn, Mozart, much less the early romantic music of a Beethoven, as well as subsequent romantic composers. For in instrumental music it is not well-rounded, self-sufficient melodies that predominate, but *motives*, pieces as it were of a melody, that are precisely not finished at their first hearing, but *developed* in time, and more particularly, developed in musical forms (sonata form, rondo form, theme and variations, etc., as well as the larger forms containing individual movements, the symphonic form, concerto, etc.), about which Hegel has nothing to say in his determination of the notion of music.

Hegel's perennial separation of the content and form of music, on the one side owing to the abstraction of the separation of its purported content from the true multiplicity of the soul, and on the other, owing to the abstraction of the separation of objective musical expression from the multiplicity of the totality of “purely musical means,” including the forms or conventions of musical development in time, and thus limitation of the wholeness achievable by music, is overcome by Goethe's philosophy — namely, in so far as the musician exerts the full multiplicity of his inborn and acquired individuality in terms of the “purely musical means” of his work in accord with the principle of wholeness, and in such a way that that principle is then manifested in terms of the musical multiplicity of that work. Curiously, Hegel himself gives an image of this when he asserts that the multiplicity of “purely musical means” is organized into wholeness in terms of an “allgemein(er) Mittelpunkt.” The difference is that the Self for him remains abstract and empty and the middle point concerns only a multiplicity from which the self is essentially separated, whereas for Goethe the middle point is the actuating creative principle of the wholeness of the Self and the wholeness of the multiplicity of a work simultaneously.

rung des Künstlers, d. h. ein Innewerden, das er der Künstler ist und sich willkürlich zu ergehen und hin- und herzutreiben vermag.⁴⁸⁰

The comparison next to poetry leads to a further development of the general notion of music. Both music and poetry employ tone as their same sensual material. But in poetry tone, articulated by the human voice as words, loses all significance for Hegel in its sensual nature, but is only the sign (*Bezeichnung*) of its content. The content, the feelings, representations or thoughts expressed by these signs remains external (*äusserlich*) and objective (*objektiv*) relative to them — or the tone of poetry, conversely, has in the content it expresses “seine ihm selbst immanent Äusserlichkeit und Objektivität.”⁴⁸¹ In establishing further this conclusion, Hegel makes an assertion whose significance, especially relative to Goethe’s philosophy generally, cannot be overestimated. The objectivity of the inner life, “die eigentliche Objektivität des Inneren als Inneren,” he says, does not consist in sounds or even words, but in the *consciousness* (*Bewusstsein*) of particular feelings, representations and thoughts that it then develops (*entwickelt*), makes clear (*klar*), what is contained in those moments, in themselves and in their relation to the internal and external factors conditioning them:

... die eigentliche Objektivität des Inneren als Inneren besteht nicht in den Lauten und Wörtern, sondern darin, dass ich mir eines Gedankens, einer Empfindung usf. bewusst bin, sie mir zum Gegenstande mache und so in der Vorstellung vor mir habe oder mir sodann, was in einem Gedanken, einer Vorstellung liegt, entwickle, die äusseren und inneren Verhältnisse des Inhalts meiner Gedanken auseinanderlege, die besonderen Bestimmungen aufeinander beziehe usf. Wir denken zwar stets in Worten, ohne dabei jedoch des wirklichen Sprechens zu bedürfen.⁴⁸²

⁴⁸⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 143

⁴⁸¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 144

See pp. 1323-1327 below for a detailed criticism of this view. But the outlines of that criticism are already evident here. Even accepting that poetry does entail more consciously rational content than the other arts, particularly music, this does not, in terms of Goethe’s philosophy make poetry higher than the other arts, and in particular does not signal the dissolution of the entire sphere of art in favor of the higher and moral rational spheres of religion and philosophy. Rather the more rational nature of poetry characterizes only its particular nature relative to the other arts, and is a *limitation* that must be *overcome* — and is overcome, in so far as the poet nevertheless acts as a whole *unconsciously* in producing his work.

⁴⁸² *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 144

This inner objectivity is represented for Hegel in poetry, or makes it possible for the latter, having cancelled the significance of its own sensual medium and thereby affirming that medium in its ideal objectivity, to express a world (Welt) or whole of conscious feelings, thoughts, the relations of these, and as pertaining to the entirety of the inner and outer world:

Was ... die Poesie an äusserer Objektivität verliert, indem sie ihr sinnliches Element, soweit es nur irgend der Kunst vergönnt werden darf, zu beseitigen weiss, das gewinnt sie an innerer Objektivität der Anschauungen und Vorstellungen, welche die poetische Sprache vor das geistige Bewusstsein hinstellt. Denn diese Anschauungen, Empfindungen, Gedanken hat die Phantasie zu einer in sich selbst fertigen Welt von Begebenheiten, Handlungen, Gemütsstimmungen und Ausbrüchen der Leidenschaft zu gestalten und bildet in dieser Weise Werke aus, in welchen die ganze Wirklichkeit sowohl der äusseren Erscheinung als dem inneren Gehalt nach für unsere geistige Empfindung, Anschauung und Vorstellung wird.⁴⁸³

⁴⁸³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, pp. 145-146

For Goethe, too, the proper objectivity of the inner life as inner life, that is to say, in realizing or fulfilling its ideal nature, consists of a world or whole of feelings, thoughts, in their inner relation and their relation to objects of the external world, a consciousness that makes this multiplicity clear (klar) and in terms of which that multiplicity is developed, and that results in a work appearing for the spirit of an onlooker — but only as *pure consciousness* (reines Bewusstsein), the ultimately incommensurable or ultimately unconscious *consciousness that* (Bewusstsein dass) the creative individual has acted as a whole in terms of the universal principle of wholeness, “poured” the fullness of his inborn and acquired individuality, his inner life and his relations to, and prior assimilation of, the external world generally and ideal world in particular, into the wholeness of a particular work of a particular form of activity, with its particular strictures, conventions, forms, and so forth. The development (Entwicklung) that takes place for *this* consciousness in the creative life of an individual is then four-fold: 1) as assimilation of the world of ideas prior to the act of acting as a whole, but with its necessary end purpose in that act; 2) as determining the temporal succession of moments in the resulting work, assuming the form of activity is such as to allow development in this sense (i.e., in music, poetry and drama); 3) as development of the mental faculties, in their relationship to each other and as a whole through continued activity in accord with the principle of wholeness; 4) as development of conscious notions (Begriffe) of the world of culture subsequent to the creation of a whole, but again as with their end purpose future unconscious actions as whole individual, and as abstracted from such activity, only limited, untrue or abstract notions. And the onlooker receives and animates the work spiritually, in Goethe’s view, only in terms of *his* creative life, his unending development in relation to the world of culture in this sense, with the end of his own ultimately incommensurable consciousness *that* he has acted as a whole, produced a work that is a whole, and that he has thereby participated in the life of the ideal world. For the spirit for Goethe is not rational consciousness, but *the principle of wholeness*, as governing the creative life of every individual.

It follows in terms of Goethe’s thinking that the distinction here between music and poetry is invalid — for poetry, first in the sense, and as will be developed further when we consider Hegel’s notion of poetry, that poetry does not cancel or overcome its sensual nature, but takes it up and retains it as its real or empirical material, and second in the sense that the consciousness of both the consciousness of both the poet and the reader of a poem is ultimately restricted to the consciousness that they have, or will have, acted as whole individuals; then with regard to music, and as is developed in f. 486, p. 1287, in so far as music, in its embrace of its sensual material, is not merely subjective and unconscious, but objective and conscious as well — in terms of the composer’s, performer’s and listener’s prior assimilation of a world of music and ideal world of culture generally, and in terms of their pure consciousness that they have acted unconsciously as a whole in relation to the ideal world and in accord with the universal principle.

Music, on the other hand, embraces tone as such as its sensual element, seeks to invest or express its content in its medium's sensual nature, or makes tone in this way an end in itself (even when, as sensual, its material is ephemeral, immediately disappears). But by doing this, music forsakes a clear — i.e., conscious — content and constructs a tone picture (Tongebilde) or world of tone (Tonreich) that tends to entail only the expression of purely musical moments (rein Musikalische), abstracted from any determinate content, a tendency that in Hegel's view is particularly characteristic of the music of his time, and that must lead to music's losing its power over the inner life:

... dann das Tonreich, da es nicht zur blossen Bezeichnung dienen soll, in diesem Freiwerden zu einer Gestaltungsweise kommen, welche ihre eigene Form als kunstreiches Tongebilde zu ihrem wesentlichen Zweck werden lässt. In neuerer Zeit besonders ist die Musik in der Losgerissenheit von einem für sich schon klaren Gehalt so in ihr eigenes Element zurückgegangen, doch hat dafür auch desto mehr an Macht über das ganze Innere verloren, indem der Genuss, den sie bieten kann, sich nur der einen Seite der Kunst zuwendet, dem blossen Interesse nämlich für das rein Musikalische der Komposition und deren Geschicklichkeit, eine Seite, welche nur Sache der Kenner ist und das allgemeinemenschliche Kunstinteresse weniger angeht.⁴⁸⁴

Music as world of tone has a relation (Verhältnis) to the feelings of the soul and its spiritual life generally, but can only express that relation as indefinite sympathy (unbestimmtes Sympathisieren), even though, as Hegel admits, it can still have a powerful effect in conveying that sympathy to the listener:

Das Tonreich ... hat ... wohl ein Verhältnis zu Gemüt und ein Zusammenstimmen mit den geistigen Bewegungen desselben; weiter aber als zu einem immer unbestimmteren Sympathisieren kommt es nicht, obschon nach dieser Seite hin ein musikalisches Werk, wenn es aus dem Gemüte selbst entsprungen und von reicher Seele und Empfindung durchzogen ist, ebenso reichhaltig wieder zurückwirken kann.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 145

Precisely the opposite situation characterizes from the point of view of Goethe's philosophy the historical development of music from early classicism to romanticism and late romanticism. Music, in its "Losgerissenheit von einem für sich schon klaren Gehalt" — but as bound in accord with the principle of wholeness to the ultimately unconscious content or pure consciousness, the world of music and ideal world generally — gained power over the inner life, and has been particularly prominent in retaining that power, relative to other spheres of the ideal world, to this day.

⁴⁸⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 146

But the listener is left with the same unclear, indefinite — that is to say, unconscious — sympathy.⁴⁸⁶

To be sure, Hegel continues, music can stimulate feelings in the listener, these can develop to particular perceptions and representations, and finally, to more general (allgemeine) perceptions, representations and thoughts. But these remain *the listener's* subjective feelings, perceptions, representations and thoughts, with respect to which music gives only the initial impulse:

Dies ist ... aber unsere Vorstellung und Anschauung, zu der wohl das Musikwerk den Anstoss gegeben, die es jedoch nicht selber durch seine musikalische Behandlung der Töne unmittelbar hervorgebracht hat.⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ Or, in other words, the particular content or significance of music, as well as its effect, is unconscious (unbewusst), incommensurable to rational understanding. But, in Goethe's view, as was argued in f. 483, p. 1285, the content and effect of every art is unconscious — that is to say, in so far as the creating, performing and listening individual act as whole individuals, despite the limitation of their inborn and acquired individualities, in accord with the universal principle, “pouring” (giesend) the full multiplicity of the Self, “aus einem Geiste und Guss,” into an action or work. The conscious content of a work, i.e., what the creator or listener is conscious of, in so far as that work is a whole, is only an abstraction from that work's true content in this sense. For the factors Hegel enumerates as the conscious content of the other arts, real or empirical objects or forms of the external world (i.e., as internalized memories for the Self, thereby as perceptions, representations and thoughts), on the one hand, and the remaining perceptions, representations and thoughts of the Self, on the other, whether as in fact rational, evidencing the notion or not, are for Goethe only moments included among the multiplicity of the Self that is exerted as a whole, unconsciously, by the creative individual — in those other arts, but in music as well. Thus the very fact that music tends to lack the “objective” contents of the other arts from Hegel's vantage point allows music to be in effect the paradigm of all the arts from the point of view of Goethe's philosophy (even when Goethe, like Hegel, was relatively unacquainted with and lacking in knowledge with respect to music). For the essence or substantial nature of all the arts is represented in this respect in music's form, whereas the conscious, rationally “objective” forms of the other arts Hegel points to must be transformed (verwandelt), fused with the wholeness of the Self in the creative process, for their individual works to entail true or perfect manifestations of the principle of wholeness.

We see here further that whereas both Hegel and Goethe presume in developing the several arts an initial division (Gespaltensein) or disunity, the lack of wholeness, of the soul, a limitation that is then reflected or paralleled in one of the particular arts in terms of the predominance of one of the faculties of the inner life over the others, for Hegel that disunity is perennial, characterizes the unchanging essential nature of a given art, particularly as reflecting a division in the soul between its rational and non-rational nature, and is only overcome in the dialectical movement according to the notion from one art to the other (and, ultimately, in the movement out of the sphere of art as a whole to religion, and then to philosophy). For Goethe, the limitation of each art form, as well as the corresponding limitation of the individual soul, as born with a predominance of one of the mental faculties over the others, is overcome in so far as the creative individual nevertheless acts as a whole unconsciously according to the universal principle, and in terms of his prior assimilation of the ideal world, regardless which sphere of art he is active in.

It follows additionally that whereas for Hegel there is only an abstract or formal freedom for the composer, the performer or the listener in the experience of music, and that only in this sense “führt die Musik die Freiheit zur letzten Spitze” (p. 1281), true freedom in his view entailing always the consciously rational union of the Self and the objective world in terms of the notion — the nature of Goethe's true freedom is preeminently displayed in music, or in this respect too music is paradigm for the other arts of the freedom entailed by each. For in his view, freedom in music, but in the other arts as well, exists only as unconscious, incommensurable moment of the inner life, i.e., transpires only in terms of its wholeness when producing a work that is a whole, a true or perfect member of the ideal world — and Hegel's freedom is an abstraction for Goethe of this freedom.

⁴⁸⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 146

They do not follow directly in universal, objective fashion from the nature of the piece of music itself, as they do with the poetic work, “welche die Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen selber ausspricht.”⁴⁸⁸

The only recourse for music, unable to develop both inner and outer objectivity, is to ally (verschwistern) itself with poetry, as poem, drama, religious text, etc., which delivers then for music “fertig ausgebildeten und als Verlauf von Empfindungen, Betrachtungen, Begebnissen und Handlungen klar ausgesprochenen Inhalt.”⁴⁸⁹ In this case, however, the poetic text must not be such as to have an independent validity (eigentümliche Gültigkeit) as art work in itself, must be either superficial (oberflächlich), without deep thoughts (tiefe Gedanken), or must deal only with commonly held feelings and thoughts, well known actions or events, as in the case for example of religious texts.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 146

There are two criticisms to be made here from the perspective of Goethe's thought. First of all, it is not true that only music stimulates subjective feelings and thoughts in an onlooker that are — at least superficially — foreign to its expressed content. All of the arts do this. Prior to Hegel's treatment of music, this position was not clear. But in differentiating music from the other arts, he has simultaneously explicated his notion of those other arts, with the result that this criticism can be applied to their treatment retrospectively (or in the case of poetry, as anticipation).

But now secondly, the seeming foreignness of the onlooker's associations in the experience of music, but with respect to the other arts as well, are evidence for Goethe of the fruitfulness (Fruchtbarkeit) of the works involved, or of the many-sidedness (Vielseitigkeit) of their truth. To be sure, the onlooker of a given work must not give his attention over to the associations stimulated by that work, but must remain concentrated “on one point” (auf einen Punkt), the work before him, as manifestation of the principle of wholeness, must allow further associations to arise. The foreignness of the feelings and thoughts engendered in the onlooker only the reveal the dimension of limited or conditioned inborn and acquired individuality obtaining throughout the musical experience — in the listener, but in the composer or performer, as well (who have expressed the fullness of their inborn and acquired individualities, as a whole, in their composition or performance, according to the means of music). On the other hand, the listener's continued concentration on the work before him, while allowing those associations to surface in his consciousness, is already a moment of his potential creative recreation of that work according to the principle of wholeness in his creative life, where he will take up (aufnehmen) the positive particularity of that work, along with other works of the world of music and the ideal world generally, and express that assimilated particularity, together with the remainder of his inborn and acquired individuality that he has partially seen in his conscious reception of that original work, concentrating “auf einen Punkt,” as a whole.

⁴⁸⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 147

⁴⁹⁰ Hegel goes on to say that “Poetische Ausarbeitungen tiefer Gedanken geben ebensowenig einen guten musikalischen Text ab als Schilderungen äusserer Naturgegenstände oder beschreibende Poesie überhaupt” (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 147). Opera texts, particularly German opera texts, must be shallow or superficial, without deep thoughts: “Wo die Musik zu einer kunstmässigeren Ausbildung kommt, versteht man vom Text ohnehin wenig oder nichts, besonders bei unserer deutschen Sprache und Aussprache. Daher ist es denn auch eine unmusikalische Richtung, das Hauptgewicht des Interesses auf den Text zu legen” (Ibid., pp. 147-148).

One need not be a Wagnerian to find here another instance where subsequent history has revealed the invalidity of one of Hegel's contentions. Not only the text of a *Tristan* of *Meistersinger* belie Hegel's position, but so do such texts as Maeterlinck's in Debussy's *Pelléas et Mélisande*, Hofmanns-

Following the comparison of music with the other arts, Hegel considers the musical conception or grasp (*Auffassung*) of its content. It follows from the preceding that music of all the arts has the most possibility to free or abstract itself from any concrete content at all:

... die meiste Möglichkeit in sich schliesse, sich nicht nur von jedem wirklichen Text, sondern auch von dem Ausdruck irgendeines bestimmten Inhalts zu befreien, um sich bloss in einem in sich abgeschlossenen Verlauf von Zusammenstellungen, Veränderungen, Gegensätzen und Vermittlungen zu befriedigen, selche innerhalb des rein musikalischen Bereichs der Töne fallen.⁴⁹¹

To the extent it abstracts from every concrete content and expresses only the abstract freedom of the subject with only “purely musical” means, however, music is empty (*leer*), meaningless (*bedeutungslos*), and cannot properly be considered art. Only when it expresses with its musical means a spiritual content (*Geistiges*) can music be reckoned to be true art (*wahren Kunst*), whether as determinate and clear spiritual content through association with a text or, as determinate, but unclear (*unbestimmt*) spiritual content expressed wholly in the means of music and as requiring to be felt (*empfunden*) by the listener. Hegel concentrates on the latter case, as the characteristic task (*eigentümliche Aufgabe*) of music. For even when music is associated with clear conceptions or thoughts through the means of a text, these latter are submerged (*versunken*) in the emotion resulting from the successful realization of music’s characteristic task.

Characteristically then, music neither expresses its content in such a manner that it appears to the spirit of the onlooker as form or shape to perception (*Anschauung*), nor as general representation (*allgemeine Vorstellung*) to consciousness, but rather in such a way as to represent that content as *living within the sphere of subjective inwardness* (*in der Sphäre der subjektiven Innerlichkeit lebendig*). Significant here is the fact that Hegel does not hold that the inner life or soul becomes lively through the means of music in terms of a given content, for this would imply that that con-

thal’s version of *Elektra* and the text of *Ariadne auf Naxos*, to take two example’s from Strauss’ operas, or Büchner’s *Woyzeck* of the Berg opera.

⁴⁹¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 148

tent appears to the reason and understanding, along with the other faculties, thus to some extent at least to consciousness, but rather that the content becomes lively in the soul through musical expression — that is to say, the life of the content that music depicts is unconscious, incommensurable, or, as he puts it, “covered,” “einge-hüllt(e)s Leben und Weben für sich.” Once so expressed, the life of the content, but not the content itself, is then felt (*empfunden*) by the listener, recreated anew (*neu hervorgebracht*) in his subjective inwardness.⁴⁹²

Put another way, subjective inwardness itself is the form for Hegel in which music conceives its content, any particular moment of the totality of the inner life or soul, as clothed (*gekleidet*) or covered to consciousness in the form of feeling:

Die Innerlichkeit als solche ist ... die Form in welcher (die Musik) ihren Inhalt zu fassen vermag und dadurch befähigt ist, alles in sich aufzunehmen, was überhaupt in das Innere eingehen kann und sich vornehmlich in die Form der Empfindung kleiden kann.⁴⁹³

Music is limited (*beschränkt*) in the sense that it can only make subjective inwardness tangible or conceivable (*fassbar*), but not comprehensible, to the inner life of the listener, whether or not it intends to represent, through association with a text, the feeling of an objective, substantial or rational content (but again, not that con-

⁴⁹² For Goethe, the cover (*Hülle*) of all works belonging to the ideal world is their limited or conditioned real or empirical particular nature, and this sphere for him is *conscious*. For Hegel, the cover of the musical work represents a bar to consciousness and rational comprehension, hence what is *unconscious*, and pertains to music’s essential or characteristic nature.

Moreover, in Hegel’s view the recreation that takes place in the listener is necessarily abstract and subjective, lacking as it does all determinate consciousness and objectivity. To Goethe, on the other hand, while subjective, it is simultaneously objective, as occurring in terms of the universal principle of wholeness and the composer’s, performer’s and listener’s common assimilation of a world of music and the ideal world generally — and entailing thereby pure consciousness (f. 483, p. 1285). And *this* creative recreation applies to all of the arts, not just to music.

⁴⁹³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 149

This is reminiscent of Hegel’s criticism of Kant’s effort to examine the function of the mental faculties before employing them, only that he is making the same error here. How can a musician conceive his content in the supposedly *particular* form of subjective inwardness without doing so in terms of his own subjective inwardness, as totality and content? And does not every artist, indeed every individual performing any action, conceive the content of his action in terms of the totality of the inner life? Is not rather in every case the inner life, i.e., as specified as particular moment, but in terms of this moment’s relation to the totality of the inner life, the *content* as well as the inner form of his action — whether as a whole, a unified multiplicity, as it is according to Goethe’s thinking, or not? But then Hegel conceives the content of art (or of any other action) as *either* objective, substantial or rational, i.e., as abstracted from the totality of the inner life of a person conceiving or thinking that content, or subjective, i.e., as abstracted from the ideal world and therefore not itself enjoying a differentiation as to the worth or significance of particular feelings (see f. 471, p. 1280). Thus from the point of view of Goethe’s thinking, Hegel should rather have said, ‘Musik ist eine Form, in welche subjektive Innerlichkeit sich als Inhalt — und dabei als Ganzheit — zu fassen vermag.’

tent itself), or simply, and more characteristically, as representing its content as lively, thereby making inwardness itself, as entailing a given living content, its object:

... (die Musik muss sich darauf beschränken), die Innerlichkeit dem Inneren fassbar zu machen, sei es nun, dass sie die substantielle innere Tiefe eines Inhalts als solchen will in die Tiefen des Gemüts eindringen lassen oder dass sie es vorzieht, dem Leben und Weben eines Gehalts in einem einzelnen subjektiven Innern darzustellen, so dass ihr diese subjektive Innigkeit selbst zu ihrem eigentlichen Gegenstande wird.⁴⁹⁴

But in either case, subjective inwardness of both the musician and the listener is specified in the abstract form of feeling, as the life of a particular content, and in such a way that that content is immediately enveloped in the self (unmittelbar beschlossen im Ich). In this way, feeling is only “das Umkleidende des Inhalts,”⁴⁹⁵ the “covering” or “clothing” of the content of music. On the other hand, as expressing the life of a particular content from the totality of the inner life in the clothing or form of feeling, music can express all particular feeling or emotions, in their countless nuances and relations.

Conversely the sphere of tone (Tonreich), in and of itself, is for Hegel a totality of moments, in unity or agreement (Zusammenstimmung), difference or opposition (Gegensatz) and relation, a totality that is capable of manifold movement (Bewegung) or development (Entwicklung) in time. As such, tone is particularly able in his view to express the inner nature (innere Natur) of a particular content, the feeling, in terms of which the inner life as form grasps or seizes (sich bemächtigt) that content and represents it as lively. For this reason, he says, the sphere of tone is more closely related (verwandter) to the simple essence (einfachen Wesenheit) of a given content in its subjective or living nature than the sensual forms of architecture, sculpture and painting, whose products are fixed spatial forms. Tone falls in the more ideal sphere of temporality (die Zeit) and thus lacks the difference of essential content and sensual form or appearance — the same lack of difference that characterizes the unconscious feeling of a content. For in feeling there is no difference between the self

⁴⁹⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 149

⁴⁹⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 150

as perceiving, conceiving (*sich vorstellende*) or thinking self and the object that is perceived, conceived or thought, but the content of music is immediately one with the inner life (*trennungslos mit dem Innern als solchem verbunden*).⁴⁹⁶

As final stage of his examination of the general character of music Hegel examines in more detail the effect (*Wirkung*) of music, its power (*Macht*) over the inner life. As is to a large extent clear from the foregoing, the effect of music does not lie in perceptions and thoughts of consciousness or even self-consciousness, does not ideally involve the operation of understanding or reason on the part of the listener, but rather occurs in the sphere of inwardness as such, in unconscious feeling (*unaufgeschlossenen Tiefe der Empfindung*). This latter sphere, which Hegel also terms the inner sense (*innere Sinn*), as abstract awareness of self (*abstraktes Sichselbstvernehmen*), is what music grasps (*erfasst*).⁴⁹⁷ In so doing, music also touches and sets in movement the heart (*Herz*) or soul (*Gemüt*), as for Hegel the simple, concentrated middle point of the whole of the inner life (*einfacher konzentrierter Mittelpunkt des ganzen Menschen*) and thereby seat of all inner changes (*Sitz der inneren Veränderungen*).⁴⁹⁸

Now sculpture, as we have seen, achieves for its works in Hegel's view independent objectivity, both in terms of its content, as spiritual substantiality, and sensual appearance, as adequate representation of that content in three-dimensional form. Painting brings its works closer to the inner life of the onlooker, in part owing to its subjective content, in part owing to its sensual appearance, as not being independent in itself, but essentially for the perception of the onlooker. Thus while both the work of sculpture and the work of painting leave the onlooker an independent freedom, since their effect occurs only through the faculty of the onlooker's perception, since

⁴⁹⁶ See f. 471, p. 1280, as to the false characterization of feeling from Goethe's point of view, as lacking differentiation and development.

⁴⁹⁷ For Goethe, the inner sense (*der Sinn*), or higher sense (*höherer Sinn*), is not an abstract awareness of the self that music grasps or expresses, but the collective expression for all the senses developed and functioning in activity according to the principle of wholeness — and that is to say, relative to the other mental faculties and the objective world of whole of culture, thus as moment of “*das Höhere*,” the higher life (pp. 517, 567-568).

⁴⁹⁸ Similarly, neither the heart nor the soul are in Goethe's view the simple, concentrated and passive “middle point” — in Hegel's sense of focal point — of the inner life, but rather the actuating and activating principle of wholeness, and in *this* sense in Goethe's terminology its middle point.

he can walk up to and around the works of sculpture and painting, examine this or that detail in its relation to the whole, the freedom entailed by painting is greater, is not limited by the work's substantial and formal objectivity, as it is in the case of sculpture, and entails "die volle Freiheit für ... unabhängige Betrachtung."⁴⁹⁹

In the experience of music, on the other hand, though it too entails initially a separation of onlooker and objective work, his inner life and the sensual existence of musical tone, on the one hand this separation is not made permanent as it is in the outwardly existing works of sculpture and painting, but disappears (*verflüchtigt*), as the real existence of music tone passes away (*vergeht*). Furthermore, music does not separate its external, sensual material from its spiritual content, reducing the former to mere sign (*Zeichen*) of the latter, as poetry does. In this way, music remains "trennungslos mit dem Innern ... verbunden" — while conversely retaining the freedom, not appropriate to true art (*nicht Kunstgemäss*) or its proper nature, as we have seen, of separating musical tone from musical content and setting its sensual material in a "purely musical" independence. But assuming music avoids this error, realizes its proper nature in a manner that is to appropriate to art, and expresses completely with musical means a particular content that remains the focus of musical expression (*ganz zum Ausdruck des einmal erwähnten Inhalts*), while "employing" or "utilizing" feelings that can awake that content in the listener (*Empfindungen verwenden, welche der Inhalt zu erwecken imstande sind*), the effect of music is to penetrate immediately, without fixed external object and without consciousness, the heart or soul of the listener, the inner seat of all movement of the soul:

... dringt sie mit ihren Bewegungen unmittelbar in den inneren Sitz aller Bewegungen der Seele ein. Sie befängt daher das Bewusstsein, das keinem Objekt mehr gegenübersteht und im Verlust dieser Freiheit von dem fortflutenden Strom der Töne selber mit fortgerissen wird.⁵⁰⁰

In this way music possesses an elementary power (*elementarische Macht*) over the inner life — assuming that it has in fact a deeper, spiritual content, without which

⁴⁹⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 153

⁵⁰⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 154

the listener will simply be pleased (*erfreut*) at the sound of music, without being touched in his heart, and assuming that the listener does not attempt to analyze the music with his understanding, in which case the work of music becomes only a virtuosic concoction (*virtuöse Machwerk*) of the understanding, again as resulting in the heart or soul not being touched by the music. But as possessing an elementary power over the inner life, the effect of music is not only to touch the listener in this or that particular manner or in terms of this or that particular content, but rather his heart or soul, the simple middle point of the whole of his inner life, the center of his spiritual existence (*Zentrum seines geistigen Daseins*) is touched, elevated into the work of music (*in das Werk hineingehoben*), and set in motion.

In this connection, Hegel recapitulates the relation of subjective inwardness to temporality, the general element (*allgemeines Element*) of music. Inwardness as subjective unity, he says, is the active negation first of spatial existence and thus a negative unity, but a negative unity that is secondly directed inward, in so far as all particular inward states are negated in that unity. But time (*die Zeit*) is this same activity, the same negative unity, in the external sphere, as also negating the spatial sphere at a particular moment of time, then negating that moment with a further moment of time. The self, moreover, belongs itself to time, in so far as it is nothing other than the empty movement (*leere Bewegung*) of positing itself in a particular form, and then overcoming or canceling that form (that is to say, for Hegel, in so far as the self is immediately given, abstracted from the concrete content of consciousness and self-consciousness): “*Ich ist in der Zeit, und die Zeit ist das Sein des Subjekts selber.*”⁵⁰¹ But since time is the element in which musical tone has its existence and since the temporality of tone is identical to the temporality of the self, musical tone penetrates and touches the self in its elementary existence, sets it into movement, while providing it additionally, as experience of feelings, a particular content, a particular realization (*bestimmte Erfüllung*), in terms of which the self is additionally touched and set into motion.

⁵⁰¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 156

The elementary power of music, owing to the correspondence of the tonal form and the nature of the inner life generally, can, however, be understood as an abstraction from music's greatest effect — when involving a spiritual content as well, a spiritual feeling for the soul (*geistvolle Empfindung für das Gemüt*) and the expression of this content as tone. This content is for Hegel an idea, as objective or true interest of the spirit (*wahrhafte Interesse des Geistes*), that is to say, some rational moment of the ideal world specified as particular religious or historical idea, for example, and whether or not specifically associated with music by a particular text, or simply bearing on a given work of music in the sphere of general belief or conception.⁵⁰²

Consideration of the effect of music must also take into account that only music of all the arts, given the impermanence of musical tone, must be reproduced (*reproduziert*) or performed, recreated anew for the listener. The necessity of this animation (*Verlebendigung*) has thereby for Hegel a further, deeper reason. Since the content of music is inwardness of the soul appearing not as objective, permanent work, but as subjective inwardness, musical expression must appear immediately as communication of a living subject expressing in that communication the whole of his inner life (*seine ganze eigene Innerlichkeit hineinlegen*). With this moment of subjectivity attaching to the realization (*Verwirklichung*) or reproduction of the work of music, however, there arises in Hegel's view the possibility that the moment of subjective virtuosity in the performance of music can become the focus or middle point of interest — a subject which he considers in detail at the close of his development of the notion of music.

The next major section of Hegel's determination of music concerns *the particular means of musical expression* (*besondere Bestimmtheit der musikalischen Ausdrucksmittel*), first with respect to tempo, beat and rhythm, secondly, harmony, and thirdly, melody. In general, Hegel seeks to answer the question here how tone can be artisti-

⁵⁰² Hegel gives as examples of this union of the elementary power of music, the proper effect of music in and of itself, with an objective, spiritual content, military or nationalistic songs and marches. But from Goethe's point of view, such music, immediately understandable without prior culture or development, is rather an abstraction from music's true power and depth, as requiring an unending education or development in relation to a world of music and the ideal world generally, and on the part of the composer, performer and listener.

cally shaped or formed so as to be an adequate expression of the inner life. In itself, every tone is an independent sensual existence that is finished or complete in itself (in sich fertig), not belonging to an objective, living unity as do for example the bodily members of an organism and deriving sense and significance in that relation. In this respect, tone is like the colors and lines of a painting for Hegel, except that the elements of painting have sense or significance only in relation to the humanly produced whole of which they are members, whereas the single tone can have sense or significance, can be animated by feeling and express something, if only in a simple or primitive fashion. Like the materials of painting, however, single tones can be related to each other, can comprise a humanly made whole — if with the difference that musical tones in their only temporal relation have inherently more independence from each other than the spatially existing materials of painting, and consequently must be related in a humanly devised system of rhythmic and harmonic quantitative relations by the understanding (Verstand). This system of quantitative relations is, to be sure, grounded in the physical nature of tone, but is foreign to the nature of tone, as expression of the multiplicity and liveliness of the inner life. Music consequently entails the deepest possible opposition (tiefster Gegensatz) between its expression of free and lively inwardness of the soul and the system of quantitative relations that bestows on musical tones, as expression of that inwardness, relationship to each other and some measure of permanence for the listening soul, despite the ephemerality of those tones in time. The task of music is thus to embrace the quantitative relations of the understanding as its basis (Grundlage) and then overcome them, or achieve in this sense in musical expression the unity of necessity and freedom.

More particularly then, the artistic treatment (kunstgemässe Behandlung) of tone involves these moments: firstly, the ideal or abstract basis of tone, its general, not yet physically specified element, temporality; then secondly, the real existence of tone, sound, as differentiated into the sensual material or instrument that sounds as well as the mathematical relations of tones to each other; and finally, the soul that animates the tones, makes them in their temporal and physical specificity and relation a free whole (freies Ganzes) expressive of spiritual inwardness. This gives the

systematic or dialectical necessity of tempo (*Zeitmass*), beat (*Takt*) and rhythm (*Rhythmus*), in which music determines itself in the abstract temporal sphere as multiplicity of differences or oppositions and establishment or restoration of these oppositions to unity; harmony (*Harmonie*), in which music determines in the concrete temporality filled with sound a system of unity, opposition and relation based both on the physical quality of the material that is sounding as well as the different number of vibrations different bodies are making in the same temporal period; and melody (*Melodie*), in which music, on the basis of rhythmically animated tempo and harmonic progression achieves a spiritually free expression of spiritual inwardness in the now finally world or whole of tone (*Tonreich*). These three are then more particularly developed by Hegel as follows:

Time, the abstract basis of musical tone, is for Hegel, as we saw, negative externality (negative *Äusserlichkeit*) — as opposed to the positive simultaneous existence (positive *Nebeneinanderbestehen*) of space — in which each moment of time is cancelled by the next. Moments of time can be counted (*gezählt*), but prior to the musical formation of tempo time entails an uninterrupted succession of moments that are not differentiable from each other, undifferentiated duration (*ununterschiedene Dauer*). Music then determines the undifferentiated flow of time with the regularity of measure (*das Zeitmass*) — an order that corresponds to the principle of the subjective inwardness of the self. For while subjective inwardness also entails a negative temporal succession of states, as self it entails as well the negation of this negation, affirmation of those moments as itself in a return to the unity of the self (*Sammlung und Rückkehr in sich*).

But now whereas the determination of measure lends each particular tone a definite duration, a multiplicity of tones overlapping and following each other in time remains undetermined. This unformed multiplicity is just as foreign to the unity of the self as the undifferentiated duration that measure has given form to. The regularity of musical time (*Takt*) or beat, however, consists of the quantitative grouping of an odd or even number of moments or beats as brought into the unity of different times, $2/4$, $3/4$, $4/4$, $6/8$, etc. — and with respect to which the durations of a multipli-

city of particulars is subsumed and ordered. The result is a unit of time (*Zeiteinheit*) that is particular satisfying (*befriedigend*) to the self, since it occurs neither in actual temporality nor in the tones themselves, but is a product solely of the self's own spiritual nature. In order for the self to apprehend and maintain this unity of itself in the time of music in concrete cases, however, the music embraced by the various times must consist of tones that conform to the regularity of beat and of those that do not. Otherwise musical time would reflect only the abstract unity of the understanding. The unity of musical time necessarily entails therefore a true multiplicity, and that unity as continually voicing itself in such a multiplicity is music's rhythm (*Rhythmus*), the unification or animation (*Belebung*) of measure and beat, and as achieved primarily through the accentuation of the initial beat of a musical measure (or, in the case of relatively larger measures consisting of four beats, 6 beats, 12 beats, etc., through secondary accents identifying the multiplicity of beats of the measure relative to its initial beat). Hegel observes in this connection that the rhythm of beat overlaps with, but does not rigidly conform to, the rhythm of melody — the latter entailing in its relation to the former, as only the abstract basis of musical expression, freedom and a deeper animation of the whole.

Measure, beat and rhythm are still only the abstract basis or foundation of concrete music proper. Their fulfillment for Hegel is realized in the sphere of musical tones *as tones*, consisting of the rules or conventions of harmony (*Harmonie*). Hegel considers first the multiplicity of musical instruments and the human voice, as constituting a totality of differing sounds in and of themselves. Secondly, he treats musical tones abstracted from the differing sounds of instruments, as constituting, based on their mathematical relationship to each other, a system of tones, intervals, scales, keys (*Tonarten*) and chords, their consonance, dissonance and the resolution of that dissonance — the sphere of harmony proper. Lastly, he deals briefly with the extended relationship of sequences of chords to each other over time.

Of particular interest in Hegel's determination of the instruments is the aforementioned conclusion that the human voice, as the unity of the essentially physically linear instruments (strings, woodwinds and brass) and surface (*flächenhafte*) in-

struments (percussion), is the freest and most perfect instrument, containing in itself the ideal totality of sound that is otherwise specified in the other instruments. Moreover, he holds, the human voice represents “Tönen der Seele selbst,”⁵⁰³ the sound which the inner life possesses immediately as expression of itself. The other instruments are relatively more indifferent (*gleichgültig*) to the soul and its feelings, physically separated from the soul and its body.⁵⁰⁴

In his development of the sphere of harmony proper Hegel first of all asserts that the single tone receives its complete determination in relation to other tones in terms of the number of vibrations the instrument producing it undergoes in a given amount of time. Consonant tones are those in which the numerical relationship of tones in a given period of time is simple (*einfach*), 1:2 (the octave), 2:3 (the 5th), 4:5 (the 3rd), for example. Dissonant tonal relationships have a more complex numerical relationship, 8:9 (the 2nd), 8:15 (the 7th), etc. The multiplicity of such tonal relationships, conceived by music as unity or whole, is first of all the scale (*Tonleiter*), with the first note or tonic giving the essential determination and the repetition of the tonic, as octave, completing the whole, as containing both the consonant and intervals as well as the dissonant ones. The scale, however, is not a concrete unity in sound (*Zusammenklang*), but only an abstract succession of tones. On the other hand, each of the notes of a scale can become the tonic of a new scale having the same numerical relationship of its members to each other, but embracing different tones. This gives rise to the different keys (*Tonarten*) of music, whereby the different keys

⁵⁰³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 175

⁵⁰⁴ Instead of tending to reduce virtuosity, as we shall see, either to the sphere of “purely musical” reproduction or purely subjective expressing (pp. 1312-1313), Hegel could have construed this physical separation of the soul from a given instrument as constituting the challenge for the virtuoso of that instrument — i.e., the challenge to make that instrument one with his soul, a “second self,” thereby canceling that physical separation, and therein as making possible the attainment of a higher or more true freedom. Now in fact Hegel does introduce such a notion at the conclusion of his development of music as third kind of virtuosity (pp. 1313-1314), but as immediately given incomprehensible matter of fact, not developed in relation to the virtuosity of “purely musical” reproduction or purely subjective expression, indeed, without systematic relation to most of his determination of music, and in particular, in direct contradiction to his assertion here that the human voice is the freest and most perfect instrument.

On the other hand, while the human voice can in fact be thought to have a more immediate relation to the soul than the other instruments, that it can more readily express the soul and its feelings, Hegel fails to consider that it too can and must be developed, made a more perfect vehicle for expressing the soul in terms of the possibilities of music, in such a way that it is thereby purged of its only immediately given nature and raised to be a higher or more perfect vehicle of expression, and as entailing a higher, more ideal freedom for the musician.

are more or less closely related to each other, allow a more ready or more difficult transition into each other, based on the musical relationship of their first notes (whether that of a 3rd or 5th, or 2nd or 7th, etc.), and consequent relatively greater or lesser number of notes they share in common.⁵⁰⁵

The concrete unity of sounds, where each tone is fully determined in its simultaneous relationship to other sounds and as belonging to one or the other of the system of keys, is found for Hegel in the system or totality of chords (*System der Akkorde*). The rules and conventions of this sphere constitute “die Lehre von der Harmonie im eigentlichen Sinne.”⁵⁰⁶ Hegel considers first consonant chords, as having as their basis (*Grundlage*) the triad (*Dreiklang*) consisting of tonic, mediant (3rd) and dominant (5th), and as representing the notion of harmony in its simplest form — and even the nature of the notion generally:

... wir haben eine Totalität unterschiedener Töne vor uns, welche diesen Unterschied ebenso sehr als ungetrübte Einheit zeigen; es ist eine unmittelbare Identität, der es aber nicht an Besonderung und Vermittlung fehlt, während die Vermittlung zugleich nicht bei der Selbständigkeit der unterschiedenen Tönen stehenbleibt und sich mit dem blossen Herüber und Hinüber eines relativen Verhältnisses begnügen darf, sondern die Einigung wirklich zustande bringt und dadurch zur Unmittelbarkeit in sich zurückkehrt.⁵⁰⁷

Missing, however, in the triad and making it only the simplest form of the notion of harmony, not yet its true notion, is opposition (*Entgegensetzung*) — namely with respect, for example, to the 2nd and 7th intervals of a given key. The sounding of these intervals in a chord makes for dissonance, thereby a progression that is grounded in the nature of the notion generally, for “der wahre Begriff ist zwar Einheit in sich; aber nicht nur unmittelbare, sondern wesentlich in sich zerschiedene, zu Gegensätzen zerfallene Einheit.”⁵⁰⁸ Only in terms of this opposition or dissonance is music

⁵⁰⁵ Hegel does not consider the overtones of a given tone — neither in relation to the sphere of harmony per se, nor in relation to the various instruments, as determining their specific timbre. In addition, Hegel’s development of harmony, here and in the following, obviously bears only on Western diatonic music, not non-Western and modern Western music — a limitation the analysis of which, however, would take us beyond the bounds of the present work.

⁵⁰⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 181

⁵⁰⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 182

⁵⁰⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 183

able to correspond to and express the richness and depth of the inner life — but only in so far as that opposition or dissonance is not allowed to stand, but finds its resolution (Auflösung) in the return to consonant triads, Hegel observing that “(diese) Bewegung erst als Rückkehr der Identität zu sich ist überhaupt das Wahre,⁵⁰⁹” and corresponding to the true nature of the notion.

Finally, in the development of the notion of harmony proper Hegel touches in most general fashion on extended relationships of chordal progressions, multiple sequences of consonance, dissonance and resolution over time, as deriving from the relationships of multiple keys to each other and entailing the chordal transition or modulation from one key to another. He confines himself to only stating this section’s topic, saying that an analysis and systematic justification of the rules and conventions of music in this regard would lead to “allzu schwierige und weitläufige Erörterungen.”⁵¹⁰

The unity then for Hegel of rhythm and harmony, but for which rhythm and harmony remain “gesetzmässiger Grund und Boden,” or in such a way that all these spheres, while unified, remain distinct moments of musical expression and the whole which they form, is melody (Melodie). Only with melody, “das freie Tönen der Seele im Feld der Musik,” in which the composer’s artistic invention (künstlerische Erfindung) utilizes any and all of the preceding formal elements of music to express the poetic element of music, i.e., particular feelings liberated from their immediately given and thereby unfree nature, as elevated (erhoben), made free in the consciousness of the self, does music become concrete, actual music (eigentliche Musik):

⁵⁰⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 184

⁵¹⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 184

In fact, however, there is no reason for separating simple chordal progressions from extended ones — the latter could just as well fall under one notion of harmony proper. But for Hegel to have done this would have upset the dialectical structure of his previous section (consonance, dissonance and resolution), and indeed would call into question the determination of the instruments in the first section, as falling under the notion of harmony in a wider sense. Hegel should have devoted an entire section to developing harmony in the proper sense, but then he would have been left with the problem of where to place the determination of the instruments.

It thus appears that we are faced here with another instance of dialectical irregularity in Hegel’s determination of music — not in the sense that the dialectic has been employed in an inconsistent manner, but that in pursuing the dialectical form here Hegel has done so at the cost of adequate comprehension of the matter under discussion.

Die Harmonie ... befasst nur die wesentlichen Verhältnisse, welche das Gesetz der Notwendigkeit für die Tonwelt ausmachen, doch nicht selber schon, ebensowenig wie Takt und Rhythmus, eigentliche Musik, sondern nur die substantielle Basis, der gesetzmässige Grund und Boden sind, auf dem die freie Seele sich ergeht. Das Poetische der Musik, die Seelensprache, welche die innere Lust und den Schmerz des Gemüts in Töne ergiesst und in diesem Erguss sich über die Naturgewalt der Empfindung mildernd erhebt, indem sie das präsente Ergriffensein des Inneren zu einem Vernehmen seiner, zu einem freien Verweilen bei sich selbst macht und dem Herzen eben dadurch die Befreiung von dem Druck der Freuden und Leiden gibt — das freie Tönen der Seele im Feld der Musik ist erst die Melodie. Dies letzte Gebiet ... (ist) die höhere poetische Seite der Musik, das Bereich ihrer eigentlich künstlerischen Erfindungen im Gebrauch der bisher betrachteten Elemente ausmacht ...⁵¹¹

More particularly, Hegel observes, first of all, that whereas melody on the one hand is independent of rhythm and harmony, on the other hand it can only express itself in terms of, or on the basis of, rhythm and harmony, as partially conforming to, and yet at the same time, diverging from, those elements as its “substantielle Basis,” its “gesetzmässige Grund und Boden.” Conversely, rhythm and harmony, abstracted from melody, are only abstractions, have no validity (Gültigkeit) in themselves, and melody alone bestows on them true musical existence (*wahrhafte musikalische Existenz*).⁵¹²

Secondly, Hegel distinguishes then melodies as to whether they are aligned with a simple multiplicity of chords and keys, occur, in other words, upon a simple harmonic base, as is the case, he says, of most songs, and those cases where melody and harmony are so inextricably related (*verwebt*) that each tone of a single melody, or even of various simultaneous melodies, is aligned with a progressively developing,

⁵¹¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 185

⁵¹² From the point of view of Goethe's thinking, while rhythm and harmony are indeed abstractions when separated from melody, so too is melody an abstraction when separated from them — that is to say, these three principle musical elements must be taken as inextricable moments of the living whole of music. Conversely, Hegel fails to recognize that when any of the three are abstracted from the whole they still can express states of the whole, emotions or feelings, but as emotions or feelings in their immediately given nature, as unfree, undeveloped, not cultured, not transformed or elevated into something higher or free in the experience of music that is a true or perfect manifestation of the principle of wholeness.

In both respects as a result Hegel is unable to comprehend how *all* of the elements of music, not just melody, can express, as a whole, the full multiplicity of a composer's, performer's and listener's inner lives, as themselves wholes — and consequently restricts the expressed content of music to the *abstract* subjectivity of the self, at most to the life of a given particular content in subjective inwardness, with a *foreign* element to music, namely, its supposed *poetic* content, alone giving music its true and actual existence. As is, however, with the complete attribution of music significance to melody and with rhythm and harmony being only the abstractly necessary basis for the existence of music, and with no real correspondence to the multiplicity of the inner life music seeks to express, Hegel's standpoint comprehends neither the wholeness of a work of music in musical terms, nor the ability of such a work to express the wholeness of the inner life — i.e., the musical work as truly existing.

more complex harmony, a concrete whole of harmony and melody, in such a manner that keine ... Unterscheidung einer sich für sich auslegenden Melodie und einer nur die begleitenden Haltpunkte und den festeren Grund und Boden abgebenden Harmonie mehr zu machen ist,”⁵¹³ as in the case of Bach’s chorales and other contrapuntal works. In both cases, however, melody and harmony in their interrelated effect must move to, and then resolve, moments of dissonance, whereby although the progression of melody has as its continuing substantial basis the movement of harmony, it is for Hegel the freedom of melody, its animation of the whole, that enables and controls in a struggle between freedom and the necessity of harmonic development the resolution of both elements out of the realm of dissonance to the restoration of original consonance, as resolution of that dissonance:

Die Kühnheit der musikalischen Komposition verlässt deshalb den bloss konsonierenden Fortgang, schreitet zu Gegensätzen weiter, ruft alle stärksten Widersprüche und Dissonanzen auf und erweist ihre eigene Macht in dem Aufwühlen aller Mächte der Harmonie, deren Kämpfe sie ebenso sehr beschwichtigen zu können und damit den befriedigenden Sieg melodischer Beruhigung zu feiern die Gewissheit hat. Es ist dies ein Kampf der Freiheit und Notwendigkeit: ein Kampf der Freiheit ... mit der Notwendigkeit jener harmonischen Verhältnisse, deren sie zu ihrer Äusserung bedarf und in welchen ihre eigene Bedeutung liegt.⁵¹⁴

Finally, Hegel argues that the proper character of melody is what is singable (das Sangbare) — thereby connecting systematically to his position that the human voice is the most perfect instrument — and that this character of melody predominate in *every* form of music, and must thereby show itself as ultimately free or independent of its underlying harmony. As such, that is to say, as poetic element in terms of which the musical soul becomes conscious of, and thereby liberates itself from, the immediacy of its feelings or emotions, melody must represent a complete and self-contained whole (ein in sich totales Ganzes), with, to be sure, a multiplicity of movement or development in itself, but with a definite beginning and end, so that its middle or its movement is only the mediation between its beginning and its end. Only

⁵¹³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 188

⁵¹⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 189

then, as movement that returns to itself, can melody, and with it, music generally, express the free being by itself of subjectivity (freies Beisichsein der Subjektivität), and only so, Hegel concludes,

... übt die Musik in ihrem eigentümlichen Elemente der Innerlichkeit, die unmittelbar Ausserung, und der Ausserung, die unmittelbar innerlich wird, die Idealität und Befreiung aus, welche, indem sie zugleich die harmonischen Notwendigkeit gehorcht, die Seele in das Vernehmen einer höheren Sphäre versetzt.⁵¹⁵

The last section of Hegel's development of the notion of music treats the *relation of musical means of expression to its content* (Verhältnis der musikalischen Ausdrucksmittel zu deren Inhalt). Here he considers first music as accompaniment (begleitende Musik), that is to say, vocal music, choral works, operas and songs, where music is associated with a text, independent music (selbständige Musik), i.e., instrumental music, where there is no associated text and no singing.⁵¹⁶ With respect to both forms

⁵¹⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 185

It was suggested in f. 512, p. 1302, that Hegel's elevation of melody as poetic element of music, as moment in which the musical soul becomes conscious of its feelings in their immediate nature and thereby freed from them, and in terms of which alone the elements of rhythm and harmony, as only abstractly necessary foundation of musical expression, become actual or real music — corresponds to his positions that the content of music is essentially only the abstract subjectivity and freedom of the self, at most as thereby representing the life of a particular content within that sphere of subjective inwardness, that, in particular, there is thereby no possibility of a true development (Entwicklung, Durchführung) of musical content, the significance of a musical theme or melody, for example, with its self-contained nature, its beginning, middle and end, being exhausted at its first expression (f. 479, p. 1283), and that only through association with a text, as sung, and thereby — at least in the music he was acquainted with — as melody in his sense of the word can the content of music become conscious.

If, however, he had seen the expressive possibilities of rhythm and harmony in their correspondence to states of the soul, perhaps as immediately given or natural states of the soul, possibilities that were only to some extent not yet evident in the music Hegel was acquainted with (though nevertheless visible in the instrumental music of the composers he was otherwise acquainted with (f. 479, p. 1283)), he would have seen, as suggested in f. 512, p. 1302, how, in terms of the *entirety* of the means of music, the fullness of the soul, as a whole, can be expressed and *thereby* elevated or transformed, in terms of a work of music that is itself a whole, and in which then, through the means of motives, *pieces* of a melody or a melody that is *not* finished, *not* complete in itself, and in terms of the positive forms of music, sonata form, rondo form, etc., whose consideration is conspicuously absent from his development of the formal means of musical expression, true musical development of this content is possible (f. 479, p. 1283).

Such a conception of music would, according to Goethe's thinking, also entail consciousness of musical content and effect, but not rational consciousness, rather, *pure consciousness*, the *consciousness that* a composer, performer and listener have acted or will act as whole individuals, in terms of their inborn individualities and their assimilation of the ideal world generally and a world of music, in particular, with its shared conventions, forms and traditions.

⁵¹⁶ The third moment of the triad is *performance* (Exekution, Reproduktion) — which, while falling to be sure under the overall topic of the relationship of musical expression to musical content, is not developed dialectically in relation to the topics of vocal and instrumental music.

This further instance of dialectical irregularity in Hegel's treatment of art is particularly significant from the point of view of Goethe's thinking as pertaining to performance and as coming at the *end* of his development of music. Throughout the preceding pages objection has been made to the

of music, Hegel, at the outset of his discussion, repeats and expands on the distinction developed in his determination of the general character of music between music's expression of subjective inwardness in terms of the *ideal or objective significance* of a given content, an event, situation or thought that is referenced by an associated text or at least present consciously in the mind of the composer, and the expression of a given content's life in terms of *subjective* feeling (*wie er in der Subjektivität der Empfindung lebendig ist*). For example, the Crucifixion, which can lie also as content of purely instrumental music in the intention of the composer, can be represented in music in such a way that the feelings of deep suffering and sorrow expressed by music emerge not as subjective feelings to the listener, but rather as objective feelings, one or identical with that content itself (*die Sache selbst*).⁵¹⁷ Here the listening subject immerses his entire soul with that content, "so das nun die Sache etwas in ihm Vernommenes wird, das alles übrige auslöscht und das Subjekt nur mit diesem

fact, on the hand, that the full multiplicity of the inner life and all of the human faculties (reason, understanding, sensation and fantasy) do not bear for Hegel on the composition and reception of music, and on the other hand, that he does not develop the single musical work as belonging to a world of music, and the ideal world as a whole, and as requiring the composer's and listener's development (*Bildung*) in relation to these worlds — and these objections we shall see to be applicable as well to his treatment of the third moment mediating between the composer and the listener, the performer. But now, musical significance and truth as entailing both the full multiplicity of the inner life and the operation of all of the human faculties in relation to an ideal world of music and ideal world of other forms of activity amounts for Goethe to the significance and truth of a musical work as *many-sided* (*vielseitig*) — and this many-sidedness is particularly relevant to musical performance, as the individually-conditioned recreation of the original composition and of other performances the performer is acquainted with. The same state of affairs, however, characterizes the composition and understanding of a musical work. In this sense, performance in Goethe's thinking is *central* to music (and in this sense, as well, to every form of activity): not just the performance of a work of music, but its composition and its reception, are "performances," actions (*Taten, Handlungen*) — if, however, as ultimately incommensurable manifestations of the principle of wholeness and thus not graspable in the former of rational, dialectical thought. Hegel, however, recognizing that the subject of performance must be treated somewhere in his development of music, but finding performance in this sense of the word (at least in terms of Goethe's thought) to be foreign to his notion of music *throughout* its development, can only do so with dialectical irregularity at the *end* of his discussion, as a kind of afterthought. For it was the absence of a true notion of performance, again from the perspective of Goethe's thinking, that allowed that dialectical development earlier to take place.

⁵¹⁷ It would appear that Hegel is at least approaching here a differentiation of feeling, as opposed to what was argued earlier (f. 471, p. 1280). However, Hegel is not distinguishing between objective and subjective feelings as such, but the feeling of an objective content (which for him is only rational) and the feeling of a subjective content, and where, in the former case, the feeling is *only* of the objective content, and in the latter case, the feeling bears only on the subjectivity of the self. But the feelings themselves remain potentially the same — the suffering and pain that can be associated with the Crucifixion, for example, and the suffering and pain that the subject can feel with respect to his own life. There is therefore, as was argued earlier, no differentiation of the feelings themselves, as there is for Goethe, as higher or lower feelings, feelings that have been developed in the creative life in relation to the ideal world, and those that have not — much less the thought that the higher feelings, as so developed and so related to the ideal world, can be themselves the content of music.

einen erfüllt.”⁵¹⁸ Conversely, in order that such a music is possible, the composer must have completely immersed himself in that content (*sich ganz in der Sache eingelebt*), to the exclusion of any other content and of his subjective feelings for that content, and intend to make that content lively for the inner sense. On the other hand, as expression of the subjective life and feeling of a given content, music directly communicates the subjective feeling of the composer to the sympathetic (*mitempfindende*) listener. In both cases, however, the content is expressed musically *from* the subjective inwardness of the composer and *for* the subjective inwardness of the listener, in such a way that uncontrolled, “roving” freedom of thought, representation and perception (*umherschweifende Freiheit des Denkens, Vorstellens, Anschauens*), thereby the escape (*Hinaussein*) from that content by the listener, is limited (*begrenzt*), prevented, “indem die das Gemüt in einem besonderen Inhalte festhält, es in demselben beschäftigt und in diesem Kreise die Empfindung bewegt und ausfüllt.”⁵¹⁹

⁵¹⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 193

⁵¹⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 193

The distinction between these two types of musical expression, the one expressing the ideal or objective significance of a content and other, the subjective life of a content, is invalid from the point of view of Goethe's philosophy. With respect to every musical work (and indeed, every form of activity belonging to the ideal world), the creator as well as the onlooker must bring to bear on one point (*auf einen Punkt*) the fullness of their subjective inborn and acquired individualities unconsciously, as a whole, must in this sense immerse themselves in the work, and must thereby exclude all extraneous thoughts and impulses — but only in the sense that they must redirect these, along with the remainder of their inborn and acquired individualities, into that one point, and must in this sense alone restrict the “roving” freedom of thought, representation and perception, thereby canceling or transforming their extraneousness as such. Simultaneously, with respect to every musical work and both on the part of the creator and the listener, it is the fullness of inborn and acquired individuality, as initially subjective and particular, that is directed into, or immersed with, that one work. Conversely, every work is simultaneously objective, in so far as it presents and reflects shared assimilation of the ideal world generally, and the world of music, in particular, albeit as assimilated and recreated in a subjective, individually conditioned manner. Similarly, every work represents for Goethe both a subjective life and an objective life, or rather one life in which subjectivity and objectivity are inextricably related, in so far as it reflects the creative life of particular individuals and particular, individually conditioned assimilation and recreation of the ideal world, but as thereby participating in and enjoying the life of the ideal world as a whole, as in turn requiring that individual participation, “damit sichs nicht zum Starren waffne” (I 514). The only justifiable difference, from Goethe's point of view, in Hegel's distinction, is that in what Hegel terms ideal musical expression there is associated a more universal, more collectively meaningful, content. But for Hegel this content is objectively rational, contained in some moment of the system or only in this sense as belonging to the ideal world, and admits of no subjective assimilation and recreation in Goethe's sense. For Goethe, Hegel's ideal content as universal, reflecting more collective meaning, but not as rational and not as excluding subjective assimilation and recreation, is simply a higher (*höhere*) moment of the ideal world, i.e., one bearing on and reflecting relatively more of its positive particularity and thereby uniting relatively more individuals in terms of their shared assimilation, and the one point with respect to which both the musician and the listener direct the fullness of their inner lives is the principle of wholeness, in and of itself without any reference to specific contents, whe-

It is not necessary for us to consider further Hegel's determination of vocal music, the ideal nature of melody and of text in their relation to each other, the details of his working out of the kinds of vocal music, and so forth.⁵²⁰ Of interest are rather certain positions he takes in the development of instrumental music. Since the principle of music is subjective inwardness and since the most inward nature (Innerste) of the self as concrete is subjectivity as such, he says, where the self is determined in its freedom by no external fixed content, but rests solely on itself, the principle of subjectivity can only be fully realized in instrumental music, where "vollständige Freiheit von der Bestimmtheit des Wortes,"⁵²¹ "das eigentliche Musikalische,"⁵²² is attained, and the content of music is expressed in purely musical means:

ther higher or lower, universal or more prosaic, while yet containing all possible contents in terms of development and assimilation of the ideal world of works created in terms of that principle.

Thus, for example, to return to Hegel's example of the Crucifixion and looking only at vocal music, say in the crucifixus section of the credo of a mass, his position is that the meaning of this music, through the association of a text, is "objective," and without any expression of the subjectivity of the composer. Were this the case, however, all of crucifixus sections of the masses of Palestrina, Mozart, Haydn, Beethoven and Bruckner would be essentially identical. And yet there is a world of differences in the manner in which these and other composers have set the crucifixus sections of the mass to music! What are these differences? Do we not see here the subjectivity of the composer — along with differences arising in terms of the world of music as having developed in a particular fashion in that composer's time? But Hegel not only excludes subjectivity from his definition of objective music, not only fails to achieve a conception of the world of music, but fails as well, lacking a notion of a world of music, to arrive at a conception of the history of music even in its most general outlines. Hence, in terms of this example of the musical treatment of the mass, it is clear that Hegel has arrived at neither a true notion of the subjectivity of music nor one of its objectivity, as in fact inextricably related in the life or history of a world of music, the whole of immanently related composers, works and performers that is related by the common particularity of their shared conventions, forms and strictures.

⁵²⁰ Of particular interest, however, are certain of his determinations of opera. First of all, and as also mentioned earlier (f. 490, p. 1288), Hegel holds that music must either only serve (dienen) the text — at the cost of a full musical expression, or is fundamentally indifferent to the text, "(schwebt) ... in seliger Ruhe über der besonderen Bestimmtheit der Worte oder reißt sich überhaupt von der Bedeutung der ausgesprochenen Vorstellungen los" (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 215), i.e., in so far as the text is superficial, merely a pretext for the music. Secondly, he finds that the content of opera is a double one — on the one hand, all that occurs on the stage, the characters, actions, plot, costumes, scenery, etc.; on the other hand, and as expressed by music, feeling. This effective separation then of external action (äusserliche Handlung) and internal feeling (inneres Empfinden) means that the former must to a large extent be expressed musically by recitatives, which in turn are "weniger musikalisch." The operagoer frees himself (befreit sich) from these, shows them, as not reflecting "das eigentlich Musikalische und Melodische," less attention, "statt das musikalische Geschwätz oder die anderweitigen Trivialitäten mit anzuhören, lieber selber spricht oder sich sonst vergnügt und nur bei den eigentlichen Musikstücken, welche dann rein musikalisch genossen werden, wieder mit voller Lust aufmerkt" (Ibid., p. 215).

As to some extent indicated earlier, however, and as can be made more precise here, there is no thought that music and text, or external action and inner feeling, can be combined as forming one whole — if as form of opera transcending in this respect the form of opera that Hegel was, and for the most part, could have been, acquainted with. Here, as elsewhere, it is not that Hegel's conclusions in developing his notion of art do not anticipate the future of the topic he is considering that is objectionable, but rather the way they foreclose or contradict that future.

⁵²¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 214

⁵²² *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 215

Das Prinzip der Musik macht die subjektive Innerlichkeit aus. Das Innerste aber des konkreten Selbsts ist die Subjektivität als solche, durch keinen festen Gehalt bestimmt und deshalb nicht genötigt, sich hierhin oder dorthin zu bewegen, sondern in ungefesselter Freiheit nur auf sich selbst beruhend. Soll diese Subjektivität nun gleichfalls in der Musik zu ihrem vollen Recht kommen, so muss sie sich von einem gegebenen Text losmachen und sich ihren Inhalt, den Gang und die Art des Ausdrucks, die Einheit und Entfaltung ihres Werkes, die Durchführung eines Hauptgedankens und episodische Einschaltung und Verzweigung anderer usf. rein aus sich selbst entnehmen und sich dabei, insofern hier die Bedeutung des Ganzen nicht durch Worte ausgesprochen wird, auf die rein musikalischen Mittel einschränken. Dies ist der Fall in der Sphäre, welche ich ... als die selbständige Musik bezeichnet habe.⁵²³

But now instrumental music as completely free and as music proper, since not bound by a clear or conscious progression of thoughts and representations expresses only *abstract* or only *general* (allgemeine) feelings, “ist an das abstraktere Empfinden überhaupt gewiesen, das sich im allgemeiner Weise darin ausgedrückt finden kann.”⁵²⁴ The main interest of instrumental music is consequently that of pure musicality:

Die Hauptsache bleibt ... das rein musikalische Hin und Her, Auf und Ab der harmonischen und melodischen Bewegungen, ... die Durcharbeitung einer Melodie nach allen Seiten der musikalischen Mittel, das kunstgemässe Zusammenstimmen der Instrumente in ihrem Zusammenklingen, ihrer Folge, ihrer Abwechslung ... ⁵²⁵

For this reason, he says, a division between dilettante (Dilettant) or layperson (Laie) and connoisseur (Kenner) necessarily arises with respect to instrumental music. The dilettante seeks the understandable (verständliches) expression of thoughts, repre-

⁵²³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 214

In a sense, Hegel is returning here to the start of his determination of music, where he asserted that the nature of the inner life that can be expressed in music is “das ganz objektlose Innere, die abstrakte Subjektivität als solche,” “unser ganz leeres Ich, das Selbst ohne weiteren Inhalt” (p. 1276). The inadequacy of this position from the point of view of Goethe’s thinking has already been developed in f. 467 to p. 1276 and subsequently (f. 479, p. 1283; f. 483, p. 1285; f. 486, p. 1287; f. 515, p. 1304). Here it remains only to observe that this return is not one in which the reader of the *Lectures* finds Hegel reviewing all that has been built up in the understanding of music according to this notion — but rather, as it were, making sure that essentially nothing has been and can be developed in terms of it. For even when music generally or instrumental music in particular has seemed capable of expressing a content for the subject, whether as simply intended by the composer or as only the life of a given content, by “purely musical means,” the essential content of music, or of music proper, “das eigentliche Musikalische,” remains that of those musical means themselves, and that is to say, as divorced from the actual multiplicity of the self, his thoughts, feelings and emotions, as well as the actual multiplicity of the ideal world generally, and a world of music in particular.

⁵²⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 216

⁵²⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 216

sentations and feelings, and consequently prefers vocal music. The connoisseur, on the other hand, knowledgeable of the rules or laws of rhythm, harmony, melody and instrumentation, prefers instrumental music. Only the connoisseur is thereby completely filled (*ganz erfüllt*) in his inner life by musical means alone, as he compares what he is hearing with the formal canons of music, “um vollständig das Geleistete zu beurteilen und zu genießen.”⁵²⁶ Hegel observes, however, that the connoisseur as a result seeks spiritual “supports” (*geistige Haltpunkte*) to explain the flow of music and of his own resulting emotions, i.e., conscious conceptions and thoughts — an interpretation that however is always subjective, personal and always ultimately in such a way as to be permanently confronted with music’s essential irrationality:

Solche vollständige Ausfüllung (i.e., in the connoisseur’s understanding of the purely musical nature of the work) kommt dem blossen Liebhaber selten zugute, und ihn wandelt nun sogleich die Begierde an, sich dieses scheinbar wesenslose Ergehen in Tönen auszufüllen, geistige Haltpunkte für den Fortgang, überhaupt für das, was ihm in die Seele hineinklingt, bestimmtere Vorstellungen und einen näheren Inhalt zu finden. In dieser Beziehung wird ihm die Musik symbolisch, doch er steht mit dem Versuch, die Bedeutung zu erhaschen, vor schnell vorüberauschenden rätselhaften Aufgaben, die sich einer Entzifferung nicht jedesmal fügen und überhaupt der verschiedenartigsten Deutung fähig sind.⁵²⁷

The composer, for his part, can, along with the purely musical significance of his composition, also invest in his work a particular, understandable meaning or

⁵²⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 216

⁵²⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 217

Here for the first — and only — time we see evidence of a notion of development (*Bildung*) in Hegel’s treatment of music. But it is a curious notion indeed! The connoisseur acquires knowledge of the rules or laws of rhythm, harmony, melody and instrumentation and his inner life is completely filled (*ganz erfüllt*) with this purely musical knowledge in his experience of music. He does not, however, relate the purely musical nature of the piece he is experiencing to the remaining fullness of his inner life, nor to that of the composer or performer of the piece, nor does he thereby conceive himself, the composer, the interpreter, the given work of music and the forms of music he is knowledgeable of as belonging to a world of music and participating in its life. That is to say, the nature of development that emerges here in Hegel’s treatment of music is wholly abstract. Not surprisingly, *this* connoisseur seeks then “spiritual supports” to complete his music experience, even though his inner life has been supposedly completely filled (*ganz erfüllt*) in terms of the knowledge of music he acquired in his development. But the “spiritual supports” Hegel finds, while conscious, are only subjective, do not bear objectively on the work before him. From Goethe’s point of view, this connoisseur needs and finds extraneous, merely subjective supports to his understanding of music precisely because the development he has engaged in is only abstract, or because, more specifically, in the experience of the piece of music, with his rational knowledge of the laws of rhythm, harmony, etc., he was *not* completely filled (*ganz erfüllt*) with the work, was not a whole (*Ganzes*), in terms of the fullness of his inborn and acquired individuality, particularly in relation to the ideal world generally and world of music, in his experience of the work — and his “spiritual supports” will only be subjective, as not bearing on or deriving from the world of culture, in terms of the wholeness of his inner life.

content, or else he can confine himself solely to the purely musical sense of his composition. In the latter case, however, the work of music will tend to be without thought (*gedankenlos*) and feeling (*empfindungslos*), empty of content (*stoffleer*):⁵²⁸

... kann ... die musikalische Produktion leicht etwas sehr Gedanken- und Empfindungslos werden, das keines auch sonst schon tiefen Bewusstseins der Bildung und des Gemütes bedarf.⁵²⁹

The proper course for the composer is consequently to aspire to combine both sides, conscious content and unconscious, purely musical content — if always with the double caveat, on the one hand, that his conscious content will always tend to be indeterminate (*unbestimmt*), abstract or merely general;⁵³⁰ and on the other, that, given music's essential subjectivity and independence from any determinate, objective content, there will always be an element of subjectivity in music that is bound neither by conscious content or purely musical rules and laws, always the possibility that it can degenerate into being essentially only the expression of subjective arbitrary will (*Willkür*):

... im Verfolg der Ausbildung ... dieser Gattungen macht sich zuletzt die subjektive Willkür mit ihren Einfällen, Kapricen, Unterbrechungen, geistreiche Neckereien, täuschenden Spannungen, überraschenden Wendungen, Sprüngen und Blitzen, Wunderlichkeiten und ungehörten Effekten, dem festen Ganz des melodischen Ausdrucks und dem Textinhalt der begleitenden Musik, zum fessellosen Meister.⁵³¹

⁵²⁸ Hegel observes in this context that “talentreiche Komponisten bleiben oft auch ihr ganzes Leben lang die unbewusstesten, stoffärmsten Menschen” (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 217). Here we see a clear statement of the association of content with consciousness, i.e., rational consciousness — lack of consciousness, i.e., unconsciousness, necessarily entailing for him a lack of content.

⁵²⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 217

⁵³⁰ In itself, this admonition is harmonious with Goethe's position that the composer (as every creative individual in a given form of activity) must seek to assimilate extensively from the ideal world as a whole and express also that assimilation in his work. The difference is that for Goethe, unlike Hegel, such assimilation, such development (*Bildung*), while invested in his work, is not primarily conscious — as unconscious in the act of acting as a whole, and only retrospectively conscious subsequent to that act, and is moreover permanently inextricable from the acting individual's particular, limited or conditioned inborn and acquired individuality, *as well as* from the purely musical nature or his work or works. For as invested into, but inextricable from, the concrete multiplicity of the resulting work, or as resulting retrospectively in conscious notions that have significance only relative to *future* works, and as in both cases circumscribed by the incommensurable nature of those works, the active individual's conscious notions are only then for Goethe truly concrete.

⁵³¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 218

In a passage from his determination of melody, Hegel expresses essentially the same thought, but in a more general theoretical context:

Finally, Hegel considers artistic performance (die künstlerische Exekution) in music.⁵³² Since, he says, music expresses either a determinate, objective conscious content or the free independence of the self, and since the ephemeral nature of music means that it must be performed (reproduziert, exekutiert, ausgeführt), it follows that there are two, ultimately mutually exclusive kinds of performance. Either the performing musician will completely immerse himself in the work and “nichts weiteres wiedergeben, als was das bereits vorhandene Werk enthält,”⁵³³ or he will be not only and not primarily reproductive in this sense, but express and animate the work subjectively, in terms of his own means (vornehmlich aus eigenen Mitteln).⁵³⁴ The

... wie sehr die Musik auch einen geistigen Inhalt in sich aufnimmt und das Innere dieses Gegenstandes oder die inneren Bewegungen der Empfindung zum Gegenstande ihres Ausdrucks macht, so bleibt dieser Inhalt, eben weil er seiner Innerlichkeit nach gefasst wird oder als subjektive Empfindung widerklingt, unbestimmter und vager, und die musikalischen Veränderungen sind nicht jedesmal zugleich auch die Veränderung einer Empfindung oder Vorstellung, eines Gedankens oder einer individuellen Gestalt, sondern eine bloss musikalische Fortbewegung, die mit sich selber spielt und dahinein Methode bringt (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 186).

That Hegel does not see how the “musikalisch(e) Veränderungen” are “jedesmal zugleich auch die Veränderung einer Empfindung oder Vorstellung, eines Gedankens oder einer individuellen Gestalt,” but rather often represent “bloss musikalische Fortbewegung,” “subjektive Willkür,” in instrumental music, follows from, or corresponds to, his inability to conceive all the formal elements of music, not just melody, as expressions of its content (f. 512, p. 1302); the possibility thereby of music, particularly instrumental music, enjoying true development in terms of all its formal means (as in particular following from his abstract conception of melody, with its fixed beginning, middle **and end, as poetic element of music** (f. 479, p. 1283; f. 512, p. 1302; f. 515, p. 1304)); **and finally in his** underlying insistence that the true significance of music must be rationally conscious (f. 467, p. 1276; f. 483, p. 1285; f. 486, p. 1287).

⁵³² See f. 516, p. 1304, on the dialectical inadequacy of having this topic emerge as the synthesis of vocal and instrumental music under the general heading of the relation of musical means of expression to its content.

⁵³³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 219

⁵³⁴ Just as is the case with the distinction between objectively and subjectively composed music, so the distinction that Hegel begins to develop here with respect to performance is invalid from the point of view of Goethe's thinking. Every performance (as is every action participating in the life of the world of culture) is ideally both objective, as reflecting the performer's development (Bildung) in relation to the ideal world generally and the world of music in particular, especially with respect to the composer and the piece involved, and subjective, as reflecting the multiplicity of the performer's limited or conditioned inborn and acquired individuality. That the performance can be both objective and subjective is evidence of the many-sided truth of the work involved, its fruitfulness in life of the world of culture.

It follows that Hegel cannot comprehend the possibility of differing, but equally valid performances of the same work by different performers or of one performer, at different moments in his development (which in turn is related to the fact that he cannot comprehend how the listener, immersed as he supposedly is without conscious separation from music, will not in his view be able to judge given performances, i.e., compare and contrast them to other performances of the same work that he has heard), cannot, in other words, comprehend performance as interpretation — facts that can be comprehended in terms of Goethe's philosophy. For the phenomenon of differing, but equally valid performances in music (as well as in drama, and to some extent poetry, about which also Hegel has little understanding, as we shall see), is comprehended by Goethe's notion of the many-sidedness

former kind of performance, objective (*sachlich*), sober (*nüchtern*) or faithful (*treu*) to the original, presupposes a work that is itself objective, i.e., in which the composer has completely immersed his subjectivity in the content of the work. Here the performing musician is essentially only the “obeying organ” (*gehorchendes Organ*) of the work and must himself repress all subjective impulses and thoughts, as impeding the effect of the work. This manner of performance, however, is not understood by Hegel to be a merely mechanical reproduction of the work, but rather its true animation (*Belebung*) — but in the sense and spirit of the composer, not of the performer himself.⁵³⁵ The virtuosity (*Virtuosität*) of this kind of performance is thereby limited in Hegel’s view to the mastery of the technical, “purely musical,” difficulties of a given piece, and in such a way that the performer does not appear to be struggling with them, but rather to be standing above them with complete freedom (*vollständige Freiheit*), and involves in this respect genius (*Genialität*).⁵³⁶

The other kind of performance, in which the subjectivity of the performer stands in the foreground, presupposes a work of music that is itself subjective, i.e., in terms of the composer’s expressed subjective freedom and even arbitrary will (*Willkür*). Here virtuosity or genius consists of the ability of the performer to create or

and fruitfulness of truth in the life of the world. In fact, Goethe’s philosophy of art, or of human activity generally, can be termed a philosophy of performance, of interpretation of the ideal world. Or music with respect also to performance is paradigm of the other arts for Goethe — namely, in so far as each creative act is an individually-conditioned recreation (*Umschaffen*) of the ideal world (as is moreover the reception of a work, or of its performance, by the onlooker). For even in the other arts, where no interpreting mediator is necessary or possible between the creator and the onlooker, the onlooker must still ideally assimilate and recreate that work in his own manner, just as the creator of the work before him has done with respect to other members of the ideal world.

⁵³⁵ Once again, this kind of selfless reproduction of a work of music is not possible for Goethe, nor is it to be striven for. The performer will be objective in terms of his assimilation and development of the ideal world, but will express the whole of his subjectivity in the performance of the work as well. Only then, as individually-conditioned recreation, is there for Goethe, true animation, of the world of music.

⁵³⁶ There thus emerges a false distinction between objective and subjective virtuosity, objective and subjective geniality, pertaining to objective and subjective performance, respectively. Hegel concludes this section by presenting the notion of a third kind of virtuosity and geniality, a mastery that is not presented as the union of the first two kinds, as we shall see.

But now the union of these first two forms is achieved in Goethe’s notions of the master (*Meister*) and of genius (*Genie*) in this sense, in which subjectivity and objectivity relative to the ideal world and the mastery of a given medium are expressed in one notion reflecting true animation and recreation of the ideal world (notions that were missing as well from Hegel’s understanding of musical composition, as we saw). But Hegel, in not uniting the two forms of virtuosity, finds objective virtuosity limited to mastery of the technical, “purely musical” difficulties of a piece of music, subjective virtuosity, as will be seen, limited to the subjectivity of the performer and to works that are shallow, superficial, and without life, and the subjective expression of the performer is limited only to those aspects of the work that are deficient in this sense.

compose, as it were, the work anew — not in the sense of Goethe's thoroughgoing recreation in terms of the composer's particular inborn and acquired individuality and his individually-conditioned assimilation of the ideal world, but in the sense of supplementing the work and alleviating its weaknesses, in so far as he "Fehlendes ergänzt, Flacheres vertieft, das Seelenlosere beseelt und in dieser Weise schlechthin selbständig und produzierend erscheint."⁵³⁷ The resulting performance has the particular charm (eigentümlichen Reiz) or significance that the listener experiences not only a work of art (Kunstwerk), but artistic production (künstlerische Produktion), a "completely living present" (vollständige lebendige Gegenwart), in which —

... die auf sich beruhende Seele des Künstlers sich ihrem Ergüsse hingibt, ihre Genialität der Erfindung, ihre Innigkeit des Gemüts, ihre Meisterschaft der Ausübung beweist ...⁵³⁸

A final class of virtuosity pertains for Hegel to the performance of instrumental music. In and of themselves, all of the instruments except the human voice are completely foreign (fremd) or external to the self and its inner life, as we saw. For the virtuoso of a given instrument, however, that instrument is "ein vollendet durchgebildetes eigenes Organ der künstlerischen Seele,"⁵³⁹ his inner life, or in this sense, inner music (innere Musik), being thoroughly permeated (durchgedrungen) with the physical externality of his instrument, his soul as a whole (ganze Seele) becoming one with that instrument. Here, Hegel asserts, the listener experiences the summit of musical life (höchste Spitze musikalischer Lebendigkeit) — if, however, as secret, incomprehensible, incommensurable:

⁵³⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 220

⁵³⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 221

Not only does the listener recreate a musical work in Hegel's view in abstract and subjective fashion, in a manner lacking all consciousness and objectivity (f. 492, p. 1290), but the performer recreates the work only in so far as it is musically deficient, imperfect, soulless, merely subjective. And only in this kind of recreation relative to an imperfect work is there a "completely living present" in the performance of a work, not in the performance of a work that is musically perfect and objective.

This, of course, is worlds apart from Goethe's thinking. Not only is there for him no distinction between subjective and objective works, or between subjective and objective performance, but it is precisely the relative greatness, perfection or truth of a work in its many-sidedness (Vielseitigkeit) and fruitfulness (Fruchtbarkeit) in the life of the ideal world that allows individual performers (and listeners) to recreate it in their own individually conditioned manner, and in which the present is living, but as "*Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist*" (13 422).

⁵³⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 221

... geniessen wir die höchste Spitze musikalischer Lebendigkeit, das wunderbare Geheimnis, dass ein äusseres Werkzeug zum vollkommen beseelten Organ wird, und haben zugleich das innerliche Konzipieren wie die Ausführung der genialen Phantasie in augenblicklichster Durchdringung und verschwindenstem Leben blitzähnlich vor uns.⁵⁴⁰

Looking back now at Hegel's development of the sphere of music, we find, first of all, that, unlike his development of the other arts, there are major aspects of music that he has simply failed to deal with, much less comprehend according to the notion. For example, he does not consider — but rather, expressly denies — the development (*Entwicklung*, *Durchführung*) of a musical theme, whether of a melody in his sense of the term (for example, in a theme and variations), or as motive — the latter also not being considered to belong to the formal elements of music, though simply unmentioned. He also does not comprehend the expressive capabilities of rhythm and harmony of the music he was acquainted with, confining all musical

⁵⁴⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 222

Aside from the obvious contradiction between the position here that the virtuosity of an instrumental performer entails “die höchste Spitze musikalischer Lebendigkeit” and Hegel's earlier position that the human voice is the most perfect instrument, aside also from the fact that Hegel did not comprehend the development possible for the human voice (f. 504, p. 1299), and hence that the human voice can reflect, as developed, this kind of virtuosity, aside from the fact, then, that the dialectical structure of this section dealing with virtuosity, unclear in Hegel's presentation in any case, breaks down here completely, since Hegel does not even attempt to develop this final type of virtuosity from the former two, but rather simply presents it as incommensurable matter of fact, and since, at least from the point of view of Goethe's thought, there is no difference between subjective and objective performance in the first place, and thus between these two and the final kind, there in fact being only one type of virtuosic performance for him, there is something still deeper involved here from the point of view of Goethe's thinking.

In his description of the virtuoso of an instrument, Hegel comes remarkably close to Goethe's determination of the master and his creative act, if only with respect to the terminology he employs (höchste Spitze, Geheimnis, beseeltes Organ, genial, Durchdringung, Augenblickliches, blitzähnlich). The difference with Goethe, despite that surface similarity, is not only that the earlier subjective and objective virtuosity are not united here in one notion of virtuosity, but thereby simultaneously, first of all, that the fullness of the performer's inborn and acquired individuality is not conceived as expressed as a whole in his performance, as not flowing, as it were, into the instrument despite its oneness with the performer's soul; secondly, that the incommensurable secret evidenced in this virtuosity is not seen in *all* the other forms of activity belonging to the ideal world, with respect to the *creation* of works; thirdly, that the performance is not comprehended or even asserted to be a *manifest* secret, i.e., an incommensurable whole of inner and outer, or subjective and objective, worlds inextricably related to each other in manifesting the principle of wholeness, the performance of the virtuoso being rather for Hegel simply a secret, incomprehensible to rational thought; and thus finally, in *this* context, in terms of the dialectical breakdown of this section, in itself, and in its relation to the whole of his development of the sphere of music. For as “höchste Spitze musikalischer Lebendigkeit,” thereby as climax and culmination of his development of music, performance should have been at least approached being comprehended as fulfillment and result of all that has gone before it in the determination of music. Instead, this final sort of virtuosity appears as “the most disappearing of life forms” (verschwindenstes Leben): it occurs in the development of the arts *for music* in its apparent nearness to Goethe like a lightning stroke (blitzähnlich) without any systematic preparation or explanation, and indeed, in direct contradiction to many of the positions taken with respect to music — and then vanishes, just as do the sounds of music, and just as does the whole of the sphere of music in Hegel's system relative to the next higher stage of art, poetry.

expression to melody in his sense of the term, much less the advance of the music of his times in this respect relative to previous eras of music. Nor does Hegel treat the larger forms of the instrumental music of his time, the symphonic form, the concerto, etc., or the forms of individual movements, sonata form, rondo form, theme and variations, minuet/scherzo, the cadenza, and so forth, thereby the musical development that is in fact realized in them (f. 479, p. 1283) — and also not therefore the rise of these forms from forms prior to the music of his time (the concerto as following from the concerto grosso, the symphony as developed from the suite, the scherzo, from the minuet, etc.).

In the latter two respects, Hegel's conception of the development of music reveals itself to be deficient by default, in terms of factors he has not taken into account. But there are also numerous instances where the actual development of music has demonstrated that positions he does arrive at are insufficient — for example, his view that music of his time, lacking any clear, consciously rational content, is losing its power over the inner life (p. 1280); his view that opera cannot unify music and text so as to constitute a musical whole — a view that, while to some extent conditioned by the opera Hegel of his times, reveals itself to be false in light of the subsequent history of opera); the view also, to some extent based on the music Hegel was acquainted with, i.e., the songs and opera of his times, but as representing also lack of awareness of the instrumental music of Haydn, Mozart and the early Beethoven, that only in melody, as sufficient in itself and possessing a definite beginning, middle and end, does the inner life express itself — a position that is similarly demonstrated to be false in subsequent musical history, both with regards to its neglect of musical motives lacking the self-contained nature of melody, and with respect to the expressive capabilities of rhythm and harmony, as developed even further in later periods of music.

Now, as observed in f. 520, p. 1307, it is not that Hegel fails to anticipate these developments in musical history that is objectionable, but rather the manner in which his positions foreclose, or are incompatible with, that history. This is less the case with the other arts, and ultimately represents a correspondence in the case of

music to his position that art in its entirety has lost the ability to satisfy the highest needs of spirit — in his age, and therefore subsequently. In this respect, just as it can be argued that music is the paradigm of all the arts for Goethe (f. 486, p. 1287; f. 534, p. 1311), the same is true for Hegel, but for precisely the opposite reasons.

These and other errors having to do with the actual history of music should not surprise us, however. For except for the one passage where he refers to the music of his time, a few references to the music of ancient Greece and to a number of composers by name (but not in relation to each other), Hegel never develops a notion of the history of music, and in fact never even refers to musical history (II: 25, p. 760 (crit)). This too is in contrast to his working out of the other arts. The sphere of music emerges as wholly static, without change or development, its nature, significance and effect, its formal elements, laws or rules, are all immutable — while at the same time, deficient with respect to aspects of the actual concrete nature of musical experience.

It follows in these two respects alone that Hegel has not conceived the sphere of music to be a whole, a concrete unified multiplicity of moments, even in the sense of his rational wholeness and concreteness (II: 23, p. 760 (crit)). This conclusion is supported by numerous instances of dialectical irregularity in Hegel's development of music. For one thing, it is questionable whether consideration of the instruments falls under the category of harmony, even in the widest sense of the term. For another, the separation of limited harmonic progressions from extended harmonic progressions, the second and third sections of his development of harmony, appears artificial, the resulting triadic structure arbitrary with respect to the matter under consideration (cf. f. 510, p. 1301). The dialectical weakness of his development of harmony, in turn, undermines the status of melody as essential moment of musical expression, questionable in any case in the light of musical practice and history (cf. f. 512, p. 1302; f. 515, p. 1304). Another instance of dialectical irregularity is found in his development of the relation of musical means of expression to its content. The division of vocal music, instrumentation and performance also seems forced or arbitrary with respect to the matter under consideration, and Hegel does not even attempt to develop this structure dialectically, i.e., to show vocal and instrumental music as

dialectical opposition and achieving their synthesis in performance (cf. f. 516, p. 1304). Similarly unsatisfactory, and cutting simultaneously across the spheres of vocal and instrumental music simultaneously, is the division between objective and subjective music — which not only is itself undeveloped dialectically, simply asserted, but is undeveloped in relation to the spheres of vocal and instrumental music in which Hegel discusses the matter — and moreover, at least from Goethe's point of view, entails a false distinction in any case (f. 519, p. 1306). This same immediately given, dialectically arbitrary — and from Goethe's viewpoint, invalid — distinction is carried over in Hegel's determination of subjective and objective performance (cf. f. 534-536, p. 1312), with the result that their supposed synthesis — but only in the case of instrumental music (itself a position that is only asserted) — is and cannot be developed dialectically, appearing quite naturally then for Hegel as only incommensurable matter of fact (cf. f. 540, p. 1314). It follows that music, unlike the other arts, and unlike all other moments of the system, is not completely logically organized and developed (II: 5, p. 753 (abs/crit)), the sphere of music does not thoroughly emerge as a unified multiplicity with each part having a necessary place within the whole (II: 3, p. 753 (abs/crit)), there being in fact numerous positions in his development of music that are simply set forth as immediately given matters of fact (II: 13, p. 754 (crit)). It follows also from these formal deficiencies that Hegel has not comprehended the sphere of music to be a concrete whole, even in the rational sense of wholeness and concreteness (II: 23, p. 760 (crit)).

The lack of wholeness in his development of the sphere of music, in turn, corresponds to the fact that music, alone of all the arts, and indeed, of every moment of the system, is not shown or even asserted by Hegel to manifest the idea, or consequently to be animated, as a whole, by the spirit (II: 27, p. 760 (crit); 28, p. 761 (crit)). Never once in his development of music does he even use the terms “die Idee der Musik” or “das Ideal der Musik.” This, of course, is systematically consequent, in so far as the idea for him is the rational correspondence of the notion to reality, whereas the sense and significance of music proper in his view is wholly irrational, essentially bearing only on the abstract subjectivity of the self, not the objective nature of Hegel's

rational world of ideas as developed in the system. But it is systematically inconsequent then to admit music into his world of ideas, even as most conspicuous moment of the process in which the sphere of art in its totality reveals itself as “verschwindendes Leben” in the transition to the spheres of religion and philosophy (cf. f. 540, p. 1314).

Finally, then, with respect to individual works of music and individual musicians, not one single work of music is developed as, or even asserted to be, a concrete whole, whether in the sense of rational concreteness and wholeness or that pertaining to a true multiplicity of parts or members (II: 27, p. 760 (crit)). The only instance where Hegel attributes wholeness to a moment of the sphere of music is his position that melody, as containing a determinate beginning, middle and end, represents a concrete (rational) whole — a view that must be termed an intellectually impoverished simplification of the actual existence of music that simply highlights his failure to comprehend the concrete work of music as a whole, since even in his view the musical work displays, not only melody, but the elements of rhythm, harmony, instrumentation, as well as the motives and other formal moments of music discussed in the preceding pages. Moreover, since a world of music does not exist for him, Hegel does not and can not arrive at a notion of individual development (*Bildung*, *Ausbildung*) in relation to that world, whether of the composer, the performer or the listener. Rather, the sense and significance of music, as well as the talent of the composer and performer, are all immediately given. The only exception to this is the development Hegel associates with the connoisseur of music — a development, however, that is wholly abstract, concerns only knowledge of the formal elements of music, and that is in Hegel’s view subjectively and spiritually unsatisfying for the connoisseur himself. Nor is there then consequently any differentiation of individual works of music and individual musicians as to their worth or significance (II: 26, p. 760 (crit)). How could there be? Individual works are not wholes according to the idea, a world of music does not exist, no development in the context of a world of music is necessary or possible, and the subjectivity that is expressed in individual

works of music is essentially only the abstract subjectivity of the self generally, with only an accidental or arbitrary specific content.

It was asserted at the outset of this analysis of Hegel's working out of the sphere of music that his inability generally to achieve true concreteness for all of the arts, as well as for the system generally, i.e., as comprehending the ideal world as related to, and yet different from, the real or empirical world, becomes conspicuously evident, since in music there is the least objectivity in his sense of rationality in the notion's dialectical grasp of the ideal world, and conversely, the most subjectivity, real or empirical manifoldness of the inner life as pertaining to particular works of music, performances and experiences of music. Hegel's own admission that he has little knowledge and understanding of music (f. 466, p. 1273), however, only masks the fact that he has not comprehended these two as related, thereby achieved true concreteness for the sphere of music — and indeed, cannot comprehend music in this respect (II: 31, p. 764 (crit); 33, p. 770 (crit)). Works of music, performances of music and experiences of music are *either* objective, i.e., as belonging to the ideal world but not corresponding to or reflecting the essential nature or content of music proper (das eigentliche Musikalische), deriving from music's association with other arts or other spheres of the world of the world of ideas, through the means of a text or the composer's or performer's conscious intention; *or* subjective. i.e., as reflecting or pertaining to the essential nature and content of music proper, but also to limited or conditioned real or empirical human subjectivity, as providing a determinate particular content in specification of music's essential content, the wholly abstract and wholly general subjectivity of the self as such, but as existing in a totally arbitrary, systematically uncomprehended and incomprehensible relationship to the latter (II: 21, p. 756 (crit)). There is no bridge between these two extremes, their opposition, perennial. Having then little to develop music rationally in terms of, he is compelled to a large extent to determine it in opposition to the other arts. But in making the systematic connections to the other arts, where, owing to their inherently greater rationality relative to music in his sense of the term, his failure to grasp these spheres too in their truly concrete relation to the real or empirical world is initially less evi-

dent, Hegel has himself provided the means, especially given the evident inadequacy of his rational determination of music, to better understand his development of those spheres as similarly inadequate — at least from the point of view of Goethe's philosophy, with its notion of the true concreteness of the ideal world, its relation to, and yet difference from, the real or empirical world, in particular as entailing a notion of the fullness of real or empirical particular individuality, as bearing in its limited or conditioned nature on the ideal world in all of its moments (cf. f. 467, p. 1276; f. 469, p. 1278; f. 470, p. 1279; f. 471, p. 1280; f. 475, p. 1281; f. 481, p. 1284; f. 483, p. 1285; f. 486, p. 1287; f. 488, p. 1288; f. 516, p. 1304; f. 519, p. 1306; f. 534, p. 1311; f. 540, p. 1314).

From this perspective, and with regard to the underlying contention of this analysis of the period of German idealism, as represented by Kant, Fichte, Schelling and Hegel, as well as Goethe, that the determinations contained in Kant's idea of the system, both with respect to its form or method, and its proper content, the world of ideas, as reflected for us in the questions of the table of differentiation, are ultimately contradictory, the inadequacy of Hegel's working out of the sphere of music is the point in the system where the absolutely rational realization of the idea most reveals itself as incompatible with the required comprehension of the ideal world as truly concrete. For if the ideal world is to be concretely related to the real or empirical world, that real concreteness, the wholeness according to the idea of a true multiplicity of members, must show itself in at least one moment of the system. Now for Hegel, that moment is music. But there, and to some extent even as explicitly conceded by his own admissions, the dialectical comprehension of the ideal world, as real, totally breaks down. Real and ideal worlds are not related in music, and therefore, given the systematic, logically developed relation of all the parts of the system to the whole, are never related in the system.

Poetry

Painting and music are the first two of the romantic arts, the sphere in which the absolute spirit is shown as having existence in terms of the manifold inwardness of the human soul in its relation to the manifold externality of the real or empirical world — and in which the concrete, actually existing art work appears as formed into a whole, animated from within, by subjective spirit. But in painting and music the inwardness of the human soul, as comprising the totality of the inner life and the totality of its relations to the outer world, is always limited by the real or empirical nature of the given medium in such a way that only a limited range of inwardness and relations with the external world are expressed and formed into a whole. The limitation attaching to all previous stages of the development of the romantic arts and the sphere of art generally, and making it impossible for the single work of art to represent the totality of the inner life and the totality of the outer world is art's dependence on an external, real or empirical sensual form for its expression, whereby then the systematic development of the depicted content of the various arts corresponds to a dialectical development of the sensual form of the arts, as progressive internalization or idealization of the sensual material of art — broadly, as we have seen, from the three-dimensionality of architecture and sculpture to the two-dimensionality of painting to the one-dimensionality or temporality of music, to finally the sphere where, in Hegel's view, dimensionality is only inward, only imagined (*vorge-stellt*). This sphere is poetry. And it is in poetry, simultaneously, where the inner and outer limitation attaching to the representable totality of inner life and outer world is finally overcome — to the extent it can be in the sphere of art.

For while poetry is capable of expressing every possible inner and outer content, the totality of the ideal world, while it is no longer limited in the range of its expression by its real or empirical form, there remains in poetry for Hegel, as we shall see in the following, the limitation of imagining the inner and outer worlds in the three-dimensional real or empirical form at all. This limitation means that while the totality of the inner and outer world can be and is represented in the totality of poetry as a whole, no single work can do so, and the various forms of poetry are lim-

ited relative to the dialectical process in which the notion of poetry is worked out and finally realized in its final stage, in drama. For in drama, as we shall see, the limitation attaching to all of poetry, and indeed to all of art and all prior moments of the ideal world, becomes the explicit content of art, in such a way that form and content are finally united.^{541, 542}

⁵⁴¹ Hegel does not explicitly state this view as to the limitation of poetry in his introductory comments on poetry. It rather emerges subsequently in his dialectical working out of this section. But since this position is so foreign to Goethe's thinking, for which totality or wholeness applies to the created work in its recreation of the ideal world, and since on the other hand Hegel's dialectic depends on this notion, it is necessary to clearly state this fundamental difference at the outset of our analysis of his working out of the sphere of poetry, in order to properly understand, from the point of view of Goethe's philosophy, what Hegel is asserting and what he is not with the positions that poetry is unlimited and that poetry alone expresses the totality of the ideal world. Unlike Goethe, it is poetry *as a whole* that is unlimited with respect to the totality of the ideal world, not the individual poem.

⁵⁴² Hegel's introductory statement of the position of poetry in the systematic development of art, combined with the preceding anticipatory glance at the sense of his assertion that poetry is unlimited totality of art, provides us the opportunity, in advance of the examination of his working out of the notion of poetry, to criticize, from Goethe's point of view, this attempted systematic development and resulting place of poetry within the whole, thereby on the one hand bringing together many of the criticisms of the preceding pages, while anticipating the detailed criticism of his determination of poetry. The entire development of the arts rests on Hegel's assumption that the totality of the inner life and totality of its relations with the world is *not* expressed in the single art work prior to poetry, owing to the sensual, real or empirical material of the art work. The art work prior to poetry is a whole, a unified multiplicity animated by the spirit, but the inner life of the individual creating it is *not* a whole in the act of creation and *not* expressed in the work, as its essential content. For Goethe, on the other hand, the work of art of every form of art is a whole only because the creating individual acted as a whole and expressed the entirety of his inborn and acquired individuality as a whole in the real or empirical particular nature of his work. That is to say, the limitation attaching to all of the arts for Hegel prior to poetry and allowing the systematic development of the arts to take place, as progressive elimination of that limitation, falls away for Goethe.

On the other hand, as observed earlier, a limitation with respect to the ideal world, i.e., as deriving from the extent to which a work fails to encompass the ideal world in its totality, does not exist for Goethe. Works that encompass the ideal world to a relatively greater degree are higher (*höher*), the highest work encompassing its totality at a given moment or present (*Augenblick*), but all works manifesting the principle of wholeness in relation to the ideal world, regardless of the extent those works are related to the ideal world, are equally true or perfect. For Hegel, conversely, this limitation is central to his notion and development of art.

Two further points can be made more particularly in this regard. From Goethe's point of view the expression or "pouring" of the wholeness of the inner life into a concrete, particular work proceeds unconsciously, and the significance or sense of the resulting work, as expressing this inner multiplicity, its wholeness, is essentially incommensurable, not graspable by conscious thought, the creative act and the created work being in this sense inextricably related or fused. This means that in Hegel's development of music, as was said, he most approaches Goethe's thinking, for which in this regard music emerges as paradigm of all of the arts. For Hegel, however, the sense or significance of an art work, its wholeness, nevertheless exists only for conscious thought (the absence of which, again, constituting the limitation of music), and the broader development of each form of art and then between the arts that takes place on this basis is one that proceeds rationally. This is why, secondly, Hegel insists that the animating spirit of art work must ideally be represented in the art work itself as content, why he concludes that architecture and music are in this regard symbolic or abstract, and why furthermore he does not consider the real or empirical subjectivity of the creating or performing artist to bear ideally on the significance or sense of the created work. In Goethe's view, conversely, given every art's inextricable relation to the wholeness of the creating individual's inner life, all aspects of the work in its particular nature, not just its sensual material, but its characters, actions, events, etc., its overt or explicit content, are essentially only means of expressing that subjective inwardness in its wholeness — the latter being the work's true or underlying content.

Poetry emerges for Hegel as the least limited of the arts. For Goethe, however, all of the arts (and indeed, all of the spheres of the world of ideas, including philosophy), are equally limited. Hence the

Thus *poetry* (die Poesie, die Dichtkunst), as culmination of the process of internalization or spiritualization of the sensual material of art within romantic art, and thus of art as a whole, is the absolute, true art of the spirit (Kunst des Geistes), universal art (allgemeine Kunst), in which all the contents of consciousness can be represented, thus the least limited (unbeschränkste) art with respect both to its content and its form. For poetry is created neither for the sensual perception of the beholder, as is the case with architecture, sculpture and painting, nor as ideal sensation with respect to ephemeral performance, as is the case with music, but rather directly addresses the onlooker as spiritual representation or perception (geistige Vorstellung, Anschauung). Its material, speech (die Rede), is wholly means to that end, has no essential sensual existence, reflects no empirical correspondence to its spiritual content. Poetry, as music, does, it is true, employ tone, as that sensual means of expression most compatible to its spiritual content. But in poetry tone completely loses its significance as sensual, as expressed (geäußert) or performed. Its words (Worte), entailing the unity of the three-dimensionality of architecture, sculpture and painting and the temporality of music, can express all particular perceptions, representations, thoughts, and feelings, but are only externally or accidentally related as sign (Bezeichnung, Zeichen) to their content. In particular, the immediate unity achieved in music between the sensual element of tone and subjective inwardness is broken in poetry, or subjective spirit effectively frees itself therein from the sensual realm as such, for in poetry subjective spirit, in the medium of the word, freely constructs its material for itself.⁵⁴³

task for us in the following pages will be to show the limitation attaching to poetry where Hegel finds none, as well as to show the lack of limitation, where Hegel sees it as limited — i.e., as not capable of grasping the ideal world in its totality in a single work and thereby as resulting in the systematic transition out of art to religion and philosophy.

⁵⁴³ Needless to say, Hegel's general determination of poetry here is wholly inadequate from the point of view of Goethe's thought. First of all, poetry, while not explicitly addressing the senses of an onlooker when it is *read* — does do so in its original forms, as Hegel himself admits, when it is recited, and in the case of drama, performed. But even as read, Goethe would say, the sensual aspect of poetry, the tone of its words, is implicit, was taken into account by the poet in the creative act and must be recreated or understood by the onlooker who is only reading the work. Thus, secondly, poetry can and does, at least implicitly when read, express a correspondence of sensual form as sign to its content. For on the one hand, the poet does not in fact freely create his medium (though he certainly can creatively enrich it), but inherits his language, is himself limited or conditioned by it, and yet takes up this medium and expresses himself as a whole in terms of it — and a given language, in Goethe's view, is particular, individual, expressive of the real or empirical conditioned nature of a particular nation or people at a particular moment of its development. On the other hand, the

After stating this general notion of poetry, Hegel proceeds to a differentiation of poetry from painting and music, a differentiation which shows poetry as dialectical synthesis of painting and music in which the limitation of each is overcome and its characteristic nature thereby preserved. The difference of poetry first from both painting and music is that like them, the principle of poetry is inner spirituality, but that unlike them, poetry does not express inner subjectivity in an outer, real or empirical form for sense perception, but directly (*unmittelbar*) to the spirit of the onlooker, or in such a way that its form is adequate to its content. Furthermore, like painting and music, poetry expresses not only the particularity of the inner life, but the particularity of real or empirical external existence in terms its relations to the inner life, but unlike them, it accomplishes the expression of that particularity to a far higher degree than they do, without the limitation deriving from a sensual form or material.

More particularly, comparing first poetry to painting, painting, Hegel holds, is more able to depict the external real or empirical appearance of a content in its particularity than poetry, which expresses its content principally in the form of representation (*Vorstellung*), and that is to say, for Hegel, in association with the generality (*Allgemeinheit*) of thought. On the other hand, painting expresses its content as simultaneous totality of moments to sense perception, whereas poetry expresses its content successively to spiritual perception or representation, and is therefore not only able to unite these successive moments as constituting one whole, but thereby able to express the depicted object in its development with greater spiritual depth and richness. In this sense, despite the greater detail expressible in painting in its depiction of real or empirical spatial objects, the particularity that can be expressed in poetry is greater than in painting, especially with regard to spiritual appearances, i.e., those pertaining to the human spheres of the world of ideas.

content the poet expresses is not limited to rational thoughts, but embraces the entirety of his in-born and acquired individuality and includes feelings in their subjective immediacy — a content that can and will also be expressed as a whole, and thus in a necessary fashion, in terms of, and in inseparable relation to, the sensual form of his inherited, particular language, just as the composer and performer express themselves in music.

Comparing next poetry to music, whereas both express their content in the external, sensual material of sound (das Tönen) that, in its disappearance, makes the inner life perceivable to the inner life of an onlooker, for music the formation of this sound is its essential purpose. What is represented in music is characteristically not the inner life as such, but the inner life as inextricably related (verwebt) or fused with its expression in sound. The more music entails this characteristic embrace of the medium of sound to express its content, as opposed for Hegel to the spirituality of conscious thought, i.e., the more it becomes an independent (selbstständige) art, the less it is able to express a multiplicity of spiritual representations and perceptions in which consciousness is filled (ausgebreitet) and fulfilled (erfüllt). The consequence is that music expresses its content only in abstract generality (abstrakte Allgemeinheit), and does not proceed beyond an only indeterminate or abstract expression of the inner life in the form of feeling. In poetry, conversely, it is the inner life in its manifoldness and development that is represented — namely, as *not* bound by its expression in sound. For the relations of sound (Tonverhältnisse) employed by music are inadequate to express subjective inwardness consciously developed to a world or whole of thoughts, perceptions and representations. The spirit of poetry expresses its content therefore in *words* (Worte), which, while appearing also as sound, communicate in such a way that sound appears as mere external sign (Zeichen) of an expressive act in which the spirit is “das bei sich selbst seiende Geistige.”⁵⁴⁴

⁵⁴⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 228

It is, once again, precisely the fusion of the inner life with the material of sound that Hegel allows for music that makes music appear, from the perspective of Goethe's thinking and relative to Hegel, the paradigm of all of the arts, including poetry. But thereby music in Goethe's view *is* able to express the totality of the inner life, its wholeness, and in such a way that consciousness is filled and fulfilled — but as consciousness *that* the musician has acted as a whole and created a work that is a whole. Relative to this consciousness, the content of music is only abstractly general to rational consciousness, as incommensurable to it. Poetry, on the other hand, represents the totality of the inner life, its wholeness, for Goethe as well, but as still limited or bound in its representation — first, by the limited or conditioned nature of the particular language involved, in the inextricable fusion of its content with this particular language, and then by poetry's investiture of this its inner content into the form of particular characters, locations, events, actions, and so forth. For Hegel, the content of the poetic work is to be found in these formal moments of the work, as for him spiritual reality conceived by poetic fantasy and as clearly relatable to the world of ideas as conceived by thought. For Goethe, the characters, events, etc. of a poem are only the content of the work to rational consciousness, only in abstraction from the true wholeness and life of the work, i.e., relative to the creating individual's manifold individuality, on the one hand, and its multiple relations with the ideal world generally (through or in terms of the creating individual's assimilation of, and development with respect to, the ideal world), or as its creative recreation — a wholeness and life, however, that remains incommensurable to rational understanding.

Hence with regard to the more specific determination of the character of poetry, Hegel observes first that it lies precisely in its negative relation to its own sensual material. To be sure, he adds, while not essentially expressive of its content, sound remains the accidental outward aspect of poetry, and must be artistically encompassed with respect for example to the rules of meter, rhyme, alliteration, and so forth. But this is only because art can not allow any aspect of its appearance to seem completely accidental. Secondly, Hegel holds that the real (*eigentliche*) externality and objectivity of poetry is nothing other than *inner representation and perception* — spiritual material having existence only for consciousness and replacing the sensual material of the other arts. It is in this material or form then that the specific content of the poetic work is conceived and expressed, as specific inner representation or perception:

Der Geist wird so auf seinem eigenen Boden sich gegenständlich und hat das sprachliche Element nur als Mittel, teils der Mitteilung, teils der unmittelbaren Äusserlichkeit, aus welcher er als aus einem blossen Zeichen von Hause aus in sich zurückgegangen ist.⁵⁴⁵

For this reason, Hegel continues, it is a matter of indifference to poetry proper (*das eigentlich Poetische*) whether a poetic work is read or listened to. Similarly, it can be translated into other languages and thereby into other tonal relations without any fundamental lessening of its worth or significance.⁵⁴⁶

⁵⁴⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 229

⁵⁴⁶ When Hegel argues that the real externality or material of poetry is inner representation, he is holding simply that poetry is not conditioned or limited with respect to its form, language. But language is particular, limited or conditioned in its actual existence in Goethe's view, and the proof that the externality of poetry is not inner representation, or that poetry is not limited or conditioned in its association with a particular language, is precisely, first, that it is *not* a matter of indifference to its understanding whether it is read or listened to, and secondly, that it *cannot* be translated into another language without a lessening of its worth or significance. For when poetry is recited, according to Goethe, whether by the poet himself or by a performer, the fullness of the creating individual's individuality in relation to the work, the true nature of the creative act in its relation to the created work, becomes evident to the listener, particularly in relation to the concrete nature of the language of the work involved. So much is this the case, in fact, that one could say from the perspective of Goethe's thinking that if a person never heard a poetic work recited or performed, did not in this way develop himself in the world of poetry, he would never be able to understand poetry fully when reading it. Conversely, for an adequate understanding of poetry when reading it, this experience of the creative, poetic soul in relation to the created work must be presumed in the reader's prior development. This is just the case as with music. Only the most developed, most musically educated persons can read a score and comprehend the worth and significance of a given work, and then only because the performing aspect of music inheres in their understanding: in "reading" the score, they are able to and do "perform" is for themselves. On the other hand, that Hegel is able to assert both that the content of a work of poetry is not expressed in the poetic forms of meter, rhyme,

The content that is expressed in the form or material of inner representation Hegel determines as objectively true spiritual interests (das an und für sich Wahre des geistigen Interesses überhaupt) — not only in the symbolic form of substantial generality, as expressed by architecture, not only in their classical specification, the unity of content and form, as realized in sculpture, but also for all specificity and particularization obtaining in the spheres of subjective and objective spirit, as realized in limited fashion in the romantic arts of painting and music, “und damit ... alles ..., was den Geist auf irgendeine Weise interessiert und beschäftigt.” In this way poetry enjoys, both with respect to its material or form and its content, an immeasurable realm:

Jeder Inhalt, alle geistigen und natürlichen Dinge, Begebenheiten, Geschichten, Taten, Handlungen, innere und äussere Zustände lassen sich in die Poesie hineinziehen und von ihr gestalten.⁵⁴⁷

And it is in respect to the medium of inner representation then that poetry is universal art capable of expressing every content and in every form of art, its fantasy thereby universal artistic fantasy, the general foundation (allgemeine Grundlage) of all the forms of art and kinds of art. As a result, the sphere of poetry entails the totality of the content and forms of art as a whole, where art “sich von der speziellen Darstellungsweise in einer ihrer Formen unabhängig (macht) und über dem Kreise dieser Totalität von Besonderheiten (steht).”⁵⁴⁸

etc., and that the poetic work can be readily translated into another language without any loss of its worth or significance, without any falsification of its content, only shows from the point of view of Goethe’s thinking how abstract or how rational Hegel’s fundamental conception of poetry is.

⁵⁴⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 230

⁵⁴⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 233

But again, whereas the totality of poetry is thought by Hegel to embrace the totality of the ideal world, thereby to include within itself the content and forms of the other arts, in this sense to be universal art, no single poetic form and poetic work can adequately embrace that totality — owing to the limitation remaining to poetry of conceiving the ideal world in real or empirical three dimensionality at all (cf. f. 541-542, p. 1322).

Moreover, even if one concedes that poetry possess an immeasurable realm of possible *conscious* contents, this does not mean, from the point of view of Goethe’s thought, that the deeper, actual content that is *unconsciously* expressed in poetry, i.e., the fullness of the creating individual’s inner life in relation to the life of the world of whole of culture, is any richer than it is in any of the arts. Moreover, poetry has a limitation that none of the other arts has, a limitation deriving from its association with language and hindering its expression even of its overt, conscious content, indeed, casting doubt on its purported status as universal art — namely, that poetry cannot be understood by an onlooker unless he knows the language in which it is conceived, or unless it is translated for him into his own language. But translation introduces an element of accident depriving poetry of its pur-

The material or form of poetry is for Hegel inner representation and perception, its content, the multiplicity of the natural and spiritual world. But now when consciousness develops its content in the form of inner representation, the result is not necessarily poetry. Only as representation brought more specifically into existence by *artistic fantasy* (künstlerische Phantasie), as opposed to the representation of common consciousness (das gewöhnliche Bewusstsein), and more particularly as taking place in the medium of speech or words and with the end of attaining artistic beauty in language, does there arise poetry. Poetic fantasy, on the other hand, is characterized by Hegel as conceiving its content neither in the form of common consciousness, nor speculative thought, nor in the form of music's wordless sensation, nor does it deal with the accidental, finite real or empirical world. Rather, poetry fantasy on the one hand entails in its representation an intermediate synthesizing position between the abstract generality of speculative thought and the real concreteness of sensual perception. On the other hand, as instance of artistic fantasy generally, poetic fantasy conceives its content as end in itself and thereby independent, self-sufficient and self-contained living world or whole, free of the relativity and dependence of the real or empirical sphere — but once again, as poetic fantasy, with the end of attaining beauty in language.

Poetry is universal art, its fantasy, universal artistic fantasy. But at the same time, as we have seen, poetry is the form of art “an welchen zugleich die Kunst selbst aufzulösen beginnt”⁵⁴⁹ — in favor of the higher spheres or religion and philosophy, as entailing a still “sinnlichkeitslosere(s) Erfassen des Absoluten,”⁵⁵⁰ and thereby more adequate correspondence of form and content. For, on the one hand, in so far as the sensual material of poetry is only a meaningless sign, divorced from its content, in so far as poetry in fact represents the completed internalization and spiritual-

ported universal significance — namely, as to the extent poetry has been accurately translated and even doubt whether a perfect translation is possible. All of the other arts can be understood irrespective of the language of the creator and the language of the beholder (presuming, that is to say, sufficient development or education on the part of the beholder with respect to the world of the form of activity involved, the relations of a given work to other works within that whole, knowledge of the conditioning or limiting factors pertaining to the works inception, etc.).

⁵⁴⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 234

⁵⁵⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 235

ization of the sensual nature of art and thereby liberation from the real or empirical world, it has at the same time cancelled the unity of spiritual inwardness and real or empirical external existence entailed by the notion of art generally in a concrete or actual sense, and achieves that unity inwardly, in images or real or empirical three-dimensionality. In consequence, poetry in its actual existence, lacking a real or empirical material compelling poetic fantasy to embrace the real or empirical sphere, faces the danger of completely forsaking the sensual sphere in favor of the spiritual, of not in fact unifying spirit and the real or empirical world in its representation in such a way that the poetic work appears as animated from within, independent or self-sufficient in its real or empirical representation, but rather only in such a way that that representation appears as metaphor or allegory of some thought, with respect to which the depicted sensuality is only accidentally related. This danger is, to be sure, compensated in poetry by the fact that it alone can represent the totality of the objective world — but that reality remains only a reality of inner consciousness, represented unity of spirit and the real world, not their concrete, actual unity.

On the other hand, poetry represents the moment in which art as a whole dissolves in favor of religion and philosophy in the sense, once again, that while the totality of the ideal world can be comprehended in poetry, its attachment to the real world, its synthesis of ideal and real in the form of inner representation in imagined three-dimensionality, means that that totality can never be represented in any of the forms of poetry and any of its single works. Or all are limited with respect to that totality, both with respect to content and to form. Only with the purer representation of religion (i.e., as divorced even from imagined representation of the real or empirical world), or the thought of philosophy, can this final limitation of art be overcome. But it is poetry, as final stage in the development of art, where this limitation becomes finally evident and so capable of being overcome.

The detailed working out of this notion of poetry has for Hegel the following moments: first, since the representation is both the form or material and content of poetry and since representation is the most common form of consciousness (*geläufigste Weise des Bewusstseins*), Hegel distinguishes poetic representation from com-

mon (gemeine) and prosaic (prosaische) representation, and these then from speculative thought. Second, Hegel considers poetic expression in language, in contrast to the common use of language. Finally, since poetry is free of a limited sensual form and association with only one of the forms of art, it specifies itself into a complete system of differing kinds of poetry in which the notion of poetry is progressively realized and made manifest, and in which the various forms of art appear as forms of poetry — a system having as its principle moments the topics epic, lyrical and dramatic poetry.

In setting forth the *differentiation of the poetic work of art from the prosaic work* (das poetische Kunstwerk im Unterschied des prosaischen), Hegel considers the poetic and prosaic conceptions of the work of art; the resulting poetic and prosaic works of art; and finally, the poet. With regard to their conception of the art work, Hegel holds that the principle content of both poetic and prosaic consciousness is the spiritual world, i.e., the human spheres of the world of ideas. The sphere of nature is only treated as surrounding for man, the outer world, as of worth only to human consciousness. Additionally, both the poetic and prosaic conception employ language as their material, and language belongs to the spirit in immediate fashion (gehört dem Geiste unmittelbar), is the most capable medium of grasping the spiritual sphere generally and in its manifold concreteness. The difference then between poetic and prosaic consciousness lies first of all for Hegel in the fact that poetic consciousness precedes prosaic consciousness in the development of human culture, and as such, is the original conception of truth (ursprüngliches Vorstellen des Wahren), thereby source of knowledge, in which the general or universal moment of what is known is not yet separated from the individual case in its concrete, living existence, or in which ends and means, law and appearance, cause and effect, etc., are inextricably united with and in each other. Opposed initially only to common consciousness (das gemeine Bewusstsein), for which the things and events of the external world are conceived as only singular (bloss Einzelnes), meaninglessly accidental and finite, lacking both the causes, ends, relations, as well as the living unity of poetic consciousness, and at most only comprising in terms of the categories of the understanding a multiplicity

or sphere of indifferent fixed points, without mediation or relation to each other, the poetic manner of conception conceives its object as a self-sufficient and independent totality or whole (eine in sich zusammengeschlossene und dadurch selbständige Totalität), as a multiplicity of moments, of actions, events, characters, conceptions and thoughts proceeding from and expressing one principle. In this way, the universal or what is reasonable is spoken, not in abstract generality or abstract relation of its moments by the understanding, but as animation of a concrete whole for which that principle, the soul of the animation (Seele der Belebung), remains secret (geheim), known only in and through its effect (Wirkung). The uttering of such a conception in speech requires a development (Bildung) of the common language (gewöhnliches Sprechen) of common consciousness, or more precisely, for Hegel, separation of poetic expression from common language, the creation of a linguistic sphere for poetry alone in which expression (Ausdruck) is appropriate to content — a sphere that Hegel considers in the following major section of his development of the notion of poetry. In the era of original poetry, the creation of this separate poetic language occurs spontaneously (absichtslos); afterwards, following the development of prosaic consciousness and prosaic conditions of life (Lebenszustände), in intended opposition to prosaic representation.

Prosaic consciousness (das prosaische Bewusstsein), coming later in the development of human culture, conceives the world in the limited categories of the understanding — cause and effect, means and ends, finite relations of eternal dependence, and so forth. Here a particular thing is considered either in false independence or total external dependence in its relation to other objects — thus as not an independent whole that is free in its external relations, and that is animated from within by one principle. Both common and prosaic consciousness differ, in turn, from poetic consciousness as well speculative thought (spekulatives Denken), in so far as the latter regard concrete particular objects as related to each other, but as related and either forming a living, self-sufficient whole, or as reflecting the relations between living, self-sufficient wholes, in terms of an essential or reasonable unity, their indwelling idea.

In this connection, Hegel next differentiates speculative thought from poetic consciousness in a passage that is of inestimable worth in distinguishing his thought, as a whole, from Goethe's. Thought, he says, has only thought as its result. It "vaporizes" (verflüchtigt) the form of reality to the form of the pure notion — that is to say, in its comprehension of real objects in their essential particularity and actual existence, it raises them to a universal ideal sphere, the ideal world, as truth in thought of the real world. But the ideal world has no effect, in turn, on the real world, does not appear or manifest itself in it as its governing soul:

Das Denken ... hat nur Gedanken zu seinem Resultat; es verflüchtigt die Form der Realität zur Form des reinen Begriffs, und wenn es auch die wirklichen Dinge in ihrer wesentlichen Besonderheit und ihrem wirklichen Dasein erfasst und erkennt, so erhebt es dennoch auch dies Besondere in das allgemeine ideelle Element, in welchen allein das Denken bei sich selber ist. Dadurch entsteht der erscheinenden Welt gegenüber ein neues Reich, das wohl die Wahrheit des Wirklichen, aber eine Wahrheit ist, die nicht wieder im Wirklichen selbst als gestaltende Macht und eigene Seele desselben offenbar wird.

Speculative thought reconciles the ideal world with the real only in thought. Poetry, on the other hand, reconciles the two worlds in a *real appearance*, if only as spiritually represented real appearance:

Das Denken ist nur eine Versöhnung des Wahren und der Realität im Denken, das poetische Schaffen und Bilden aber eine Versöhnung in der wenn auch nur geistig vorgestellten Form realer Erscheinung selber.⁵⁵¹

⁵⁵¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 244

It is hard to imagine a statement more revelatory of the essential difference between Hegel's philosophy and Goethe's. For Goethe, the ideal world is the truth of the real or empirical world, but only as ideal world immanent *in* the real world, as in fact for him its essential forming power and soul. Goethe's ideal world is thereby not a world of *thought*, but a world of immanently related true or perfect *actions* or *works*, each manifesting the universal principle of wholeness, as ideal universal element (allgemeines ideelles Element), in terms of their real or empirical limited or conditioned nature and manifesting as well relations to other true or perfect actions or works, or to the common positive particularity uniting them. In this way, the real or empirical sphere is elevated into a higher sphere, or the two spheres are reconciled (versöhnt), but elevated in such a way that real and ideal worlds remain different, yet inextricably related, not in the form of the pure *notion*, but for pure *consciousness*, the certainty that an individual has acted as a whole and produced a work that is a whole — and moreover related in such a way that the ideal world's effect on the real or empirical world as its governing power or soul consists of the stimulation and encouragement it provides to individuals to assimilate and recreate it in their own individually conditioned manner, in an unending process of reconciliation and animation of the real or empirical world.

Poetic consciousness, as was said, as for Hegel original representation of truth, differentiates itself initially only from common consciousness. In the early period of a culture, in which according to Hegel religious beliefs or views of the world (*Weltanschauungen*) are not yet ordered by prosaic consciousness into a system of the understanding wherein both inwardly and outwardly, both with regard to representation and knowledge, both with regard to the view of the world itself and real outer conditions developed according to that view, poetic conception can relatively easily realize itself and provide its culture clarification and a deepening of its beliefs and knowledge. Speculative thought and prosaic consciousness develop themselves later, the latter doing so in a manner that envelops the entirety of an existing nation, people or historical era, its conception of the world and therefore the resulting actually existing beliefs, social structures and institutions. Speculative thought then unifies the fixed distinctions of the understanding of the prosaic view of the world, and thereby establishes the reasonableness of the world in the form of thought. When prosaic consciousness, however, has determined inner and outer human life according to the understanding in a given nature or culture, poetry must overcome that determination, establish itself in opposition to the prosaic view of the world and that world as in fact existing according to prosaic principles. It “remelts” (*umschmelzt*), “restamps” (*umprägt*) or transforms (*umwandelt*) the prosaic world about it — and not only elevates the world organized according to the principle of the understanding to reasonableness (*Vernünftigkeit*), not only overcomes the persisting indifference of common consciousness, but gives concrete, sensual form to speculative thought, represents the reasonableness of the world in unity with a sensual form or material, “das spekulative Denken zur Phantasie im Geiste selber wieder ... verleiblich(t).”⁵⁵²

⁵⁵² *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 245

In a sense, Hegel’s prosaic world is for Goethe the *ideal world* prior to the recreation or transforming act of the individual, (re)organized or (re)created by him into the wholeness of a new, true or perfect — yet simultaneously limited or conditioned — action or work, or in this respect, relative to this individual, the prosaic world is the ideal world as only immanent in the real world. The difference between them is then more particularly, first of all, that while the world that is transformed for Goethe is not a whole relative to this particular limited or conditioned individual and *his* creative life, or in terms of its own *unending* life, it is nevertheless immanently a whole and exists as immanent in the real or empirical world, related to it and yet not reducible to it, and is thereby the source

Next, Hegel considers the particularization (Particularization) or concretization embraced by the poetic manner of conception, its grasp of the real or empirical world. Since poetry deals with the entirety of human spirit, and since the sphere of human spirit comprises a manifold of concrete particularity, so too is poetry, more than the other arts, particularized, concrete, and enjoys therefore the richest historical development (Entwicklung), not being preeminently associated with or limited to a particular nation or era, as sculpture was to ancient Greece, painting and music to the romantic era:

Die Poesie ... feiert bei allen Nationen ..., welche überhaupt in der Kunst produktive sind, Epochen des Glanzes und der Blüte.⁵⁵³

In its existence in concrete nations and historical eras, however, since poetry seeks to represent what is reasonable, not in the absolute universality of speculative philosophy, but as individualized, it necessarily takes up or assumes their individual particularity, or is determined or conditioned in its existence by their concrete, peculiar (eigentümliche) nature, their particular manner of conceiving the world (Weltanschauung), their manner of feeling (Empfindungsweise) and manner of representation (Vorstellungsweise), both with regard to its manner of expression and its con-

and foundation of this individual's existence and activity according to the idea — the ideal world itself being one manifestation of the principle of wholeness consisting of the totality of all previously created true or perfect works, in such a way that the limited or conditioned real or empirical nature of these works is not annulled or overcome in their manifesting the idea, but truly preserved (aufgehoben), the ideal world and real world being in this way inextricably related, while not identical — and in such a way further that both the real or empirical particularity of the creating individual's existence and works, as elevated or raised to something higher, and the positive particularity uniting other actions or works of the ideal world, as recreated anew, are simultaneously “remelted,” “restamped” or “transformed” in the single individual's creative act. For Hegel, the prosaic world as it is conceived and as it exists is not itself a manifestation of the idea, the ideal world is not immanent in it as its animating soul (cf. p. 1332), but the real world as cut off or separated from the ideal world, as not yet reasonable, not yet a manifestation of the idea. True, the real or prosaic world is in his view latently reasonable, that reasonableness is grasped in poetry and philosophy, but is not thereby conceived as determining the real world, having an effect on it, animating it — and the real or prosaic world is only “restamped” or “transformed” in the sense that it is fully overcome and only so preserved (aufgehoben) for Hegel. Secondly, the recreative activity that maintains continuing life to the ideal world is found in Goethe's view in every form of activity, not just in the spheres of poetry and philosophy that employ language, as it is for Hegel. Finally, the recreative activity that perpetually reestablishes life and reasonableness to the world, as factor in terms of which the ideal world is only immanent in the real or empirical world, is for Goethe perennially individually limited or conditioned, whereas to Hegel, precisely because the medium of poetry and philosophy is language, the real or empirical individuality of the creator has no bearing on the truth or significance of his created work.

⁵⁵³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: I/13, p. 245

tent. Moreover, certain nations or historical eras are more congenial to the poetic manner of conception, in terms of their manner of viewing the world or religion for Hegel, than others — the oriental world generally, for example, with its emphasis on the one divine principle, being more poetic than the occidental world generally and the modern world, in particular, with its emphasis on the worth of the individual, his freedom and independence, thereby the unending particularization of the divine principle. Yet despite the embrace by poetry of the particular nature of nations or historical epochs in its actual existence, and despite the relatively greater congeniality of the view of the world or religion of certain nations and epochs to the poetic view of the world, the portrayal of universal human nature (*das Allgemeinmenschliche*) and realization of the universal ideal of art (*das Künstlerische*) remain the essential tasks of the poetic works of every nation or epoch — the conditionality and limitation attaching to poetry through its embrace of the particularity of the nation or epoch in which it exists not being such as to condition or limit poetry in the fulfillment of these tasks. Still, Hegel concludes, given the necessity of poetry's particularization or individualization, it is necessary, once one attempts to develop the general notion of poetry, to take up and consider national and temporal conditioning factors, as always bearing on the nature of actual poetry (*eigentliche Poesie*).⁵⁵⁴

⁵⁵⁴ A certain fluctuation in Hegel's argument here betrays an ambiguous, and from the perspective of Goethe's thinking, contradictory notion of poetry and of language generally. In his initial, general differentiation of poetry from the other arts Hegel held that poetry has a negative relation to its own sensual material, as meaningless sign, in so far as the content it expresses is not bound to its sound, but rather to words, a medium whose form or material is essentially the universality of inner representation and therefore not limited by the particularity of the language in which it is expressed. Consequently, he held, the poetic work of a given language can be translated into other languages, without losing any of its significance or truth.

As argued earlier (f. 546, p. 1326), this notion is opposed to Goethe's view that language generally and poetic language in particular are particular or individual, i.e., inextricably related to the particular nature of the nation or people that speaks it, reflect its particular manner of viewing the world, manner of feeling and representing the world, and undergo in this connection a development or history. If now poetry does indeed take up the particular nature of a given people or nation in a given historical epoch, in its concrete, individualized representation of what is reasonable, as Hegel seems to be holding that it does here, it will take up as well the particular nature of the given *language* associated with that people or epoch — and therefore will not be understandable, as actual poetic expression, at least in its totality, in another language. The translation can only approximate the meaning of the original — and then only with sufficient assimilation of, or development with respect to, the nation or historical epoch in question, sufficient knowledge thereby of the original language — but never reduplicate it fully.

But does Hegel hold that language generally and poetic language in particular are universal or particular in their relation to the given nation or culture to which they belong? Hegel's statements on this manner are ambiguous. On the one hand, he asserts that language, at least as poetic and speculative language, in opposition to common or prosaic language, does not fall into the realm of individual particularity, is not limited or conditioned by real or empirical factors, by for example

After considering the poetic and prosaic manner of conception, Hegel deals with the resulting poetic and prosaic works of art. Hegel looks first at the poetic work. This work is, as was said, as every product of free fantasy in art, a self-enclosed organic totality or whole. More particularly, this means for poetry, first of all, that its general content must be unified in itself (*eine Einheit in sich*). All other aspects of the poetic work must be related to or determined in accord with this one content. For that to be possible, the content must not be abstractly general, but rather take the form of a concrete *human* action, event, purpose, sensation, feeling, etc., and depicted as belonging to and arising in terms of the soul or will, the spirit, of a particular individual or individuals. The general content, on the one side, and the portrayed

the particular nature of the nation or historical epoch to which it belongs, does not therefore reflect their peculiarity relative to other peoples and times. Rather, language reflects “das selbstbewusste Dasein des Geistes” (*Phänomenologie des Geistes*: 3, p. 521), is “das vollkommenste Element, worin die Innerlichkeit ebenso äusserlich als die Äusserlichkeit innerlich ist” (*Phänomenologie des Geistes*: 3, p. 529), “die reine Existenz des Geistes” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, 107), “der Vernunft eigentümliche Bezeichnungsmittel.” On the other hand, he also indicates, for example, that philosophy “gehört nur dann einem Volke, wenn es sie in seiner eigenen Sprache besitzt” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 259), or extols the revolutionary historical importance of Luther’s Bible translation, since “erst in der Muttersprache ausgesprochen ist etwas mein Eigentum” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 16-17). True, it could be argued that it is the same universal meaning that is translated into a given people’s particular language. But if that were the case, how can it be said that only in *that* language is the meaning “my property”? Why would it then matter what language the meaning was conveyed in — assuming knowledge of the languages involved?

Moreover, Hegel does seem to indicate that the nation, culture or historical era in which poetry occurs bears on, and in this sense, conditions or limits, actual poetry. Otherwise it would not be necessary to consider these factors in further developing the notion of poetry. But Hegel himself does not indicate how these limiting and conditioning moments bear on the nature of actual poetry — here, or anywhere else. It could be said that it is just this taking up and transformation of real limiting or conditioning factors that poetry undertakes when it separates itself from common and prosaic language. But, as we have seen, Hegel nowhere reveals how this takes place, or what the nature of that separate language is. Does it simply involve inner representation divested of any concrete relationship to the real or empirical factors that had been conditioning it as common or prosaic language, the annulment or leaving behind of the real or empirical world in this respect, in such a way that those represented real or empirical relationships are displayed in poetry as meaningless signs relative to its reasonable content, just as is the case for with the sensual material of poetry? Or are the real or empirical relations represented in the poem nevertheless fused or related to the poem’s ideal significance, as they are for Goethe? It must be concluded, particularly in light of the preceding pages, that poetry embraces the particularity of the real or empirical world, creates thereby for itself a separate language, only in the sense of annulling it according to the notion, showing it, too, as essentially meaningless externality relative to the idea.

For Goethe, in any case, actual poetic expression is inextricably related with the particular nation, culture or historical era in which it is voiced, is therein limited or conditioned in realizing in realizing the idea of poetry, and it is *this* aspect of the poetic work, along with the individuality of its creator, that constitutes its external or outward aspect, but as the fusion of universal and particular, ideal and real worlds — “reine Existenz des Geistes,” not in Hegel’s sense of purity as abstraction from the real or empirical world, but in Goethe’s sense of inextricable relation of ideal and real worlds according to the universal principle. From this point of view, it appears that with poetry, too, Hegel has only comprehended the general necessity of a relation to the real world, not poetry itself as manifesting this relation. Or the externality or outward nature of poetry for Hegel is not the real world, or any aspect of poetry as real, limited or conditioned, but remains the inner or ideal form of poetic representation, as standing immune from the real world, even in its embrace of it.

individual for whom it arises, on the other, must be shown in poetry as inextricably related in lively fashion, not in such a way that the individual appears as only an abstract instrument of an only abstract content, but rather in such a manner that the general content appears to emerge naturally out of the depicted individuality. Conversely, the general content must not only be unified with itself, with every aspect of the work, particularly with the living individuality of the depicted person or persons embracing or appearing to bring about this content, but it must be specified as determinate totality or world of moments that is extended temporally in poetry as development (Entwicklung) of its content, each moment forming together with the others a unified and self-sufficient whole, a whole that includes in itself, in its multiplicity of moments, the possibility and necessity of movement or development.

Secondly, the poetic work of art must at the same time allow itself to “linger” (verweilen) with the particularity of the multiple moments it encompasses, must see that each of them is lively, itself a unified totality of moments. On the other hand, however, poetry must in this respect limit itself and not dwell on the sensual nature of these moments, portraying them in all the details of their real appearance, at the cost of the sense and significance, the development, of the whole. Rather, the particular moments of the whole that are lingered over must be depicted only in such detail as to permit them to appear to themselves naturally seek out and find their place within the whole, as having “von Hause aus ein geheimes Zusammenstimmen” — namely, their belonging to the whole — “das in ihrer eigenen Natur seinen Grund findet.”⁵⁵⁵ The unity, the content, of the whole is an inner band that holds the parts together seemingly unintentionally:

... die zusammenstimmende Einheit muss zwar vollständig in jedem ihrer Werke vorhanden und als das Beseelende des Ganzen auch in allem Einzelnen tätig sein, aber diese Gegenwärtigkeit bleibt das durch die Kunst nicht ausdrücklich hervorgehobene, sondern innerliche Ansich, wie die Seele unmittelbar in allen Gliedern lebendig ist, ohne denselben den Schein eines selbständigen Daseins zu nehmen.⁵⁵⁶

⁵⁵⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 254

⁵⁵⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 255

Poetry alone achieves this kind of organic unity, though the individual kinds of poetry differ as to the extent they can realize this end, the epic poem being more able to linger over appropriate details and still capable of realizing the organic unity of its members, drama less so, etc. The prosaic work, with its conception of cause and effect, means and ends, the relativity of its parts, can not portray its moments as concrete totalities, self-sufficient, ends in themselves, lively. Speculative philosophy, though possessing also in its content an inner band holding its parts necessary totality together, must deduce those parts and the structure of the whole dialectically.⁵⁵⁷

It is unclear in the *Lectures* whether Hegel in fact reckons prosaic works to be works of *art*. At the outset of his discussion of poetry and prosaic works he does speak of “prosaic works of art” (prosaische Kunstwerke). When he comes to a precise differentiation of prosaic works from the poetic work of art, however, he holds that they only come closest, despite their limitations, to participating in the sphere of art (innerhalb ihrer Grenzen am meisten imstande, der Kunst teilhaftig zu werden) — that is to say, they participate in part, but not completely. In this restricted sense, however, prosaic works can be termed “prosaic works of art,” as opposed to poetic works, which in their complete realization of the ideal of art can be termed art works proper (eigentliche Kunstwerke).

There are two sorts of prosaic works that Hegel considers to be works of art in this restricted sense — history (die Geschichtsschreibung) and rhetoric (die Redekunst). Historical works in Hegel’s sense of the term share with poetic works their

⁵⁵⁷ Poetry deals with characters, their surroundings, sensations, feelings, ends, events, etc., and these then in their *developing* nature — and Hegel accurately outlines the wholeness that it attains with these moments from Goethe’s point of view. The difference between them is that for Goethe this *explicit* poetic wholeness is only reflective of the *implicit*, but true wholeness of the work, as inextricably related to and expressive of the wholeness of the poet’s inner life in the act of creation, as well as the onlooker’s inner life, in the act of assimilation — these implicit inextricable relations being for him the “*geheimes Zusammenstimmen*” making the work a whole according to the universal principle. Abstracted from the inner life of the creator and the inner life of an onlooker, however — and that is to say, as Hegel conceives the wholeness and life of a poem — the wholeness of the work is abstract. Moreover then, Goethe’s notion of the wholeness of a poem in relation to the wholeness of the inner life of its creator applies to every form of activity, so that, for example, musical themes in their relationship to each other and development have “*ein geheimes Zusammenstimmen*” within the whole, whereas Hegel’s abstract conception applies only to poetry. Finally, the relation of the moments of the whole to each other is for Goethe “*geheim*” as incommensurable manifestation of the principle of wholeness or *manifest secret* (offenbares Geheimnis), and thereby ‘*durch die Kunst ... ausdrücklich hervorgehobene ... Ansich,*’ whereas for Hegel it is simply a secret as not “*ausdrücklich hervorgehoben,*” only inward (innerlich), as subsidiary moment of the rationally comprehensible wholeness of the work.

portrayal for the spirit of an onlooker a living whole, namely, with respect to the development of human existence in the state and religion, the rise and fall of particular nations and peoples, great individuals, works or events belonging to these, and so forth. On the one hand, the concrete, individual nation, the characteristic liveliness of particular historical epochs, peoples, events, great individuals is thereby grasped as inwardly and outwardly conditioned and limited, and on the other, the depicted multiplicity is nevertheless depicted as following from or deriving from, the inner historical significance (*innerer geschichtlicher Zusammenhang*) of the given nation, people, event, etc. — that is to say, as constituting a unified whole. Hegel names Herodotus, Thucydides, Xenophon and Tacitus as examples of historical writers in this sense.

But historical works, while potentially beautiful (*schön*) in their achievement of organic wholeness, are not free, do not belong to the category of *free art* (*freie Kunst*), as poetic works do. For the content of history is for Hegel an historical epoch, and an historical epoch is one in which the “prose of life” (*Prosa des Lebens*), following the end of the heroic age, where the free individual is not separated from the substantial content of his times, has extended itself over both real conditions and the conception and representation of those conditions. Thus there is in such historical epochs a social community (*Gemeinwesen*), either in religious terms or in the form of a state, that has developed fixed, customs, laws, institutions, etc. Individual actions can maintain or seek to change these cultural forms, the individual can in this sense be one with the substantial content of his times, but the outward conditions of the individual’s actions constitute their immediately given external basis, as separate from or independent of the individual. He is not, moreover, in the fullness of his individuality, as whole individual, identical with them, an end in himself (*Selbstzweck*) and thereby a self-sufficient or closed whole individual (*geschlossenes Ganzes*) with respect to his times, as are the heroic individuals. Conversely, historical epochs are characterized by accident and relativity resulting from the separation of substantial content and individuality, both with respect to actions and events and

the particular subjectivity of historical individuals, with their peculiar passions and intentions.⁵⁵⁸

The sphere of rhetoric, on the other hand, appears initially to represent free art, particularly relative to history. For although the orator also must base the content of his works on existing reality, those works first of all reflect his free judgement, his own subjective manner of thinking (*Gesinnung*) and ends (*Zwecke*), the liveliness of his individuality as a whole. Secondly, the orator has complete freedom with respect to the manner in which he expresses this content, and his work appears as completely independent or self-sufficient product of his spirit. Thirdly, the rhetorical work can be considered free art in the sense that it effects the subjectivity (*Gemüt*) of the listener as a whole, appeals, not just to his understanding, but to his feeling, perception and even his reason. For in so far as the rhetorical work is based on existing reality, has thereby a substantial content, but is intended to move the listener towards realization of a specific end or purpose while nevertheless addressing the wholeness of his inner life, that general content is therein made concrete in it.

In fact, however, the apparent freedom of rhetoric reflects for Hegel only the underlying category of this sphere, practical usefulness (*praktische Zweckmässigkeit*). Substantial, general content and the orator's purpose or intention are perennially separate owing to the free subjectivity of the latter, and their unification falls

⁵⁵⁸ In terms of Goethe's thinking, as was argued in discussing Hegel's notion of the heroic age (f. 353, p. 1199), the individual of every historical epoch is limited or conditioned in his existence and activity. Conversely, as asserted in f. 552, p. 1333, every age is prosaic for him in the sense that the ideal world immanent in it has not yet been recreated, the ideal world as immanent in the real world not yet made manifest, relative to the creative life of any particular individual. Hence there is no reason, from Goethe's point of view, for excluding historical works from the category of true or perfect works manifesting the idea of wholeness and thereby free. For the depicted characters can nevertheless be shown as individuals acting as a whole, manifesting the idea in their actions and works, and thereby transforming their limited individuality and existence, as well as the limited or conditioned nature of the nation or culture to which they belong. More importantly, however, it is not for Goethe the question whether the depicted historical figure manifests the idea in his existence and works that is of essence in determining whether a given historical work belongs to the sphere of the ideal world (for that would exclude all historical actions and events that were not true or perfect manifestations of the idea), but rather whether the *historian* acted as a whole and created a whole in his work, despite — but also only in terms of — *his* limited or conditioned individuality and existence, in terms of the multiplicity of historical factors bearing on the age or event he is dealing with. Hegel, conversely, clings to the view that depicted content determines the significance of historical works and overlooks the limiting and conditioning factors attached to the historian, not simply as arising in terms of his possibly belonging to a different age or culture, but in terms of his particular individuality — factors that would appear to have more to do with the question whether historical works can represent a free art form. But this limitation applies for Goethe to the creative individual in every form of activity, and there is therefore no reason not to include the sphere of historical writing as full and equal member of the ideal world.

outside of the rhetorical work as such. The orator subsumes for the listener his purpose or intention under the commonly recognized substantial content, and does not allow the concrete, particular end or purpose to follow naturally, as free life of the general content in its concrete appearance (*freies Leben der Sache in ihrer konkreten Erscheinung*), but separates the notion and reality in their only demanded unity. Furthermore, the rhetorician is not essentially interested in the artistic perfection or beauty of his work, but rather holds the work only as means to the realization of his end. It is his subjective intention that determines the whole of his work, its parts and the relation of these within the whole — particularly as adjusted to and modified by the particular momentary, outwardly conditioning factors of his oration. Neither for the speaker himself nor for the listener is the rhetorical work an end in itself. The effect of the rhetorical work lays outside the work itself as success (*Erfolg*) in the realization of the speaker's end, not in the work itself as enjoyment of artistic beauty and perfection.⁵⁵⁹

Following the differentiation of the poetic work of art from prosaic historical and rhetorical works, Hegel further develops the former, as now relative to them free poetic work of art (*freies poetisches Kunstwerk*), or in such a way that their respective limitations are overcome, as follows. Poetry, in so far as it takes up and seeks to develop an historical content, expresses the real or empirical accidental, conditioning or limiting factors of a given historical epoch, as history does — but only to the extent the latter allow the inner, substantial content of that epoch, what is reasonable in and for itself (*das an und für sich Vernünftige*), to appear through them in concrete form. Conversely, when poetry is not developing an historical content, but rather one bearing on the common daily life of an individual or group of individuals, it

⁵⁵⁹ From Goethe's perspective, Hegel is right in not allowing the sphere of rhetoric per se to belong to the ideal world as full and equal member with the other spheres. For on the one hand, the limited or conditioned self of the orator is not transformed or elevated in his oration according to the idea, but maintains itself as fixed purpose or intention with respect to which the oration is only useful, not, as Hegel observes, an end in itself. Simultaneously, on the other hand, the orator has not assimilated from the ideal world, his particular nation or culture, as whole individual, but only according to his fixed subjective purposes, and therefore cannot recreate that world according to the universal principle with a work that has true significance or worth. Conversely, however, given assimilation of the ideal world and given the orator's acting as a whole according to the idea, rhetoric can be a useful tool in the spheres of political activity, that of the state and of history.

has more freedom to take up and develop a multiplicity of accidental historical details as determined by the time and location of the depicted situation — but in this case only as external, individualized clothing (*individualisierende Einkleidung*) of its characters, that is to say, as extraneous to or not determined according to its content (though even here the poet must judiciously balance historical accuracy in detail and its appropriateness to the content he is seeking to develop).

As opposed to rhetoric, poetry maintains itself free of any intention or purpose lying outside of the achievement of artistic perfection and its enjoyment, as end in itself. On the other hand, poetry must nevertheless not attempt to isolate itself from concrete reality, thereby in particular from the other spheres of the world of ideas, but rather must, to achieve its own life, enter into the life of the ideal world generally: “selber lebendig, (muss sie) mitten ins Leben hineintreten.”⁵⁶⁰ But in doing so, poetry embraces concrete reality, even that pertaining to other spheres of the world of ideas, as only external occasion (*Gelegenheit*) to be developed artistically, and recreating that reality out of itself (*aus sich erschöpft*), as product of free consciousness:

So ist denn jedes wahrhaft poetische Kunstwerk ein in sich unendlicher Organismus: gehaltreich und diesen Inhalt in entsprechender Erscheinung entfaltend; einheitsvoll, doch nicht in Form und Zweckmässigkeit, die das Besondere abstrakt unterwirft, sondern im Einzelnen von derselben lebendigen Selbständigkeit, in welcher sich das Ganze ohne scheinbare Absicht zu vollendeter Rundung in sich zusammenschliesst; mit dem Stoffe der Wirklichkeit erfüllt, doch weder zu diesem Inhalte und dessen Dasein noch zu irgendeinem Lebensgebiete im Verhältnis der Abhängigkeit, sondern frei aus sich schaffend, um den Begriff der Dinge zu seiner echten Erscheinung herauszugestalten und das äusserlich Existierende mit seinem innersten Wesen in versöhnenden Einklang zu bringen.⁵⁶¹

⁵⁶⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 269

⁵⁶¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 270

Except for Hegel's assertion that it is the rational notion that appears in the poetic work, and not the idea of the wholeness of a true multiplicity, this characterization of poetry could apply in Goethe's view to every created work in every form of activity in relation to the world of ideas in its entirety, even to the point of the wholeness of that work being “ohne scheinbare Absicht,” i.e., produced unconsciously and manifesting the universal principle in an incommensurable manner. For Goethe, too, admonishes the artist (as every creative individual) to assimilate extensively from all spheres of the ideal world, while remaining yet concentrated on his particular form of activity, his particular craft or trade. The further differences between them are, first, that the moment of the limited or conditioned multiplicity of the creating individual's inner life, as also expressed in the work, is missing; secondly, that Hegel does not realize the fact that the “lebendige Selbständigkeit” of the work is itself only an appearance in the life of the ideal world, that work in fact receiving its intelligibility only in relation to the ideal world as its creative recreation; and finally, that for Hegel this

The final section in Hegel's determination of the poetic work of art, as opposed to the prosaic work, deals with poetic subjectivity (*die dichtende Subjektivität*) — that is to say, in specification of the general notion of the artist considered at the close of the first main part of the *Aesthetics* dealing with the ideal of art, but now in differentiation from the subjectivity required by the other arts. Hegel's first point is that since poetry, unlike the other arts, does not possess a sensual material or form, the limitation of this material as conditioning a specific form of conception and expression and requiring a specific sensual talent does not apply to it. The talent required for poetry is more general and independent, and the limitation attaching to its expression is only that it cannot strive to achieve sensual perfection in its forms, as in the case of architecture, sculpture and painting, nor can it remain content with the abstract, wordless inwardness of music. Poetry must rather find a substitute for the concreteness of the former and inner abstraction of music in the inner essence of art (*innerer eigentlicher Kern der Kunst*), in artistic fantasy and conception generally.⁵⁶²

This inner concentration on the essence of art allows the poet, in Hegel's view, secondly, to conceive and express all spiritual content, “und was in ihnen verborgen liegt, an das Licht des Bewusstseins hervorzuführen.”⁵⁶³ For the medium of poetry, language, is the most understandable and most appropriate means of communication of the spirit (*das dem Geiste gemässeste Mitteilungsmittel*), able to express all that is present in consciousness. The richness of possible content, however, presents the poet with the requirement to avoid mixing its content, its manner of conception and representation, with that of religion, philosophy, along with the prosaic spheres. For poetry's inner spiritual conception takes place in the same element (*Element*), language, in which these other spheres are present in the poet's inner life. To be sure, a

assimilation of the other spheres of the ideal world in the poetic work only *appears* “ohne scheinbare Absicht,” whereas in fact the poet must consciously strive to create this appearance — while in Goethe's thinking it not only *appears* without conscious intention, but in fact *is created* without conscious intention, i.e., in so far as the poet acts unconsciously as a whole in creating his work.

⁵⁶² Just as for Goethe all of the arts are equally limited, so the talent required for each is equally general (as concentrating on the inner essence of art, the universal principle of wholeness), and at the same time, equally concrete or particular (as dealing with one limited sphere of the world of ideas). On the other hand, as argued above (f. 557, p. 1338), while poetry's explicit content may be richer than that of the other arts, its implicit, essential content remains the same.

⁵⁶³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 272

similar commingling of the several spheres of the world of ideas in the inner life of the artist exists for every art, since all of art proceeds from *one* spirit embracing *all* spheres of self-conscious life, the entirety of subjective and objective spirit. But in the other arts, with their fixation on a specific sensual material, a self-demarcation and self-differentiation from those other spheres, proceeds to a large extent naturally (von Hause aus).⁵⁶⁴

Thirdly, since poetry alone is capable of addressing the fullness of spiritual life, it requires the deepest and most manifold inner animation (innere Durchlebung) of its content. For while the manifold content of the spirit can be inwardly present for the artist of other spheres, the poet has complete freedom to find in language an appropriate outer expression of his inner world, and when successful, achieves a work of art in which “jene ideelle Totalität in erschöpfenderer Vollständigkeit als in den übrigen Kunstgestaltungen hindurchblickt.”⁵⁶⁵ The poet, therefore, more than is the case of the artist of the other forms of art, must enjoy a comprehensive inner and outer development:

Nach innen und aussen muss er das menschliche Dasein kennen und die Breite der Welt und ihrer Erscheinungen in sein Inneres hineingenommen und dort durchfühlt, durchdrungen, vertieft und verklärt haben.⁵⁶⁶

— a development, in turn, that requires a greater freedom to abstract from prosaic, practical conceptions of the outer world, as well as from the limitations and conditioning factors of the poet’s own subjectivity.⁵⁶⁷ The poet must “mit freiem, das innere und äussere Dasein überschauendem Blick darüberstehen.”⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ An inherent demarcation of poetry from the other spheres of the ideal world and their content derives to poetry in Goethe’s view, as we have seen, from the limitation of its material, language, as particular, conditioned in its real or empirical nature.

⁵⁶⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 273

⁵⁶⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 273

⁵⁶⁷ Just as false, from the perspective of Goethe’s philosophy, that the poetic talent is more universal, inherently closer to the inner essence of art, that he alone is capable of expressing all spiritual content without limitation of form (cf. f. 562, p. 1343), are the assertions here that the poet achieves a more comprehensive expression of the contents that lay at most only implicitly in the other arts in the inner life of their creators, that the poet must therefore enjoy a more comprehensive development and achieves a deeper animation, when that development is successful, of his content than the other artists, and conversely, that the poet’s development includes abstraction from the outer prosaic world and his own subjectivity. For, as argued repeatedly in the preceding notes, the inner, essential wholeness of an art work is not reducible to its explicit, possibly rational, content. Moreover, every artist, indeed, every individual participating in the life of the world, undergoes an unending

Having differentiated poetic representation, as content of poetry, from prosaic representation, common consciousness and speculative thought, Hegel next considers *poetic expression* (der poetische Ausdruck), the form of poetry, both prior to its association with language and then in that association, and as developed (gebildete) form relative to common and prosaic language use. But now Hegel has already determined that language is only an external sign of poetic content, its true objectivity or externality remaining inner representation itself. Hence he defines poetic expression as:

... die Vorstellung in ihrer selbst innerlichen Objektivität des Wortes als Zeichen der Vorstellung und die Musik des Wortes.⁵⁶⁹

Even in the context of the preceding pages, however, this definition is highly enigmatic. Its elucidation can be thought to be found in the three subdivisions of this section, as Hegel determines them, as follows: i) Poetic representation, as developed form, is a sign of poetic representation, as developed content. That correspondence is the proper origin (eigentlicher Ursprung) of poetic expression, and as such, is initially without any relation to language, or is the “innerliche Objektivität des Wortes:”

Der Ausgangspunkt für den gebildeten Ausdruck haben wir ... in der gebildeten Vorstellung zu suchen und unsere erste Frage auf die Form zu

development, both regard to his specific form of activity and the ideal world as a whole. Finally, the degree of creative animation required for creating a work that is a whole, that reflects both his development in relation to, and his creative recreation of, his sphere of activity and the ideal world as a whole, or the ideal world as the prosaic world prior to his creative act (f. 552, p. 1333) as well as the fullness of his limited or conditioned particular inborn individuality, is not limited in some arts relative to others.

⁵⁶⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 273

In this connection Hegel observes more particularly that the poet's manner of conceiving and expressing the world is a theoretical Weltanschauung, “welche in der Leidenschaft selbst von der Leidenschaft unabhängig bleibt und in aller Mannigfaltigkeit der Interessen als eigentlichen Kern doch immer die eine Substanz festhält, gegen welche dass das übrige klein und vergänglich erscheint und der Leidenschaft und Begierde nichts Letztes bleibt” (Ibid., p. 273), a relation of the spirit to the real or empirical world that is more often found in old age than in youth. He then goes on to hold that “von Goethe kann man sagen, dass er erst, nachdem es ihm gelungen war, sich von allen beschränkenden Partikularitäten frei zu machen, das Höchste geleistet hat” (Ibid., p. 274).

Given his general notion of the subjectivity of the artist (pp. 1211-1219) and his notion of poetry as universal art, it is not surprising that Hegel has little to say of the real or empirical subjectivity of the poet, and in fact does not even take the trouble to more specifically state in this section that the real or empirical individuality of the poet must be overcome in his creative life. What is surprising, however, is that he could so clearly misunderstand Goethe, for whom, even in his own age, “das Höchste” could be realized only in taking up and expressing “all(e) beschränkenden Partikularitäten” in the act of acting as a whole in accord with the universal principle of the world of culture.

⁵⁶⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 274

richten, welche das Vorstellen, um zu einem poetischen Ausdruck zu kommen, annehmen muss.⁵⁷⁰

Nevertheless, ii) poetic representation, as form, is only objective in language, language being then sign of both the content and of the form of poetic expression — “das Wort,” as form, “als Zeichen der Vorstellung.” This external, unessential, *linguistic* (sprachliche) aspect of poetry, the words and expressions it employs, as well as their relation, must, he holds, be developed according to the ideal of art, just as we have found him to assert earlier that the sensual aspect of poetic language, the sound of its words, must be treated artistically — the work of art leaving no aspect of its appearance to be accidental relative to the idea, even when in and of itself accidental. Hence Hegel considers the linguistic expression of poetry solely as linguistic expression, or abstracted from its proper form, poetic representation, and thereby in differentiation once again from prosaic and common language:

... wird die in sich selbst dichterische Vorstellung nur in Worten objektiv, und wir haben deshalb ... den sprachlichen Ausdruck nach seiner rein sprachlichen Seite zu betrachten, nach welcher sich poetische Wörter von prosaischen, poetische Wendungen von denen des gewöhnlichen Lebens und des prosaischen Denkens unterscheiden, wenn wir zunächst von der Hörbarkeit derselben abstrahieren.⁵⁷¹

iii) Finally, Hegel deals with the “Hörbarkeit” of poetry, “die Musik des Wortes,” poetic language in its sensual aspect as sound, under the topic of versification (die Versifikation), as including meter, rhythm, rhyme, and so forth.⁵⁷²

⁵⁷⁰ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 275

⁵⁷¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 275

⁵⁷² In treating the content of poetry, Hegel denied both the particularization and conditioned nature of language, as well as the particularization and limitation of poetry in its association with language. The work of poetry does not express its content in terms of the particular, limited or conditioned nature of its medium or form of expression, as music does — but remains detached or immune from it as communication or expression. This separation he seeks to maintain in this section while at the same time overcoming it, and thereby contradicting himself in a number of respects. For, first of all, the assertion that poetic representation, as content, is the proper origin or source of poetic representation, as form, amounts to nothing other than the assertion that poetic expression remains properly or essentially immune from its association with language, as form of poetry, which only now begins to appear as real or empirical conditioning factor of poetic expression, as opposed to his earlier position. But secondly, that real or empirical nature of language is conceived as now embraced by poetry and transformed or developed (gebildet) according to the idea in the second and third sub-sections of his determination of poetic expression, with the argument that “(a)ls Mitteilung des poetische Vorstellens ... muss (das Wort und die Wortklänge) im Unterschiede der prosaischen Ausdrucksweise theoretische zum Zweck gemacht werden und gebildet erscheinen” (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p 275), despite their unessential nature relative to proper poetic expression, and thus as “als akzidentellere Ausserlichkeit, welche eine Kunstform nur noch annimmt, weil

In determining poetic representation as now form of poetry, Hegel first repeats the determinations of poetic representation covered in the preceding section, where he dealt with it as content.⁵⁷³ Thus as original poetic representation, unopposed as yet by prosaic representation, poetic expression unifies the extremes of common perception and thought, where on the one hand everything is immediately given to consciousness as accidental particularity, without understanding of its essential nature or that particular thing as appearance of its essential nature; and on the other, where particular things are conceived and related according to the finite categories of the understanding. Poetic expression conceives things as concrete realities in which their particular nature appears as inseparable from their substantial nature, or in such a way that the notion of the thing and its existence is found as forming a totality in representation expressing that object as end in itself. Poetic expression thereby is again asserted to linger (*verweilen*) over the particular nature of the real or empirical objects it is depicting, and thus to be essentially circumscriptive (*umschreibend*) in nature, i.e., as entailing either proper imagery (*Verbildlichung*), as in the epithet, where the essential or substantial nature of a character or object is expressed together with its name; or improper (*uneigentliche*) imagery, where the lingering over that object is only indirect or implicit, i.e., in so far as its essential or substantial nature is expressed in terms of a second object, as in metaphors, images (*Gleichnisse*), and so forth.⁵⁷⁴

die Kunst keine Aussenseite schlechthin zufällig nach eigenem Belieben ergehen lassen darf" (Ibid., p. 229). Or, in other words, the accidental, limited or conditioned nature of language as form of poetry is embraced according to the ideal of art, but remains accidental, only the sign of a sign.

In Goethe's view, however, as embraced according to the idea, the real or empirical conditioning aspects of a poetic work, as of all true or perfect works, become themselves ideal, are elevated into the wholeness of a work manifesting the idea. There is thereby not, moreover, a separation of ideal content and ideal form, which as it were serves to maintain the underlying separation of ideal and real nature, despite their unity, but the essential content of the work is the essential form of the work — namely, that work as manifestation of the universal principle of wholeness.

⁵⁷³ This not only represents, as was argued in the preceding note from Goethe's point of view, an ungrounded severance of the ideal form from the ideal content of poetry, but in this repetition an evident breach in Hegel's dialectical development of poetry — a formal insufficiency itself showing that the separation of form and content is in fact ungrounded.

⁵⁷⁴ Both proper and improper images certainly do belong to the materials of poetry, and with both the manner in which the essential nature of a character or object is expressed simultaneously with the name of that character or object reflects what Hegel has termed concrete reality, or that object as concrete totality of notion and existence. But in further determining here poetic representation, as supposedly inner form in its proper or essential nature, Hegel is forced to develop it in terms of *language* — that is to say, as argued in the two preceding notes, the invalid distinction between content

Prosaic representation, i.e., as inner form, as prosaic expression, is then determined in opposition to the form of original poetic representation, as being concerned only with the meaning (*Bedeutung*) of its content. Here representation is only the means of bringing that content to consciousness, and concerns itself neither with developing the real or empirical multiplicity of the depicted object nor that object's essential or substantial nature, thus not in such a way as to express that object in its nature or appearance as concrete totality, end in itself. Rather, prosaic expression is concerned only with the correctness (*Richtigkeit*) of its utterance, as well as that utterance's clarity (*Bestimmtheit, Klarheit*) and understandability (*Verständlichkeit*) — in so far as these latter criteria are determined by some extraneous practical purpose. Poetic expression, on the other hand, is relatively unclear (*undeutlich, unbestimmt*) and incorrect (*unrichtig*), i.e., for the understanding, in so far as poetry is concerned with portraying its object as real appearance of that object's indwelling notion or substantial nature.

When prosaic representation has established itself in the development of human culture as all-embracing manner of consciousness, poetic expression, Hegel again asserts, can only achieve its concrete liveliness with a more determined conscious energy in opposition to the abstraction of the former, the separation of perception from thought and of both from the universality of the notion. The danger then for poetry in its struggle with prosaic representation is that its expressions can easily appear as only striven for (*gesucht*), artificial (*künstlich*), only intended (*absichtlich*), exaggerated (*übertrieben*) — as opposed to the seemingly natural or immediate truth of its works as concretely real unity of perception and thought in which the indwelling notion appears.

Next Hegel considers the linguistic expression (*der sprachliche Ausdruck*) of poetry, as abstracted still from the sensual nature of language as sound. Given the fact, however, that “(diese) sprachliche Seite der Dichtkunst ... Stoff zu unendlich weitschichtigen und verwickelten Erörterungen (darbietet),” Hegel intends only,

and form of poetry, as well as the view that the object or external nature of poetry is *inner* representation, show themselves as untenable.

“um noch für die wichtigeren Gegenstände, die vor uns liegen, Raum zu gewinnen, ... nur die wesentlichsten Gesichtspunkte ganz kurz zu berühren.”⁵⁷⁵ Thus, first of all, the linguistic expression of poetry must create “another language” (eine andere Sprache) opposed to both common, every day language and the language of religion and philosophy — a language, in particular, that is not governed by the fixed categories of the understanding.⁵⁷⁶ Secondly, the means (Mittel) of poetic language are thereby characteristic words and relations of words, a characteristic positioning of words (Wortstellung), as well as then a characteristic sentence or periodic construction (Periodenaufbau). Thirdly, difference in the application of these means occurs with respect to the question once again whether poetic expression finds itself opposed to prosaic representation or not. Originally, when prosaic consciousness has not developed itself, and when moreover expression of the complexity of the inner life is something generally new, poetic expression appears preeminently as power to make or create language, the poet being “der erste ..., welche der Nation gleichsam

⁵⁷⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 283

Hegel does not consider the possibility that the “infinitely complex points of consideration” presenting themselves at this point in his development of poetic expression arise only, from Goethe’s point of view, from the invalid separation of poetry’s true objectivity or externality from its real or empirical objectivity, the false separation then of poetic content from poetic form, as well as the invalid separation of linguistic expression from the sensual, real or empirical nature of language — all views that were dialectically developed, but all representing abstractions from the true nature of poetry. Hegel’s stated intention in this regard to “save room” here for “more important” later considerations only serves to conceal his failure to develop more extensively a topic (linguistic expression as supposedly abstracted from the sensual nature of poetry) that in fact cannot be developed more extensively, as extraneous in its abstraction to the real nature of poetry — while at the same time in its dialectical inconsistency (since conflicting with his notion of the dialectic and practice elsewhere in the system, in terms of which each moment of a dialectical progression is equally important with the others), hinting at the inadequacy of the dialectic to grasp the matter under consideration.

⁵⁷⁶ This is all that Hegel has to say under the topic “die poetische Sprache überhaupt.” Even allowing for the fact that the first moment of a trio of dialectical moments is necessarily abstract, his determination of poetic language here is unclear. For it defines poetic language in opposition to common language and the representational language of religion and the speculative language of philosophy, as form not governed by the fixed categories of the understanding. But, as Hegel has developed them, only common language remains fixed in the categories of the understanding, whereas the language of religion is only partially characterized by those forms and is capable of expressing speculative content, if as limited by the understanding, and the speculative language of philosophy overcomes them.

From the point of view of Goethe’s philosophy, poetry does not devise for itself another language, a different language than every day language, but represents the elevation of “Steigerung” of every day language in the incommensurable act of acting as a whole — and thereby the creative recreation of the world of poetry, other poetic works. All of the determinations Hegel makes for the poetic works can follow from the creative poetic act as elevation of every day language, on the one hand, and as recreation of the world of poetry, the common positive particularity uniting its works, its traditions, conventions, and so forth, on the other. This is why, according to Goethe’s view, Hegel *must* conclude, “(es) lässt sich in allen diesen Rücksichten die Grenzlinie, an welche die Poesie aufhört und das Prosaische beginnt, nur schwer ziehen und ist überhaupt in fester Genauigkeit im allgemeinen nicht anzugeben” (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 284): the border between poetic and prosaic language cannot be determined because there are in fact not two languages, but only one.

den Mund öffnet, der Vorstellung zur Sprache und durch diese zu Vorstellungen verhilft.”⁵⁷⁷ When, conversely, a nation or people possesses “eine ausgeprägte Sprache des gewöhnlichen Lebens,”⁵⁷⁸ where language use is determined by the “Zufälligkeit des Augenblicks,” poetic expression must diverge from and elevate itself above that common language. This, in turn, is only possible for Hegel if the poet is calm (besonnen), quiet (ruhig), enjoys clear thought (klar überschauendes Sinnen), and does not indulge in accidental, momentary feeling (augenblickliches Empfindung) — even the enthusiasm of inspiration (Enthusiasmus der Begeisterung) being moderated by this artistic quiet (künstlerische Ruhe). To be sure, Hegel adds, this clearness is associated with the original poetry as well. But there it is associated with the making of a language. Here, it voices itself in explicit opposition to prosaic consciousness and language use, and the accidental nature of the moment they reflect.⁵⁷⁹ The poet, however, must in this case avoid the temptation, Hegel again cautions, to make the formal opposition to prosaic language, the making (Bildung) of another, higher poetic language, his main or even exclusive matter of concern. Rather, the content of poetry must remain as his paramount concern, and the language he uses must appear to grow naturally out of, or in terms of, that content, without conscious intention.⁵⁸⁰

⁵⁷⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 286

⁵⁷⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 286

⁵⁷⁹ The notions of calmness (Besonnenheit), quiet (Ruhe), clear thinking or perception (klares Sinnen) appear without any definition or dialectical sense in the development of this section. It seems as if Hegel were influenced in the suspension of the dialectic here by someone, and more particularly, influenced by *Goethe* — so close, at least on the surface, is the similarity to Goethe’s employment of these terms. Thus for Goethe the inner sense (innerer Sinn) in its participation in the creation of a true or perfect work perceives (empfindet, wird gewahr, vernimmt) the multiplicity of the inner life clearly or quietly, with calmness, in the accidental, limited or conditioned moment (Augenblick, Gegenwart) of that work’s creation (pp. 506-513) — whereby then the finished work manifests that inner sense, that calm or quiet of its creator (pp. 513-515). But the inner sense for Goethe ideally perceives that multiplicity in relation to the *principle of wholeness*, as constituting a *whole*, in the act of acting as a whole and creating or assimilating a work that is a whole, and thus as simultaneous with the functioning of all the inner mental faculties, as well as the outer senses, as a whole, and as thereby leading to the production of true or perfect works — works that are recreations of, and manifest relations to, other true or perfect works of the world of culture. These multiple inner and outer relations, the wholeness of the inner life, the wholeness of a particular true or perfect work, the wholeness of the world of ideas, are perceived quietly or clearly in Goethe’s view — or as *not* disassociated from the enthusiasm of creative inspiration at a given moment, as moment, moreover, in which its limited or conditioned accidental nature is transformed or elevated into being that ideal “Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist (13 422)” in the unending life of the ideal world.

⁵⁸⁰ Just as a poem only appears to represent the assimilation and recreation of other spheres of the world of ideas “ohne scheinbare Absicht” (f. 561, p. 1342), so for Hegel the fusion of form and content only appears to be without conscious intention — whereas in fact the poet must consciously strive to create that fusion and that appearance of unintentional correspondence. For Goethe, form

Finally, Hegel considers poetry's versification (die Versifikation), its "Hörbarkeit," "die Musik der Poesie," the sensual nature of poetry. Of primary interest to us here is whether and how Hegel will reconcile his development of this sensual aspect of poetry, as he defines it, its manifestation of the idea of beauty, with his view that the real externality or objectivity of poetry lies in inner representation and that poetry as a result has a purely negative relationship to its sensual material — that is to say, how his argument that since poetry has a sensual, real or empirical aspect, this side of it must be formed according to the idea of beauty, can be reconciled with the view that its sensual aspect remains unessential and accidental. For if the real or empirical nature of poetry as sound is then formed according to the idea, is not *this* moment of poetic expression inextricably related to the other moments Hegel has determined, as all contained under that idea? This, in any case, is Goethe's point of view.

Versification alone, Hegel comments, does not yield poetry. Conversely, however, it is "als der erste und einzige sinnliche Duft für die Dichtung schlechthin erforderlich."⁵⁸¹ For it, first of all, reinforces and strengthens the other sphere, the other language, that poetry seeks to create, forces the poet to conceive his utterance in opposition to both common, every day language and prosaic language. Secondly, even when versification appears to be an artificial barrier to artistic fantasy, in fact it is a constraint that maintains and elevates true artistic talent, as is shown by the works of all great poets:

Das echte Kunsttalent bewegt sich überhaupt in seinem sinnlichen Material wie in seinem eigentlichsten heimischen Elemente, das ihn, statt hinderlich und drückend zu sein, im Gegenteil hebt und trägt. So sehen wir in der Tat auch alle grossen Poeten in dem selbsterschaffenen Zeitmass, Rhythmus und Reim frei und selbstgewiss einherschreiten.⁵⁸²

Only in translations of poetry, he adds, "wird das Befolgen der gleichen Metra, Assonanzen usf. häufig ein Zwang und eine künstliche Quälerei."⁵⁸³ For thirdly, the sen-

and content not only appear to be united unintentionally, but are united without conscious intention — in the incommensurable act of acting as a whole according to the universal principle.

⁵⁸¹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 289

⁵⁸² *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 290

⁵⁸³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 291

sual structures arising through versification stimulate and encourage the poet to deepen and expand on the multiplicity of his content:

... gibt ausserdem die Nötigung, den Ausdruck der Vorstellungen herüber- und hinüberzuwenden, zusammenzuziehen, auszubreiten, dem Dichter ebenso sehr neue Gedanken, Einfälle und Erfindungen, welche ihm ohne solch einen Anstoss nicht gekommen wären.⁵⁸⁴

Finally, Hegel returns to the argument that the idea of art cannot allow any aspect of the art work to remain unformed, undeveloped, accidental:

... gehört nun einmal das sinnliche Dasein, in der Poesie das Klingen der Worte, von Hause aus zur Kunst und darf nicht so formlos und unbestimmt, wie es in der unmittelbaren Zufälligkeit des Sprechens vorhanden ist, sondern muss lebendig gebildet erscheinen und, wenn es auch in der Poesie als äusserliches Mittel bloss mitklingt, doch als Zweck für sie behandelt und dadurch eine in sich harmonisch begrenzte Gestalt werden.⁵⁸⁵

The sensual aspect of poetry remains “äusserliches Mittel,” it only sounds alongside of the inner, essential expression of poetry (klingt bloss mit), it is only an end *for* that inner end (Zweck für sie) — that is to say, only means to that end, demarcation (Be-

Or, in other words, poetry as manifesting the idea in terms of its sensual, real or empirical aspect, and as conceived in a given particular language, cannot be translated into another language — or at least, with only the greatest difficulty. But this appears to directly contradict Hegel’s earlier position that poetry, as reflecting inner representation in its content and form, can readily be translated into another language, without losing any of its sense or significance.

In any case, the observation that all great poets employed versification does not suffice to demonstrate its systematic necessity, or is an argument from an immediately given matter of fact that is unusual for Hegel. It appears, however, he is already thinking here of the next point in his argument, or that the second and third points are really one.

⁵⁸⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 291

This passage appears possibly influenced by Goethe’s “So schauet mit bescheidnem Blick / Der ewigen Weberin Meisterstück, / Wie ein Tritt tausend Faden regt, / Die Schifflein hinüber herüber schießen, / Die Fäden sich belegend fließen, / Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt. / Das hat sie nicht zusammen gebettelt, / Sie hat’s von Ewigkeit angezettelt; / Damit der ewige Meistermann / Getrost den Einschlag werfen kann” (16 873).

The difference between the two thinkers, first of all, is that Goethe’s image applies to the creative process and the resulting true or perfect works of every form of activity, whereas Hegel’s applies only to poetry. Secondly, Hegel’s image concerns only the sensual, real or empirical aspect of poetry — as, however, unessential to poetry’s sense or significance, or as structure ultimately divorced from its content, whereas Goethe’s poem conceives that structure in its relation to the work’s content, but in its relation as well to the fullness of the creator’s inborn and acquired individuality, and the relations of this work to other true or perfect works of the world of culture, as formal structure that is the content of the poem, namely, its immanent wholeness, its manifestation of the idea — and arising from the “Einschlag” of the master, the act of acting according to the universal principle.

⁵⁸⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 291

grenzung) of differentiation of the poetic work as whole manifesting the idea from the sensual world generally:

In der Dichtkunst ... ist das sinnliche Klingen der Wörter in ihrer Zusammenstellung zunächst ungebunden, und der Dichter erhält die Aufgabe, sich diese Regellosigkeit zu einer sinnlichen Umgrenzung zu ordnen und sich damit gleichsam eine Art festerem Kontur und klingenden Rahmen für seine Konzeptionen und deren Struktur und sinnliche Schönheit hinzuziehen.⁵⁸⁶

The details of Hegel's development of the sphere of poetic versification need not concern us. Of interest are only the broad dialectical outlines of his discussion. Hegel covers three topics: rhythmic versification, of primary significance in ancient languages, which deals with the length and shortness of word syllables and their relation and temporal progression; versification of sound, dealing with the audible quality of consonants, vowels, syllables and whole words, or primary significance in modern languages and thus to romantic poetry, whose relations are governed by the principles of repetition of identical or similar sounds and symmetrical variation, as found in alliteration, assonance and rhyme; and the question of the possibility of the unification of rhythmic and audible versification, which Hegel denies, unless one side or the other becomes secondary.

Lastly, Hegel considers the various *kinds of poetry* (Gattungsunterschiede der Poesie). Before beginning his analysis, Hegel remarks that the material existence (materielles Bestehen) of poetry is not independent of its creator, as it is in architecture, sculpture and painting, but rather that in poetry, similarly to music, the creator,

⁵⁸⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 291

Hegel in fact provides no clear argument here why the sensual, real or empirical aspect of poetry remains merely external means, aside from this view's following from the position that the true externality or objectivity of poetry is inner representation. To Goethe's thinking, all aspects of any given true or perfect work, not only its external, real or empirical nature, but moments of that work's explicit content, taken in themselves, 'klingen bloss mit' — that is to say, are abstractions from the work's wholeness as manifestation of the universal idea. In this context, however, i.e., in terms of that wholeness, the expressed content of a work is as much a demarcation of that work from the real or empirical world generally as its sensual nature is a sensual demarcation from the sensual world generally. Both are a façade, or as Goethe would call it, a shell (Schale) or skin (Haut), within which the presence of the spirit or idea, as animating principle, can be inferred in the multiplicity of the work — as manifest secret. From this perspective, conversely, Hegel's reduction of the sensual nature of the poem as formed according to the idea to being only demarcation or border of the poetic work from the sensual world generally constitutes an impoverished, abstract notion of that work's sensual nature in its manifestation of the idea.

as living, now *speaking* individual (lebendiger Mensch, sprechendes Individuum), is the bearer or holder (Träger) of the sense or significance of his work to others. Epic and lyrical poetry, he says, are usually read, but all forms of poetry, to truly exist as art (vollständig als Kunst heraustreten), must *sound* (tönen) — this being the sole aspect of poetry that comes into real contact with external existence (die einzige Seite, nach welcher sie mit der äusseren Existenz in realer Zusammenhang kommt). Printed letters and words are only indifferent signs (gleichgültige Zeichen) for the words of poetry as spoken by the creating artist.

This statement appears to represent a direct contradiction to Hegel's earlier positions that the real externality or objectivity of poetry is inner representation, that its words are indifferent signs of that inner representation, that it therefore does not matter whether poetry is heard or read, and implicitly, that the subjectivity of the poet, his real or empirical individuality as actually existing individual, does not bear on the sense or significance of his works. Hegel is not unaware, to some extent at least, of these apparent contradictions:

Sahen wir ... zwar die Wörter schon früher gleichfalls als blosse Bezeichnungsmittel der Vorstellungen an, so gestaltet doch die Poesie wenigstens das zeitliche Element und den Klang dieser Zeichen und erhebt sie dadurch zu einem von der geistigen Lebendigkeit dessen, wofür sie Zeichen sind, durchdrungenen Material, während der Druck auch diese Beseelung in eine für sich genommen ganz gleichgültige, mit dem geistigen Gehalt nicht mehr zusammenhängende Sichtbarkeit fürs Auge umsetzt und die Verwandlung des Gesehenen in das Element der zeitlichen Dauer und des Klingens unserer Gewohnheit überlässt, statt uns das tönende Wort und sein zeitliches Dasein wirklich zu geben.⁵⁸⁷

His response is that the most essential element of poetry remains spiritual, inward, that as inward representation poetry is essentially finished (fertig), its idea realized, that “die Hauptsache weder durch die sinnliche Anschauung noch das Hören (gebracht werden kann),”⁵⁸⁸ but that, on the other hand, and precisely because of its spirituality, poetry cannot completely shed, forsake or neglect the aspect of its real expression (nicht ganz die Seite ihrer wirklichen Äusserung abstreifen), and that

⁵⁸⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, pp. 320-321

⁵⁸⁸ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 321

furthermore even when poetry is read, the living, speaking individuality of the poet, given sufficient acquaintance (*Geläufigkeit*) with poetry on the part of the reader, can — and must — be imagined or inferred.⁵⁸⁹

Since poetry is totality of art (*Totalität der Kunst*), without dependency on a specific sensual material, the particular kinds of poetry are determined according to the general notion of artistic expression, and in such a way that the forms of the other arts are encompassed in a dialectical process in which the notion of poetry is simultaneously progressively realized. Thus, most generally put, *epic poetry* (*die epische Poesie*) corresponds to the underlying principle of architecture, sculpture and painting, in so far as it expresses the totality of the ideal, spiritual world in forms of real or empirical outer reality, making that spiritual reality visible (*anschaulich*) to representation in concrete images (*Bilder*), as truly objective reality (*gegenständliche Realität*), or, as Hegel terms them, “sculptural images of representation” (*Skulptur-*

⁵⁸⁹ This lengthy aside, representing Hegel’s only apparent recognition of the possibly contradictory nature that in fact obtains, as argued in previous notes, to his development of poetry, links the matter under discussion, his previous confining of the externality or objectivity of poetry to inner representation, while nevertheless attempting here to develop its real or empirical nature according to the idea, to the differentiation in this regard of poetry from the other arts, and thereby as well the denial of the relevance of subjectivity on the part of the artists in the spheres of sculpture and architecture — positions criticized independently in the foregoing pages. But now first of all, as maintained previously, for Goethe the subjective moment of architecture and sculpture, though not readily apparent, must nevertheless be inferred in regarding them — precisely as Hegel here affirms that that subjectivity must be understood in the reading of poetry. This applies as well to painting and music, Hegel overlooking in the latter regard the evident fact that the creator of a musical work is generally not its performer. Secondly then, it is in Goethe’s view not just the material, real or empirical aspect of any given art work that is animated (*beseelt*) by the subjectivity of the artist, but the ideal world itself, other true or perfect works, the common positive particularity uniting them, corresponding in Goethe’s thought to Hegel’s substantive, spiritual content — as unanimated or lifeless relative to *this* particular work, the subjectivity of *this* creative individual. Thirdly, that subjectivity is for Goethe particular, limited or conditioned — whereas for Hegel, as we have seen in both the sphere of music and in the earlier section dealing with the subjectivity of the artist generally, only an abstract subjectivity is allowed, i.e., as severed from all individual variation and difference and involving only a given subject’s relative ability to encompass and express *objective* moments of the ideal world.

Hence, to return to the matter under discussion, Hegel’s view that the spirit cannot neglect any real or empirical aspect of its expression in poetry simply only approaches, but ultimately diverges from, Goethe’s position that the spirit of the subjectivity of the artist, i.e., the principle of wholeness — but regardless of the particular form of art he is engaged in, and furthermore always as the subjectivity of a limited or conditioned particular individual — takes up and expresses the multiplicity of inner and outer moments pertaining to a given work, the fullness of the creating individual’s inborn and acquired individuality and all consequent relations of his intended work to the world of ideas, as a whole, in the created work. Conversely, as purely inward, as obtaining merely in the artist’s inner life and abstracted from his work, whether as thought, representation or feeling, or as purely outward, i.e., as concerning the work’s created material or physical nature or in its apparent relations to other works of the ideal world, there is no spiritual liveliness (*geistige Lebendigkeit*), all aspects of the work, whether inward or outward, when abstracted from the wholeness of the limited or conditioned subject’s creative act, being mere indifferent or abstract signs of the resulting work’s truth or perfection, its manifestation of the principle of wholeness in the life of the world of culture.

bilder der Vorstellung). The development of these images in epic poetry takes the form of representing substantial, spiritual moments as brought into real existence, or hindered in their existence, by the activity of gods and humans, whereby the individuality of the latter is for the most part merely general, essentially restricted to its embodiment of one or more of the spiritual powers — and thereby as constituting dramatic events (*Begebenheiten*) in their external appearance, conflict with other powers, and eventual realization. Given the fact that here objective spiritual or ethical powers are represented in objective, inextricable relation to the real or empirical world as *past*, the subjectivity of the poet, his particular feelings or emotions, stands back or withdraws (*tritt zurück*) in importance in epic poetry. The epic poet tells of the characters, actions and events of a closed or complete reality (*abgeschlossene Realität*), having life in and of itself, independently of his creative activity, both with respect to the content and form of his poem.⁵⁹⁰

⁵⁹⁰ Hegel later observes that though the subjectivity of the poet does not appear in relation to the epic, that subjectivity must nevertheless be inferred, as is the case with all poetry: “Um der Objektivität des Ganzen willen muss ... der Dichter als Subjekt gegen seinen Gegenstand zurücktreten und in demselben verschwinden. Nur das Produkt, nicht der Dichter erscheint, und doch ist, was in dem Gedichte sich ausspricht, das Seine; er hat es in seiner Anschauung ausgebildet, seine Seele, seinen vollen Geist hineingelegt” (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 336). For, he says,

Der Geist einer Zeit, einer Nation ist zwar die substantielle, wirksame Ursache, die aber selber erst zur Wirklichkeit als Kunstwerk heraustritt, wenn sie sich zu dem individuellen Genius *eines* Dichters zusammenfasst, der dann diesen allgemeinen Geist und dessen Gehalt als seine eigene Anschauung und sein eigenes Werk zum Bewusstsein bringt und ausführt. Denn Dichten ist eine geistige Hervorbringung, und der Geist existiert nur als einzelnes wirkliches Bewusstsein und Selbstbewusstsein. (*Ibid.*, p. 337; italics Hegel's)

We see clearly in this passage that the difference between Hegel's notion of subjectivity and Goethe's, aside from the fact that it is limited in its bearing to some arts and not others, is that it is wholly abstract, not concrete in any real or empirical sense. For what does it mean to say that the poet's work is his “own” work, the product of his “full spirit,” his “own perception,” if that subjectivity is not concrete or real? The artist's subjectivity is reduced to being merely the embodiment and expression of his times or nation, as essentially “subjektivitätslose(s) Organ” (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 502; cf. f. 592, p. 1357) of the ideal world. Genius becomes then only the relative strength to create works representing the totality of a given culture or nation, does not animate that culture or nation by at the same time infusing it with something new, something original, i.e., in the sense of something individually-conditioned, as it does in Goethe's thought. What is new or original in this stronger subject is, as we have seen, only his ability to more adequately envision and express in his works the objective state and development of the world of ideas — a strength that is also associated with Goethe's stronger or higher individuals, but not at the cost of their individual particularity.

Here, as elsewhere, Hegel is unable to reconcile, as Goethe does, the notions of the ideal world as objective, universal realm of truth and value and of the culture of a people or nation, with a notion of *real* individuality or subjectivity, as bearing on and inextricable from that ideal truth, significance and worth, the life of the ideal world as truly concrete.

Lyrical poetry (die Lyrik), corresponding to the principle of music, entails the opposite pole to epic poetry. Here it is the subjectivity of the poet, his inner world, his perceiving, feeling and thinking soul, his creative present (Gegenwart), that determines the content as well as the form of his work. In lyrical poetry there is no preexisting substantial totality that is portrayed as objectively related to the real or empirical world, but rather the poet himself remains the focal point: it is *his* particular perception, feeling or reflection of objective reality that is of importance, whether as concerning itself with real or empirical reality or with substantial, spiritual reality. Just as in music it is thus subjective inwardness as such that animates the whole of the lyrical poem, and that is known as doing so in the experience of the lyrical work of art.⁵⁹¹

Dramatic poetry (die dramatische Poesie) entails then the unity of epic and lyrical poetry. In it, the wholeness of the work is both objective and subjective — objective, as representing a totality of spiritual powers in actual, real or empirical existence through the activity of gods or humans, but subjective, in so far as the substantial, spiritual or ethical content is depicted as attaining real existence, or as hindered in its real existence, in terms of the actions and works of its depicted characters as *particular*, individually conditioned, and as emerging — whether as ultimately corresponding to substantial, spiritual reality or not — from the wholeness of the depicted characters' inner lives, their finite passions, interests and ends, and as developing and expressing themselves in the *present* (Gegenwart) of the drama's development. It is then the destiny (Schicksal) of individual characters, the ethical worth of their existence and actions, that is determined in the course of the drama's development according to the objective measure of those existing substantial or spiritual powers — as originally preexisting, but only latently so prior to the drama. In this way, the whole human being (die ganze Person) is depicted in the present of dramatic devel-

⁵⁹¹ The subjectivity of the poet remains the focal point in Hegel's notion of lyrical poetry, but only as abstract subjectivity uniting in itself and from its individual perspective *objective* moments of inner and outer worlds. True, in this way the artist, the lyrical poet, does thereby emerge into view in the lyrical poem, but only as subjectivity generally, as witness and bearer of "das Allgemeinmenschliche," not as real or empirical particular subjectivity. The only particularity arising in Hegel's conception of the lyrical poet is his particular view of the objective world, his focal point.

opment, and it is therefore the living human being (der lebendige Mensch), not only through speech, but facial expressions, gestures, etc., that is the material of dramatic expression — that is to say, as actor in the drama.⁵⁹²

Hegel's manner of developing the three spheres contained by the general notion of poetry is similar to that of his development of the general notions of the other arts. First he considers the general character of the forms of poetry, then particular aspects that are of decisive importance in realizing the idea in each, and finally, he deals with their respective histories — whereby in the case of drama, the first topic entails a differentiation of drama from epic and lyrical poetry and the second topic focuses on the scenery of drama. Now Hegel develops the notion of poetry far more extensively than any of the other arts, and most of this is due to the development of the three forms of poetry — the *Lectures on Aesthetics* entailing 85 pages devoted to architecture, 111 pages to sculpture, 115 pages to painting, 85 pages to music, but 352 pages devoted to poetry, with 249 pages concerned with the development of the epic,

⁵⁹² There is a certain surface plausibility to Hegel's argument here that the drama represents the unity of epic and lyrical poetry. However, looked at more closely, it turns out that he is not comparing and unifying like things. For in lyrical poetry, it is the subjectivity of the poet that is the focal point, if only as abstract subjectivity, that is developed and expressed in the poem in relation to both the real or empirical world and the spiritual world. That subjectivity, however, even as only abstract, as only asserted subjectivity, while *real*, is not fully represented in the poem: though relatively knowable through the poem, it is known as existing independently of the poem, of the depicted relations with the real or spiritual worlds. The subjectivity entailed in Hegel's drama, on the other hand, is the *depicted* subjectivity, of a character or actor in the drama — and the subjectivity of the *poet* retreats once again into the background, is only implicit (in Goethe's view), just as it was in the epic.

It is true that Hegel later argues that the subjectivity of the poet only appears to recede from view in drama, just as it does in the epic:

Das dramatische Werk darf ... nicht wie das epische den Schein an sich tragen, als sei es aus dem Volksbewusstsein als solchem hervorgegangen, für dessen Sache der Dichter nur das gleichsam subjektivitätslose Organ gewesen sei; sondern wir wollen in dem vollendeten Werk zugleich das Produkt des selbstbewussten und originalen Schaffens und deshalb auch die Kunst und Virtuosität eines individuellen Dichters erkennen. Erst hierdurch gewinnen dramatische Erzeugnisse, im Unterschiede unmittelbar wirklicher Handlungen und Ereignisse, ihre eigentliche Spitze künstlerischer Lebendigkeit und Bestimmtheit. (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 502)

This wish on the part of the onlooker to recognize the art work as product of a self-conscious, original individual artist is not, once again, restricted to the dramatic work or to poetry and music generally, as Hegel holds it to be, but is in Goethe's view the wish of the onlooker regarding *any* work of art, indeed, any true or perfect work belonging to the world of culture. For Goethe, moreover, this wish involves the perception of *true* originality and virtuosity (cf. Hegel's criticism of musical virtuosity, pp. 1311-1313), i.e., as entailing individually limited or conditioned creative recreation of the world of culture. Only then is there for Goethe real "Lebendigkeit und Bestimmtheit." For Hegel, on the other hand, the wish to contemplate the art work as product of a truly individual artist remains perpetual, Hegel's creative subjectivity being wholly abstract, itself essentially only a "subjektivitätslose Organ" of the ideal world.

lyrical poetry and the drama. This striking disproportion can be thought to follow directly from his view that poetry, as art form whose medium is the higher form of inner representation, is totality of art containing all of the limited forms of the other arts in itself, and thereby as differentiating itself into the three major kinds of poetry.⁵⁹³ At this point in our analysis of his development of the sphere of poetry, however, we are at approximately the same dialectical level in his argument that was able to encompass the totality of each of the other arts, and will therefore limit our analysis of his notion of poetry to the preceding pages, the general notion of the three kinds of poetry having been already established. It suffices for the most part for the

⁵⁹³ From the standpoint of Goethe's philosophy, for which all of the arts are of equal value or significance to the world of culture, there being no dialectical hierarchy of the arts and progression out of the sphere of art as a whole to higher manifestations of the idea, this explanation is inadequate. Rather, it appears that Hegel is constrained to merge the three arts together (or more particularly for Goethe, the epic and lyrical poetry, as falling under his notion of poetry, on the one hand, and drama, on the other) simply to maintain the triadic organization of the whole. And even from Hegel's point of view, the disproportionate treatment of poetry appears to represent an underlying dialectical irregularity analogous to his treatment of art, religion and philosophy in the *Encyclopedia* and system as a whole. For in the system as a whole, as was argued, the scant attention given to these spheres of absolute spirit in the *Encyclopedia* is compensated for by the *Lectures* devoted to each — but as if to show that their inclusion in the *Encyclopedia* would have resulted in an unacceptable, disproportionately larger treatment of those spheres. Precisely this latter state of affairs, the last phase of a major dialectical progression apparently springing the bounds of a proportionate dialectical development, is, however, visible with respect to poetry in his development of the arts.

It could be said in Hegel's defense that he was simply more comfortable with and knowledgeable of the sphere of poetry, just as he was seen to be admittedly less comfortable with and less knowledgeable of music. That argument, even if true, is systematically irrelevant — as Hegel himself would be the first to admit. Relevant in justifying the apparent disproportionate development of poetry is the position that poetry, as the highest of the arts, entails their synthesis and specification into the three forms of poetry, as well as the question whether this development of poetry is compatible with his notion of the dialectical structure and development of the whole. As to the former, the question whether poetry, as entailing the other arts in itself, must be developed to a proportionately larger extent in fact leads us to the question of whether this is consistent with Hegel's notion of the dialectic. For the third moment of a dialectical triad *always* encompasses all that has gone before it.

As to the question then whether Hegel's apparent disproportionate development of poetry relative to the other arts is consistent with his notion and employment of the dialectic generally, this must be denied. For, first of all, nowhere else in Hegel's system does this take place, not in either of his major logical works, not in the philosophy of nature, not, for that matter, in the *Lectures* concerning religion and philosophy — and Hegel's dialectical consideration of art, religion and philosophy *outside* of the *Encyclopedia* must be understood, as was said, as reflecting his determination that such disproportionate development not occur. Nor can such unbalanced development be found in any of the sections and subsections of Hegel's works. It is true that the third moment of a triad, as synthesis of thesis and antithesis, is asserted to include all that has gone before, and the third moment of the myriad of triads of a major work, or section of a major work, will include all that has been previously developed, as new phase in the development of the system as a whole. But elsewhere in his system the final phase includes all that has gone before as it were in name only — i.e., as new notion, new moment or stage in the development of the whole, but on the same conceptual level of the immediately preceding stages of that development, the whole of the foregoing argument not being actually repeated in adjustment to that new moment or phase.

But could the greater consideration given to poetry still be justified by the fact that with it Hegel is dealing with three arts — the epic, lyrical poetry and drama? Yes, indeed — Goethe, at least, would answer: but with the qualifications that for him "Dichtung" includes only poetry and drama, lyrical poetry being only a subdivision of poetry; and more importantly, that this occurs *despite* Hegel's dialectical development, or in a manner that the dialectic is not able to grasp without irregularity.

purpose of a differentiation of his thinking on poetry from Goethe's to confirm that he once again proceeds dialectically throughout, and, though no single work is comprehended as a concrete whole (though the numerous references to the *Iliad* and *Odyssey* of Homer, when taken together, do tend to establish these two works as wholes, albeit not thereby concrete wholes, as individually conditioned or limited — which at least follows from his notion of the role of subjectivity in epic poetry), there are, unlike his treatment of music, countless works mentioned in illustration of his argument. Certain of Hegel's major points in the further development of poetry, namely, with respect to *drama*, in particular as entailing the transition out of the sphere of poetry and art as a whole to the higher spheres of religion and philosophy, can be briefly mentioned, however.

Hegel's specification of the notion of dramatic poetry into its various forms revolves around the possible relation of the depicted subjectivity of its characters to the drama's substantial, spiritual content. In *tragedy* (die Tragödie), the purpose or end of its characters is wholly identified with *one* substantial, ethical end. Though portrayed as living individuals, their subjectivity is inextricably united with that single spiritual content, as human pathos objectifying itself in action in such a manner that their accidental, immediately given individuality or particularity appears as transcended. The theme of the tragedy for Hegel is thus the divine principle in its worldly reality (das Göttliche in seiner weltlichen Realität), the ethical sphere (das Sittliche). In entering into the real or empirical sphere, however, the ethical powers and the characters embodying them appear in tragedy as particular and one-sided, both as content and in terms of their appearance in a given character and his actions — and consequently as opposed to one another. More particularly, the character's assertion of his particular pathos necessarily brings about in tragedy, according to Hegel, the opposite pathos (entgegengesetztes Pathos) — both sides of this conflict having their justification, but as real or empirical, necessarily entailing the negation or injury (Verletzung) of the other, thus guilt (Schuld) on the part of its characters.

The explanation Hegel gives of the underlying systematic necessity of this conflict is of importance, not only with respect to tragedy, but to his notions of the

sphere of art as a whole, the ethical life and the ideal world generally. The ethical substance constitutes a concrete totality of eternal powers and their relations — with, however, the determination to enter into the real or empirical world in human existence and activity:

Die sittliche Substanz ist als konkrete Einheit eine Totalität unterschiedener Verhältnisse und Mächte, welche jedoch nur in tatlosem Zustande als selige Götter das Werk des Geistes im Genuss eines ungestörten Lebens vollbringen. Umgekehrt aber liegt es ebenso sehr im Begriffe dieser Totalität selbst, sich aus ihrer zunächst noch abstrakten Idealität zur realen Wirklichkeit und weltlichen Erscheinung umzusetzen.

As real or empirical, the ideal ethical powers necessarily collide, enter into opposition (Gegensatz) to each other:

Durch die Natur dieses Elementes nun ist es, dass die blosse Unterschiedenheit, auf dem Boden bestimmter Umstände von individuellen Charakteren ergriffen, sich zur Entgegensetzung und Kollision verkehren muss. So erst wird es wahrhaft Ernst mit jenen Göttern, welche nur im Olymp und Himmel der Phantasie und religiösen Vorstellung in ihrer friedlichen Ruhe und Einheit verharren, wenn sie jetzt aber wirklich, als bestimmtes Pathos einer menschlichen Individualität, zum Leben kommen, aller Berechtigung unerachtet durch ihre bestimmte Besonderheit und deren Gegensatz gegen anderes in Schuld und Unrecht führen.⁵⁹⁴

In tragedy, then, the developed conflict finds its resolution in terms of the fact that the conflict engendered by the opposing sides, though each representing a substantial power, is not itself substantial or ideal, as representing only a limited specification of the totality of spiritual powers. The eternal, ideal order asserts and restores itself through the destruction of characters disturbing that order in their one-sidedness.⁵⁹⁵ For the ethical life, as truly entering the real or empirical sphere does

⁵⁹⁴ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, pp. 523-524

⁵⁹⁵ As argued in numerous previous notes, it is a fallacy from the point of view of Goethe's thinking that the totality of the ideal world is not represented in the work of art — as here for Goethe, in the work of tragedy. For Hegel restricts the content of the work to its explicit, conscious content, and does not consider its implicit, unconscious content as in fact embracing the totality of the ideal world — at least potentially, according to the idea of art and the notion of the higher life (das Höhere). For the artist in his view has assimilated from the whole of the ideal world generally, from the sphere of his own form of activity (thus here, other tragic works, along with the rules and conventions, the positive particularity, uniting them), as well as other spheres of the world of ideas, and has expressed that assimilation in the act of unconsciously acting as a whole. That assimilation, or his work's consequent relations to the totality of the ideal world, are objective, albeit as individually conditioned,

so in the form of reconciliation (Versöhnung), without conflict engendered by one-sidedness, even when that one-sidedness follows from the notion of the real or empirical sphere and of human nature and activity:

Das wahrhaft Substantielle, das zur Wirklichkeit zu gelangen hat, ist aber nicht der Kampf der Besonderheiten, wie sehr derselbe auch im Begriffe der weltlichen Realität und des menschlichen Handelns seinen wesentlichen Grund findet, sondern die Versöhnung, in welcher sich die bestimmten Zwecke und Individuen ohne Verletzung und Gegensatz einklangsvoll betätigen. Was daher in dem tragischen Ausgange aufgehoben wird, ist nur die einseitige Besonderheit, welche sich dieser Harmonie nicht zu fügen vermocht hatte ...⁵⁹⁶

Hegel is thinking here, though this is not explicitly stated, of the reconciliation offered by religion and philosophy.

In *comedy* (die Komödie), it is the subjectivity of the depicted characters that maintains itself throughout the drama, all oppositions to the portrayed individuals, their ends and activity, being dissolved in laughter. Three kinds of comedy are possible for Hegel: either those ends and actions reveal themselves in the drama to be insubstantial, contradictory, unable to maintain themselves; or else individuals set for themselves truly substantial purposes and ends, but show themselves as individuals, to be unable, as too weak or too insignificant, to realize those ends, ethical reality thereby to be an only imagined appearance for them; or, finally, the individuals and their end purposes and activity are opposed by the manifold of external accident, constraints that are resolved as well in laughter. But with regard to all three types it is neither the substantial, ethical world nor the principle of the subjectivity of the characters that is negated in the comic resolution. Rather, negated are only the insubstantial ends of the portrayed characters, or the weakness of these characters, as unable to manifest the spiritual world in their real or empirical existence, or else the accidental, real or empirical nature of particular individuals and external circumstances. On the other hand, the union of subjectivity and the substantial, spiritual world of ideas is not made concrete in relation to the real or empirical world in

and will be understood, if only unconsciously, by an onlooking individual (to the extent his development in relation to the ideal world coincides with that of the creating individual).

⁵⁹⁶ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 524

comedy as it is in tragedy — if there always with the limitation that it is only particular spiritual powers that are embodied in particular characters opposing, and ultimately destroying each other. That is to say, the union of ideal and real worlds that lies in the notion of art generally is effectively undone in comedy. For this reason, comedy signals the dissolution of art as a whole:

... die frei in sich selbst geistig bewegenden absoluten Subjektivität, die, in sich befriedigt, sich nicht mehr mit dem Objektiven und Besonderen einigt und sich das Negative dieser Auflösung in dem Humor der Komik zum Bewusstsein bringt. Doch auf diesem Gipfel führt die Komödie zugleich zur Auflösung der Kunst überhaupt. Der Zweck aller Kunst ist die durch den Geist hervorgebrachte Identität, in welcher das Ewige, Göttliche, an und für sich Wahre in realer Gestalt für unsere äussere Anschauung, geoffenbart wird.⁵⁹⁷

In *tragicomedy* (die Tragikomödie), finally, the principles of tragedy and comedy are combined, but in Hegel's view in a manner in which both principles are mutually dulled or neutralized (*wechselseitig abstumpfende Ausgleichung*) — thus not truly unified or synthesized.⁵⁹⁸ Here the subjectivity of the character is filled with substantial interests and intentions, there arises conflict with other characters representing other, substantial, ethical principles, as in tragedy — but instead of the

⁵⁹⁷ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, pp. 572-573

If the work of comedy represents no explicit concrete union of ideal and real worlds, it nevertheless does do implicitly, in terms of the work's manifested relations to the ideal world generally and the sphere of drama, in particular. But Hegel once again restricts the work's content to its explicit, conscious content. From this perspective, the sphere of comedy does not represent the "Auflösung" of art as a whole, but the "Auflösung" of Hegel's notion of art — as confronting here a sphere that it is completely unable to comprehend as manifestation of the idea.

⁵⁹⁸ This appears to be the only case in Hegel's system where the unification of thesis and antithesis, their synthesis, results in the neutralization or nullification of those prior two sides, not a higher phase in the dialectical development of the whole. This dialectical irregularity, however, is consistent with Hegel's overall systematic intention here, the transition out of the sphere of poetry and art as a whole — but as dissolution (*Auflösung*) of art, and more particularly, as occurring historically, in his times or culture and since. For Hegel wishes to show, not only that art in its final moment of development necessarily leads to religion and philosophy, as higher spheres of absolute spirit, but, as we have seen, that art can no longer satisfy the needs of spirit — in his own age, nation or times, and since. Art is thereby not simply relatively less able to satisfy those spiritual needs, but is fully eclipsed historically. And the evidence for him of this is the status of tragicomedy as characteristic form of drama of his times, that tragicomedy which entails the nullification of the principles of tragedy and comedy. On the other hand, it is highly significant that Hegel apparently could not make this systematic transition, as simultaneous historical development, without dialectical irregularity.

From the perspective of Goethe's thought, Hegel's inability to unify tragedy and comedy in positive fashion follows directly from the fallacies of conceiving tragedy to be necessarily limited with respect to the totality of the ideal world (f. 595, p. 1361), and comedy, to not entail the unity of ideal and real worlds in concrete fashion (f. 597, p. 1363) — and thereby simultaneously, from the fallacy of attempting to conceive the relationship between the spheres of the ideal world in dialectical fashion, and as paralleled in human history.

destruction of the opposing sides, the characters of the tragicomedy achieve subjective insight, reconciliation and harmony with each other and thus between the principles they embody. Hegel observes that tragicomedy is particularly characteristic of the modern world, since the modern world's fundamental principle is the principle of free subjectivity, a principle that tends in its immediately given forms to circumvent the effective potency of the objective, spiritual powers. This is on the one hand justified, Hegel argues, in the sense that the spiritual substance *can* be realized in its totality by man, through subjective insight and tolerance:

Das Tiefe in diesem Prinzip ist die Anschauung, dass, den Unterschieden und Konflikten von Interessen, Leidenschaften und Charakteren zum Trotz, sich eine in sich einklangsvolle Wirklichkeit dennoch durch das menschliche Handeln zustande bringe.⁵⁹⁹

On the other hand, that reconciliation can only be adequately achieved and represented in the “einklangsvolle Wirklichkeit” of religion or philosophy, as “neues Reich” entailing “die Wahrheit des Wirklichen” in thought (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 244; cf. f. 551, p. 1332) — though this again is not explicitly stated here. For the harmonious resolution of the totality of the ideal world with the real world is an idea which ultimately lies beyond the limits of drama, and indeed, of art as a whole. Thus, while in classical tragedy there are instances where the characters are portrayed as achieving a harmonious reconciliation with respect to the conflicting, manifested ideal powers at the end, that restoration of the ideal harmony is commanded by the gods — does not occur through the subjective insight of its characters into the higher reality of the totality of the ideal world.⁶⁰⁰

⁵⁹⁹ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 532

At first glance, it appears Hegel is here affirming that the harmonious reconciliation of the ideal world with the real world, or the manifestation of the former in the latter, in such a way that limitation or one-sidedness are overcome or transformed, occurs through human activity (Handeln) — just as it does in Goethe's thinking. This is not the case. It is rather the *perception* (Anschauung), the insight, i.e., the rational philosophical comprehension, that human actions belong to or constitute an “einklangsvolle Wirklichkeit,” despite their limited or conditioned real or empirical nature. For Goethe, it is human actions achieve this harmonious reconciliation, as manifestations of the idea and recreations of the world of culture, and furthermore only *in terms of* their real or empirical nature, or in such a way that ideal and real worlds are truly concretely related in them. Goethe's perception that they do so is moreover the ultimately non-rational “reines Anschauen” achieved by the creative individual subsequent to his creative act.

⁶⁰⁰ But while the characters of the tragedy may not in fact generally be portrayed as achieving a harmonious resolution of the work's tragic oppositions, and while the characters of tragicomedy are not

In any event, as neutralization or nullification of the spheres of tragedy and comedy, or as final moment in the dissolution of drama and art generally relative to religion and philosophy, the notion of tragicomedy cannot in Hegel's view be determined precisely, or the limits of tragicomedy are fluctuating (*schwankend*). Either tragicomedy will tend to forsake the sphere of dramatic art, since the conflict that achieves reconciliation is not taken seriously, not presented in tragic sharpness — that harmonious resolution undermining the drama's development from the start. In this case, the dramatist will devote his attention to depicting the inner development of his characters, the external situations of the drama being reduced to mere means for the portrayal of that development. Or tragicomedy will tend to the sphere of prose. Here the dramatist will concentrate on depiction of the external circumstances of his characters' actions, concrete temporal or ethical conditions (*Zustände*), or the portrayal of a mere sequence of exciting events (*spannende Ereignisse*) at the cost of the drama's unity, both with respect to its form and its content. In either case, the interest of the dramatist becomes primarily that of achieving theatrical effect (*Theaterwirkung*), but at the expense of true poetry — either in terms of the portrayal of human emotion (*menschliche Rührung*), or the attainment of mere amusement (*Unterhaltung*) or the moral improvement (*moralische Besserung*) of the audience, with all three encouraging a virtuosity on the part of the actors that is in fact extraneous to the notion of true art.

Except indirectly in Hegel's statement that the principle of comedy signals the dissolution of the sphere of art as a whole, the *Lectures on Aesthetics* end without any reference to religion and philosophy, to the relationship between the notions of art, religion and philosophy as established in the *Encyclopedia* and again at the start of the *Lectures*, and more particularly, to the reconciliation with the totality of spiritual powers offered by those higher spheres — in pronounced contrast to Hegel's proce-

portrayed as achieving resolution of the work's conflicts in terms of a limited subjective insight into, and knowledge of, the ideal world, this does not mean that the *poet* does not do so. That is to say, given sufficient development, creative recreation and subsequent knowledge of the ideal world, he may well be able to conceive his work as concrete specification and implicit, unconscious manifestation, within the limits of the nature and traditions of his form of activity, of the unity of the totality of the ideal world with the real world.

dure elsewhere. This silence appears to be related to the fact that the final synthesis of tragedy and comedy represents their nullification — a logical turn also unique in Hegel's writings, and seeming to make it impossible for him to proceed dialectically to the next, higher stage in the system. In concluding this analysis of Hegel's development of art we must ask ourselves what the possible philosophical significance of this state of affairs is.⁶⁰¹

Now the circumstances represented in tragedy, particular powers of the totality of ethical, spiritual powers specifying themselves or being embodied in the real or empirical world, collision and conflict with other manifested ethical powers, and their mutual destruction or dissolution — in fact corresponds, as the preceding analysis of Hegel's system as a whole will have shown, to his notion of the concrete (*gegenständliche*) relation of ideal and real worlds.⁶⁰² The ideal world as totality has the determination for Hegel to enter into real or empirical existence, to manifest itself there: “(es liegt) im Begriffe dieser Totalität selbst, sich aus ihrer zunächst noch abstrakten Idealität zur realen Wirklichkeit und weltlichen Erscheinung umzusetzen.”⁶⁰³ But whenever it does, there is limitation or opposition, a disturbance of the ideal harmony, the limited or conditioned manifestations of the ideal world oppose and nullify each other, cancel each other (*heben einander auf*), as only one-sided, particular manifestations of the idea. The dialectic of the notion (*Begriff*) comprehends these

⁶⁰¹ The answer to the larger question, why Hegel does not explicitly relate the close of the *Lectures* with the next, higher moments of absolute spirit, would at first glance appear to be that that transition is already made in the in the *Encyclopedia*. But this resolution of the matter is insufficient. For, first of all, everywhere else in the system Hegel does restate the reasons for the transition to the next major phase of the system at the close of a given section. This procedure, though not required by his notion of the system, is habitual — and the fact that he does not do so here, if not systematically significant, is nonetheless philosophically significant. Secondly, the reasons given in the *Encyclopedia*, and again, at the start of his *Lectures on Aesthetics*, i.e., that the sphere of art in its dependency on a sensual, real or empirical material, even if only as the representation of that material in poetry, cannot grasp the totality of the ideal world, are there only generally expressed, or abstract, relative to the development of the sphere of art, particularly relative to its final phases, especially drama — as progressively concrete realization of what is entailed in the notion that art is limited relative to the totality of the ideal world. At this stage, then, when his notion of art (and indeed, of the ideal world in its entirety prior to religion and philosophy), has in this respect become most concrete, particularly as combined with the clear dialectical irregularity of finding the final synthesis of the sphere of art to represent only a nullification of thesis and antithesis and that appears to make it impossible to make that transition in any case, Hegel's breach of a convention that is admittedly not required by his notion of the system is all the more significant philosophically and in need of clarification.

⁶⁰² See in particular f. 315, p. 1167, along with f. 319, p. 1172, f. 321, p. 1172 and f. 424, p. 1240 for a discussion of the two senses of “concrete” in the thought of Hegel, “*gegenständlich*” and “*konkret*.”

⁶⁰³ *Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 523

moments as rationally concrete (konkrete), rational totality in the philosophical system, just as religion comprehends them in the form of representation, together they comprehend the totality of manifestations of the idea in the real or empirical world as absolute idea — but all moments of the ideal world abstracted from that comprehension, from those of logic up the notion of absolute spirit, from there to the sphere of nature to the human spheres of the ideal world, up to and including the world of art, remain limited, conditioned. According to this view we see, on the one hand, that real or empirical things are bearers of an ideal significance, but only of a limited, systematically comprehended particular significance, and on the other hand, that the conflict between particular, opposing manifestations is, as it were, sanctioned by the ideal world as means to maintain itself as a whole in philosophy's eventual dialectical comprehension. There is no harmony between ideal and real worlds in the concrete (gegenständlicher) case, as there is in Goethe's thinking, but rather as long as the particular manifests the idea the ideal harmony between the two worlds is disturbed. The unity of ideal and real in the concrete case is an occasion of disharmony and limitation in which the given moment is necessarily dissolved (aufgehoben, aufgelöst) — on the one hand, as finite, in terms of its real existence, and on the other, as passing moment of the system's eventual dialectical comprehension.

This is then more particularly the notion that we have seen to underlie the whole of Hegel's development of art — each form of art and each art work represents *one* moment of the ideal world, but the totality of the ideal world is never expressible in the single form of art and work of art. Nor is the full particularity of the concrete, real or empirical case ever fused with, or in harmony with, the idea: the particular case remains only the bearer (Träger) of the art work's particular, rationally determinate significance: its real or empirical multiplicity is formed according to the idea of art only because art cannot allow any aspect to appear accidental — but remains, as empirical multiplicity, essentially accidental. Or the particular, real or empirical case is always only the bearer of the idea in Hegel's determination of art *despite* the fullness of its real or empirical nature.

Hence with tragedy the union of real and ideal worlds in the sphere of art, but as applying to every case of ideal and real union in Hegel's system, finds an adequate image of itself, becomes in this sense concrete — and art itself is then dissolved. That is to say, essentially tragedy is the final moment of Hegel's philosophy of art — and the two following moments, comedy and tragicomedy, represent the transition in art to the higher spheres of religion and philosophy — comedy signifying the dissolution of art in its abandonment of the intention of art to achieve a concrete union of ideal and real worlds, tragicomedy, an image, as it were, of the reconciliation achieved in religion and philosophy, but unachievable in tragicomedy in a manner compatible with the notion of art. Only in the higher spheres of absolute spirit can the harmony of ideal powers be restored, its totality represented, precisely because their medium is the purer one of thought, capable of grasping the totality of concrete relations in the dialectic of thought, no longer affixed or related to a real or empirical sensual material. But in them a truly concrete (*gegenständliche*) union of ideal and real worlds is no longer attempted. They comprehend “*die Wahrheit des Wirklichen*,” to be sure, but in the form of “*eine Wahrheit ..., die nicht wieder im Wirklichen selbst als gestaltende Macht und eigene Seele desselben offenbar wird.*” In religion, first still in the form of representation, then in philosophy, in the form of thought, “*die Form der Realität (verflüchtigt) zur Form des reinen Begriffs*” (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 244; cf. the earlier discussion of this passage in f. 551, p. 1332).⁶⁰⁴

⁶⁰⁴ But why does Hegel himself not draw these conclusions? Why does he not himself provide the systematic transition from art to the spheres of religion and philosophy in the *Aesthetics*? Perhaps, from Goethe's point of view, because he was aware of the dialectical irregularity of conceiving the final moment of his development of art, tragicomedy, as nullification of the principles of tragedy and comedy. Perhaps, on the other hand, because he was aware of the ultimately unsatisfactory notion of the true concreteness (*Gegenständlichkeit*) concerning the union of ideal and real worlds he arrives at his system, and as most clearly manifest in the sphere of art generally, and above all, in music and at the close of the *Lectures*, in drama, in particular: the totality of the ideal world has in itself the determination “*sich aus ihrer zunächst noch abstrakten Idealität zur realen Wirklichkeit und weltlichen Erscheinung umzusetzen*” (p. 1361). As real or empirical, however, as specified into manifestation of particular moments of that totality, as particular ethical powers, these collide, oppose and destroy each other — exactly as portrayed according to Hegel in tragedy. For “*(die Götter), welche nur im Olymp und Himmel der Phantasie und religiösen Vorstellung in ihrer friedlichen Ruhe und Einheit verharren, wenn sie jetzt aber wirklich, als bestimmtes Pathos einer menschlichen Individualität, zum Leben kommen, aller Berechtigung unerachtet durch ihre bestimmte Besonderheit und deren Gegensatz gegen anderes in Schuld und Unrecht führen*” (p. 1361). This is for Hegel the result of every idea's appearance or manifestation in the ideal world — not just in art, but in history, in real or empirical ethical life, and in all stages in the development of religion and philoso-

Looking back now, not only at Hegel's development of poetry, but of all of art, it can be concluded that, with the exception of music — for which we have found him to take thoroughly critical positions relative to the table of differentiation — Hegel has on the whole shown the idea of each of the arts to be realizable (II: 20, p. 755 (abs)), each of the arts to constitute an at least rationally concrete world or whole (II: 24, p. 760 (abs)), each of these worlds to entail a history governed by the idea (II: 25, p. 760 (abs)), and in these respects together, that art has life according to the idea (II: 22, p. 756 (abs)), as animated by the human spirit and ultimately the divine spirit (II: 29, p. 761 (abs)). Moreover, in terms of the history of art, and in terms of the dialectically developed relationship of the spheres of art to each other, these worlds and the particular works contained in them, are differentiated as to their worth or significance (II: 26, p. 760 (abs)). In particular, the ideal world as reflected in the sphere of art is shown to be related to the real or empirical world (II: 2, pp. 752-753; 21, p. 756 (abs)), each member of the whole to be simultaneously unconditioned and conditioned, unlimited and limited, necessary and accidental (II: 4, p. 753 (abs)), each to have its necessary place within the whole (II: 3, p. 753 (abs)) — if, to be sure, only rationally, relative to the dialectical development of the sphere of art.

On the other hand, it must be concluded, given the number of logical irregularities and uncomprehended, immediately given matters of fact, found in all of the arts, but especially music and poetry (f. 425, p. 1244; f. 442, p. 1259; f. 504, p. 1299; f. 510, p. 1301; f. 516; p. 1304; f. 540, p. 1314; f. 554; p. 1335; f. 572; p. 1346; f. 573, p. 1347; f. 574, p. 1347; f. 575, p. 1349; f. 576, p. 1349; f. 579, p. 1350; f. 583, p. 1351; f. 586, p. 1353; f. 589, p. 1355; f. 592, p. 1358; f. 593, p. 1359; f. 598, p. 1363, as well as

phy prior to the realization of their notion, as well. Only in the insight and knowledge offered by religion and philosophy, but there only as absolute religion and absolute philosophy, can man find consolation, reconciliation with the totality of the ideal world — where, to be sure, there is no “*einseitige Besonderheit*” (p. 1361), no real concreteness, no real or empirical, limited or conditioned human activity (*Handeln*). The extreme to which Hegel stands here in relation to Goethe could not be more striking. Finally, perhaps Hegel was in particular aware that he had somehow ultimately failed to comprehend the nature of art as manifestation of the idea, the reconciliation between ideal and real worlds offered by it. For that he cared for and valued art, had a prodigious knowledge of art, follows, not only from the breadth and depth of the *Lectures* themselves, but from their final sentence, where he wishes for himself and his listeners that “*ein höheres, unzerstörliches Band der Idee des Schönen und Wahren geknüpft sein und uns von nun an für immer fest vereinigt halten*” (*Vorlesungen über die Ästhetik*: III/15, p. 574) — a wish, however, that is incompatible with the spiritual significance of art as he has developed it relative to his own times and since, as dissolved (*aufgehoben*) relative to religion and philosophy.

p. 1366), that Hegel has achieved only a mixed critical and absolute position with respect to the logical structure and development of the sphere of art (II: 5, p. 753 (abs/crit)). Furthermore, in no case is the concrete particular work of art comprehended as being truly a whole according to the idea in the fullness of its real or empirical nature, but rather only in the rational, dialectical sense of concreteness (II: 27, p. 760 (abs/crit)). For the multiplicity embraced by the whole at every stage of its development, up to and including its comprehension of the most concrete, real or empirical case, is solely three-fold, never a true or real multiplicity (II: 33, p. 770 (abs a)). Or the difference between ideal and real is comprehended, the former being the systematic comprehension of the latter in the form of the notion — but then effectively dissolved, the ideal world to this extent in art being only the *thought*, the “vaporization” (Verflüchtigung), of the latter (II: 31, p. 764 (abs a)).

This means, in particular, that, unlike Goethe’s philosophy, for which a true multiplicity of moments belonging to the ideal world, particularly those of the world of art, but including also other spheres of the world of ideas, as following from the artist’s limited or conditioned assimilation and creative recreation of the ideal world, is manifest in the full real or empirical multiplicity of a given work of art — the concrete work of art in Hegel’s view represents only a specific moment of the sphere of art’s dialectical development (along with particular, but necessarily limited moments from the other spheres of the ideal world). The totality of the sphere of art is never represented, even as more or less approachable ideal, in the concrete work of art, as it is in Goethe’s notion of the higher life — but is found only in the philosophical comprehension of art, in the system. Thus the differentiation as to higher, ideal worth or significance is found for Hegel in a given particular work’s or given kind of art’s position within the dialectical development of the system, the later moments being higher;⁶⁰⁵ for Goethe, it derives from the single work’s relative ability to manifest in its real or empirical nature the world or whole of its particular form of art as well as the totality of the ideal world. Or, in other words, for Hegel the totality of moments of the sphere of art, individual works, individual kinds of art, individual

⁶⁰⁵ — with the exception of comedy and tragicomedy in the development of drama.

moments of the history of art, are preserved (*aufgehoben*) only in the philosophical system; for Goethe, they are preserved — and manifested — in the concrete work of art. This distinction between Hegel's thinking and Goethe's with regard to any given totality of moments in the ideal world's comprehension — as taking place solely in the absolute comprehension of the system, in Hegel's view, and solely in the concrete work, in Goethe's — characterizes the essential difference between them throughout their determination of the ideal world.⁶⁰⁶ But that difference is nowhere more evident than in the sphere of art, the most concrete sphere of the world of ideas, or that sphere where particular, clearly determinate works can and must be comprehended as manifestations of the idea.

Once again, it is the underlying thesis of this analysis of the thinking of Kant, Fichte, Schelling, Hegel and Goethe that the determinations contained under Kant's idea of the system, upon which all of their thinking is based, are ultimately incompatible — in particular, with respect to the intention to conceive the ideal world as logically structured and developed, on the one hand, and truly concrete, related to and yet different from the real or empirical world, on the other — with Hegel achieving absolute positions with respect to the former, Goethe, with respect to the latter. It is thereby further the thesis of this analysis, as was argued in introducing the table of differentiation (pp. 770-773), and again in the discussion of Schelling (pp. 897-898), that the taking of absolute positions with respect to the questions concerning the logical determination of the ideal world must result in critical positions concerning the ideal world's true concreteness, and vice versa. Now for Hegel, as we have seen, the sphere of art is the most concrete of the spheres of the world of ideas heretofore considered — both concrete in the sense of “*konkret*,” i.e., as reflecting a systematically higher manifestation of the idea and as belonging to the sphere of absolute spirit, in which the totality of the ideal world is represented (if never, as totality, in the single form of art or work of art); and concrete in the sense of “*gegenständlich*,” i.e., as reflecting the union of the ideal world with the multiplicity of the real or

⁶⁰⁶ i.e., as restricted to the spheres of nature and the human spheres of the world of ideas, the world of spirit, Goethe developing no logic and not attempting to develop the former spheres logically.

empirical world in a given particular work of art. Hence it is entirely consequent, according to this analysis of his thought, that Hegel's development of art, with its numerous dialectical irregularities, and with even one sphere, that of music, being developed in wholly critical fashion, is unique in the system in its reflection of mixed critical and absolute positions with regards to the whole's logical structure and development. The greater systematic "Konkretheit" of art hinders the greater "Gegenständlichkeit" of this sphere, and vice versa — so that here, and here alone, a thoroughgoing absolute working out of the determinations contained under Kant's idea is impossible for Hegel. And even the transition out of the sphere of art to the higher spheres of religion and philosophy occurs in a dialectically irregular manner — art itself, in its true concreteness or "Gegenständlichkeit" resisting the movement of the systems dialectical concreteness or "Konkretheit" in the sensibilities of the onlooker, even those of Hegel himself, as we have seen.⁶⁰⁷

Religion

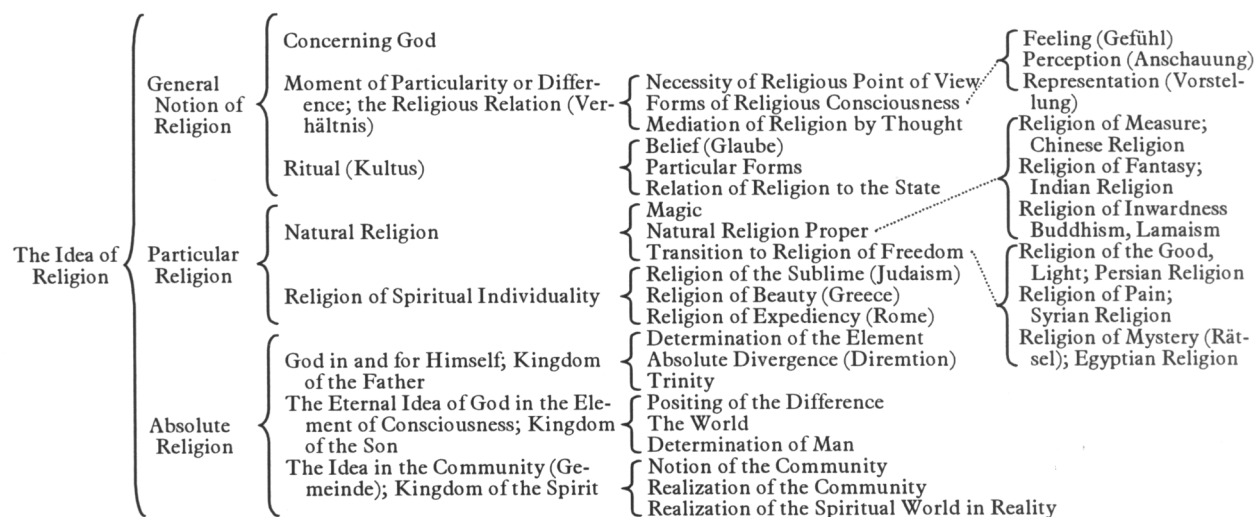
In religion, absolute spirit is no longer expressed in, and limited by, an immediately given real or empirical object, but in it the realm of objective spirit is for subjective spirit in the form of thought — in such a way that thereby the real or empirical world in its totality is cancelled (*aufgehoben*) or dissolved (*aufgelöst*), yet thereby preserved (*aufgehoben*). The end of religion is knowledge of religion, and the knowledge of religion is knowledge of the *totality* of the ideal world, as absolute idea, unlike that encompassed by the particular work of art. But the more particular form of religious truth is the subjective one of representation (*Vorstellung*), as expressed in sensual images and in accord with the finite categories of the understanding — a limitation that is annulled and overcome in the belief (*Glaube*) and devotion (*Andacht*) of the religious community (*Gemeinde*).

This is the general notion that is expressed in the *Encyclopedia*, albeit there for the most part, since set forth in the sphere of absolute spirit, in terms of the realized notion of religion, as absolute religion, Christianity. Hegel's general notion of reli-

⁶⁰⁷ See f. 604, p. 1368.

gion is developed in detail in the *Lectures on the Philosophy of Religion*, whose principal moments are depicted in the following diagram:

Principal Moments of the Philosophy of Religion in Hegel's Lectures



It is to be particularly noticed that Hegel, after working out the notion of religion generally, undertakes a dialectical determination of particular religions as historical process culminating in the actually existing absolute religion. This is in marked contrast to his development of art, for which there is no actually existing absolute form, the sphere of art being dissolved at the climax of its development, and consequently no further development of the *Encyclopedia's* absolute notion of art in the *Lectures*—that notion consisting simply of the dissolution of art and transition to the higher spheres of religion and philosophy. That is to say, the notion of absolute religion is systematically deduced in the *Lectures*, as realization of the notion of religion generally, and then itself further developed or worked out as concrete whole or multiplicity of moments. The supposition consequently arises — and this will be confirmed in the following — that, after confronting the inherently greater concreteness of the world of art and to some extent, as we have seen, struggling systematically with that concreteness, achieving only mixed critical and absolute positions both with regard to the form and content of that sphere, Hegel will once again at least approach realizing wholly absolute positions in his development of religion, if here also with the exception of the achievement of a notion of the true concreteness of the ideal world. For religious truth, in his view, is not expressed in the form of a real or empirical

object, as is art, but exists in the form of thought — and, more particularly, thought as governed by the notion of the absolute idea, as reflecting the totality of the ideal world. Thus while religion generally expresses its idea, its thought, as representation (*Vorstellung*), in terms of real or empirical objects and relations, the categories of the understanding, and so forth, as does poetry, it does so as absolute idea, with the realized notion implicit or immanent in its representations — as opposed to poetry, which never encompasses the totality of the absolute idea. That immanent reasonableness of the sphere of religion in its entirety is then developed in the lectures on the *philosophy* of religion. With religion, in other words, Hegel is once again in his element — a fact that is reflected in the structure and development of the *Lectures* in the above diagram and their immediately apparent relation to the notion of the absolute spirit set forth in the *Encyclopedia* and the system as a whole.

But Hegel is “in his element” in the sphere of religion in a deeper, more systematic sense than is reflected at first glance in the diagram representing the principal moments of his development of the idea of religion. As in the following sphere of philosophy, in the world of religion it is the absolute idea and realized notion that governs and is reflected in this sphere. This involves a return to the absolute idea of the *Logic*, but as now having manifested itself in the sphere of nature, the real or empirical world generally, and the finite, limited or conditioned spheres of objective spirit, as well as the world of art — as return to itself of the absolute principle in a manner in which those finite spheres are cancelled and preserved (*aufgehoben*) in thought. Hence the sphere of religion, as Hegel conceives it, is far more amenable to the dialectical grasp than any of the spheres considered subsequent to the *Logic*, since what is grasped is the actually existing dialectic, the realized notion — though, to be sure, as still realized in the process of history prior to its culmination in the actually existing notion of religion, the absolute religion:

In der Religionsphilosophie ... betrachten wir die an sich seiende, logische Idee nicht bloss, wie sie als reiner Gedanke bestimmt (ist), auch nicht in den endlichen Bestimmungen, wo sie in einer endlichen Weise ihrer Erscheinung ist, sondern wie sie an sich ist im Gedanken und zugleich wie sie erscheint, sich manifestiert, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist, der sich in sich selbst reflektiert ... Es ist in dieser

Bestimmung der Erscheinung auch die endliche Erscheinung — das ist die Welt der Natur und die Welt des endlichen Geistes — enthalten; aber der Geist ist als die Macht derselben, als sie auch sich und sich aus ihnen hervorbringend.⁶⁰⁸

More particularly, then, the structure and development of the *Lectures on the Philosophy of Religion* is threefold, as reflecting the notion of religion in its generality (Allgemeinheit), then in its particularity (Besonderheit), and finally in its individuality (Einzelheit). In the first moment, as general, the absolute spirit is potential (an sich); in the second, the absolute spirit posits or manifests itself, differentiates itself, in the sphere of finitude and is for itself (für sich); in the final moment, it knows itself in its manifestation, is with itself (bei sich) and free, or is in and for itself (an und für sich). This triad of moments, this rhythm (Rhythmus) of the notion as “das reine, ewige Leben des Geistes selbst,”⁶⁰⁹ returns in *each* of the principal moments of whole, however, “reflektiert sich in sich selbst,” until the whole itself is known and posited as such in the final moment of the development of religion, in absolute religion:

Dieser Rhythmus, in dem sich das Ganze unserer Wissenschaft und die gesamte Entwicklung des Begriffs bewegt, kehrt aber auch in jedem der drei angegebenen Momente wieder, da jedes derselben in seiner Bestimmtheit an sich die Totalität ist, bis diese im letzten Momente als solche gesetzt ist. ... (So) wird in jeder Sphäre dieser Bewegung dieselbe Entwicklung der Momente auftreten, nur dass sie in der ersten Sphäre in der Bestimmtheit der Allgemeinheit zusammengehalten wird, in der zweiten Sphäre, in der der Besonderheit, die Momente selbständig erscheinen lässt und erst in der Sphäre der Einzelheit zum wirklichen, sich in der Totalität der Bestimmungen vermittelnden Schluss zurückkehrt.⁶¹⁰

Apart from the *Logic* and the world of philosophy, no sphere of the system evidences this complete permeation of the form of the notion into all the details of its structure and development. Everywhere else, as Hegel often admits, and particularly in the sphere of art, there is resistance, there is a more or less apparent forcing of the dialectic on the matter under discussion — though he considers this, not a shortcoming of the systematic idea, but a shortcoming of the real or empirical world in

⁶⁰⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, pp. 34-35

⁶⁰⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 65

⁶¹⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 65

which the idea is manifesting itself, evidence of the former's finitude. But in religion, as in philosophy, spirit appears finally "bei sich" — and Hegel therefore, as was said, "in his element." Nevertheless, the following will show that at the close of Hegel's determination of religion, in treating the realized, actually existing notion of religion, the absolute religion, that is to say, as dealing with religion as truly concrete, his dialectical approach reveals its shortcomings, Hegel falls just short of being able to grasp the sphere of religion in its totality "in his element," and there arise numerous anomalies in his argument. This will call into question, not only his notion of religion, but of the absolute idea itself.

The first major division of the *Lectures on the Philosophy of Religion* is thus the *general notion of religion* (der allgemeine Begriff der Religion), consisting of the moment of universality (Allgemeinheit) or God; the moment of particularity or difference (Sphäre der Differenz), also termed the religious relation (das religiöse Verhältnis); and the cancellation of difference in the religious community or cult (die Aufhebung der Differenz oder der Kultus). Hegel first determines the moment of universality, the universal principle or God, as "der Geist in seiner unbestimmten Allgemeinheit"⁶¹¹ or "das Moment des Denkens in seiner vollkommenen Allgemeinheit."⁶¹² As such, and with reference to a development (Entwicklung) following out of or in terms of this highest being, the absolute principle is absolute starting point (Anfangspunkt) containing the universe in absolute unity with itself (in absoluter Einheit mit sich), closed unto itself (in sich verschlossen), yet thereby absolutely full (erfüllt), concrete (in sich konkret) — as well as absolute potential of development, absolute "womb" (Schoss), "Trieb und Quellpunkt,"⁶¹³ the absolute continuing power (Bestehen) of all the develops out of itself, thus absolute substance (Substanz), the only true reality (allein wahrhaftes Sein). The universal principle is thereby permanent unity with itself (bleibende Einheit mit sich) in the multiplicity of its

⁶¹¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 101

⁶¹² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 67

⁶¹³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 97

development; all moments of that multiplicity remain contained (eingeschlossen) in that principle, or in this sense, return to it as their end (Endpunkt):

Dieses Allgemeine ist der Anfangs- und Ausgangspunkt, aber bleibende Einheit, nicht ein blosser Boden, aus dem Unterschiede erwachsen; sondern alle Unterschiede bleiben eingeschlossen in dieses Allgemeine. Es ist aber auch nicht ein träges, abstrakt Allgemeines, sondern der absolute Schoss, der unendliche Trieb und Quellpunkt, aus dem alles hervor- und in den alles zurückgeht und ewig darin behalten ist. Das Allgemeine tritt also aus diesem Äther der Gleichheit mit sich selbst und des Beisichselbstseins nie heraus.⁶¹⁴

Hegel emphasizes that the perfect universality of the beginning of the development of the absolute principle remains the absolute basis of all that develops out of it:

Der Anfang des Inhalts ist ... so aufzufassen, dass bei allen weiteren Entwicklungen dieses Inhalts — indem dies Allgemeine sich als ein absolute Konkretes, Inhaltvolles, Reiches zeigen wird — wir zugleich aus dieser Allgemeinheit nicht heraustreten, so dass diese Allgemeinheit, die wir der Form nach einerseits verlassen, indem sie zu einer bestimmten Entwicklung fortgeht, sich doch als absolute, dauernde Grundlage erhält ...⁶¹⁵

God or the absolute principle is thus for Hegel the highest thought (der höchste Gedanke). That which thinks this thought or to which this thought is the highest of all its thoughts, and in terms of which thought thinks itself (das Denken denkt sich selbst) in a manner that elevates itself (erhebt sich) above all sensual, real or empirical finite objects, is the thought of subjective spirit:

Das Denken ... ist Erhebung von dem Beschränkten zu dem schlechthin Allgemeinen, und die Religion ist nur durch das Denken und im Denken. Gott ist ... der höchste Gedanke.⁶¹⁶

⁶¹⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 97

⁶¹⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 93

Once again, i) the universal principle as “Geist” for Goethe is not only the highest thought of the subject, but the highest feeling (Gefühl) and highest perception (Anschauung), i.e., pure perception (reines Anschauen) — and in a manner ii) that does not elevate the subject above or beyond the real or empirical world, but represents the latter’s transformation (Verwandlung), its “Steigerung” in the subject’s activity. Furthermore, iii) what the universal principle is abstracted from this relationship with the subject’s activity cannot be known for Goethe, remains incommensurable. These three points, taken together, constitute for Goethe’s thinking what might be termed ‘das Moment des Tuns in seiner vollkommenen Allgemeinheit’ — and represents the “Trieb und Quellpunkt” out of which all the similarities and differences between his thinking and Hegel’s can be thought to arise.

⁶¹⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 67

Significant for us is the fact that Hegel here clearly indicates that religious thought of the divine principle is not thought as abstracted from the real or empirical world, but thought as process (Prozess, Gang), commencing from and only thereby transcending or elevating itself above the real or empirical world generally, and simultaneously, from the lesser mental faculties and states of the soul, in particular:

Wenn wir an Gott denken, so sprechen wir dabei diesen Gang auch aus, dass wir über das Sinnliche, Äusserliche, Einzelne uns erheben; es wird eine Erhebung ausgesprochen zum Reinen, mit sich Einigen. Diese Erhebung ist Hinausgehen über das Sinnliche und das blossе Gefühl in die reine Region des Allgemeinen, und diese Region ist das Denken. Dies ist nach subjektiver Weise der Boden für diesen Inhalt. Der Inhalt ist dies absolut Scheidungslose, Ununterbrochene, bei sich selbst Bleibende, das Allgemeine, und das Denken ist die Weise, für welche dies Allgemeine ist.⁶¹⁷

This thinking of the divine principle as process of thought in opposition (Gegensatz) to the real or empirical world constitutes the existence (Dasein) of religion:

Bei der Religion als Geistigen ist es ... unmittelbar der Fall, dass sie in ihrem Dasein selbst dieser Prozess und dies Übergehen ist.⁶¹⁸

Hegel has thus determined the absolute principle, this first, more general moment of the development of the idea of religion, as containing the difference of objective universality and subjective thought, the latter being the ground (Boden) of the former. In this first moment of the development of religion, the notion of the absolute principle, these two are inextricably related, not differentiated from each other in that content. Their difference is only “für unsere Reflexion,” but is “für sich im Inhalt noch ganz und gar nicht enthalten.”⁶¹⁹

The difference is then developed in the second moment of the development of the general notion of religion, in so far as the universal principle posits itself for itself as particular consciousness (Bewusstsein) or subject (Subjekt). This particular consciousness is individual (einzeln), as both universal and as existing in immedi-

⁶¹⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 96

⁶¹⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 106

⁶¹⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 96

ately given fashion, with particular, limited or conditioned needs, interests, passions, external circumstances, and so forth. The relation (Verhältnis) then of these two sides to each other in the subject, the subject as universal, active (tätig), thinking, elevating itself above the empirical world, and that thinking subject as particular, limited or conditioned individual, or as simultaneously infinite (unendliches) and finite (endliches) consciousness in their relation to each other, is the self (Ich) of the religious sphere, the religious relation (das religiöse Verhältnis), in terms of which God or the universal principle appears (erscheint). The religious self or the religious relation does not entail a fixed polarity or fixed identity, but extremes that continually oppose and unify with each other, and is the force maintaining both sides of this process in their fluctuating relationship:

Ich bin in mir selbst als unendlich gegen mich als endlich und als endliches Bewusstsein gegen mein Denken als unendliches bestimmt. Ich bin das Gefühl, die Anschauung, die Vorstellung dieser Einigkeit und dieses Widerstreites und das Zusammenhalten der Widerstrebenden, die Bemühung dieses Zusammenhaltens und die Arbeit des Gemüts, dieses Gegensatzes Meister zu werden.⁶²⁰

The religious self is concrete: each side of the extremes that it maintains and relates to each other is a totality, or is itself the self, and is posited as such in the further development of the notion of religion.⁶²¹

In his more detailed determination of the religious relation, which he also terms the religious point of view (Standpunkt), Hegel first develops its necessity (Notwendigkeit) in terms of the system as a whole, as objective “Standpunkt der Wahrheit, in welcher der ganze Reichtum der natürlichen und geistigen Welt enthalten ist.”⁶²² For the system, as we have seen in the preceding pages, intends to demon-

⁶²⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 69

⁶²¹ As indicated on numerous occasions in the preceding, Goethe's universal principle in its truly concrete relation with the real or empirical world does not posit itself, develop itself or think itself — and moreover does not oppose the individual subject in any manner (the individual struggles (kämpft) with the universal principle only in the sense that it demands of him that he assert his particular individuality in his creative animation of the ideal world). Conversely, the subject's particularity remains in Hegel only material that must be transcended or overcome. Hence Hegel's religious self is to Goethe's thinking only concrete for thought, not truly concrete — as involving only the abstract unity of two only abstractly posited moments.

⁶²² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 106

strate that the elevation (Erhebung) represented in the religious relation of the sphere of finitude to the sphere of absolute spirit is objective, its immediately given nature canceling and overcoming itself in the realization of its end, or finding its truth, in spirit, subjective and objective spirit canceling and overcoming themselves in their finite, immediately given relation to nature, as not yet for themselves (für sich) in consciousness, and reaching their end, finding their truth, in the idea of absolute spirit, where absolute consciousness recognizes the reasonableness of the world without limitation, or where God, the universal principle, is known as absolute substance and power embracing the multiplicity of the natural and finite spiritual spheres. This is the religious relation or the religious point of view.

Hegel then considers the various forms of the religious relation or religious point of view in terms of which the absolute principle appears to the self, as constituting themselves a necessary progression according to the absolute idea. The first, immediately given form of oneness or identity of the subject in the fullness of his real or empirical particularity with God is belief (Glaube), the consciousness of the absolute principle and the certainty (Gewissheit) that it exists in feeling (Gefühl) — as pertaining to an object that is not sensual, not itself immediately given, and that is conversely not known according to the notion's necessity in thought. Here the appearance of the absolute object, or its being (Sein), takes the form of the self's feeling, as objective ground (Grund) of the existence of God for the self. Depending on the particular nature of the relation between self-consciousness and the universal principle arising in terms of the self's actual existence, this feeling can more particularly take forms in which the moment of separation is accentuated, for example, as feeling of worthlessness (Nichtigkeit) or fear (Furcht), regret (Reue) or pain (Schmerz), or forms in which the unity of self with the divine object is emphasized, for example, as inspiration (Förderung) or gratitude (Dankbarkeit), love (Liebe) or blessedness (Seligkeit).

Hegel stresses in this connection that this belief, this consciousness or this knowledge of God in feeling, though immediately given and not further determined, though merely general (bloss allgemein), is nevertheless implicitly or immanently thought, since the universal exists for thought and is known only to thought:

Unmittelbares Wissen von Gott ist unmittelbares Wissen von einem Gegenstand, der ganz allgemein ist, so dass nur das Produkt unmittelbar ist; es ist also Denken von Gott, denn Denken ist die Tätigkeit, für welche das Allgemeine ist.⁶²³

But the thought involved at this stage in the development of the religious relation is not that of the notion, but the reflection of the understanding. For it is in terms of the functioning of the understanding that the self, even in the unity of its infinite nature and its empirical nature in religious feeling, distinguishes itself from, or abstracts itself from, religious feeling, and posits the difference of itself and its object, as negation of itself:

... der Gehalt des religiösen Verhältnisses ist einmal das Denken des Allgemeinen, welches selbst schon Reflexion ist, sodann das andere Moment meines empirischen Bewusstseins und die Beziehung beider. Im religiösen Gefühl bin ich daher mir selbst entäussert, denn das Allgemeine, das an und für sich seiende Denken, ist die Negation meiner besonderen Existenz, die dagegen als ein Nichtiges, das nur im Allgemeinen seine Wahrheit hat, erscheint.⁶²⁴

Conversely, Hegel emphasizes that, as felt, no content, not even that of religious feeling, can be proven (bewiesen) as true, can be justified (gerechtfertigt) in terms of feeling alone or the reflection of the understanding associated with it. For a vast multiplicity of content can be felt, from the highest and most noble moral and ethical principles to the lowest and most evil impulses, from the highest reality to merely imagined reality, from what is past to what is present to what is merely hoped for. The form of feeling is accidental, in other words: "Das Gefühl ist die Form, in der der Inhalt gesetzt ist als vollkommen zufällig."⁶²⁵ Whether a feeling is true (wahrhafter Art) depends on its content:

Ob mein Gefühl wahrhafter Art, gut ist, kommt auf seinen Inhalt an. Dass Inhalt überhaupt im Gefühl ist, macht es nicht aus; denn auch das Schlechteste ist darin. Ob der Inhalt existiert, hängt ebenso nicht davon ab, ob er im Gefühl ist; denn Eingebildetes, das nie existiert hat und nie existieren wird, ist darin. Gefühl ist demnach eine Form für allen mögli-

⁶²³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 119

⁶²⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 126

⁶²⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 128

chen Inhalt, und dieser Inhalt erhält darin keine Bestimmung, die sein Anundfürsichsein beträfe.⁶²⁶

And whether a content is true or not, whether it is objective for the self, is determined by thought alone:

Wir haben ... Gefühle von Recht, Freiheit, Sittlichkeit, aber es ist nicht das Verdienst des Gefühls, dass sein Inhalt dieser wahrhafte ist. Der gebildete Mensch kann ein wahres Gefühl von Recht, von Gott haben, aber dies kommt nicht vom Gefühl her, sondern der Bildung des Gedankens hat er es zu verdanken, durch diesen ist erst der Inhalt der Vorstellung und so das Gefühl vorhanden. Es ist eine Täuschung, das Wahre, Gute auf Rechnung des Gefühls zu schreiben.⁶²⁷

⁶²⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 128

⁶²⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 130

There is no reason, from the point of view of Goethe's philosophy, not to say that the feeling involved in religious belief is implicitly thought — whether of the understanding or of reason in Hegel's sense of the term — as long as one can also say that religious thought, or even philosophical thought, are implicitly feeling. For it is the wholeness of the self, i.e., as particular individuality having developed itself in relation to, or as mediated by, the world of culture, and then acting as a whole, that acts truly, produces an action or work that is true, participates in the life of the world, and that has subsequently true thoughts concerning the life of the world, despite its individually conditioned nature. Or, in other words, the feeling that the subject has of the universal principle of wholeness is not immediately given, but is mediated by his development and activity in relation to the ideal world. Conversely, if, to Goethe's thinking, thought is abstracted from development in relation to the ideal world, from the totality of the inner life, the multiplicity of actually existing individuality, the act of acting as a whole unconsciously, then "Denken" is indeed "die Tätigkeit, für welche das Allgemeine ist," but in the sense that its content is merely general (allgemein), abstract. Moreover, its content, as is the content of the functioning of every mental faculty abstracted from the totality of the inner life, development in relation to the world of culture, the act of acting as a whole and thereby as well from the multiplicity of inborn and acquired limited or conditioned individuality, is "vollkommen zufällig," true necessity existing for Goethe first and foremost only in relation to the wholeness of the inner life of a particular, limited or conditioned individual and life of the world, and as represented in the single, true or perfect action or work — or for a subjectivity that is in *this* sense simultaneously objective.

Interesting, in any case, is that Hegel says that that "(der) gebildete Mensch kann ein wahres Gefühl von Recht, von Gott haben," but adds that "dies kommt nicht vom Gefühl her, sondern der Bildung des Gedankens hat er es zu verdanken, durch diesen ist erst der Inhalt der Vorstellung und so das Gefühl vorhanden." For Goethe, however, the development of feeling, or any of the other mental faculties including thought, takes place only in relation to the simultaneous development of all of the faculties, along with the remainder of the individual's inborn and acquired individuality, and only in relation to the world of culture. Further interesting, from the point of view of Goethe's philosophy, is that Hegel then concedes that to have the true content in one's *heart* (Herz) expresses the fact that the true content of feeling is lasting (dauernde) quality of the self's existence, as entailing the generality (Allgemeine) of character (Charakter), or habit (Gewohnheit) of the self, fixed manner of its activity (feste Art seiner Handlungsweise). But while this position, in and of itself, presents another instance of striking approximation of Goethe's thought, the larger context shows that Hegel maintains even here the priority of thought in determining character, habit and an individual's activity generally.

In particular, then, it can be observed in this context that Goethe explicitly observes that the reflection of the understanding, the separation of self and its object, though a preparatory moment of the creative act, is effectively overcome in the incommensurable act of acting as a whole, the "pouring" without conscious reflection of the individual's inborn and acquired individuality into his action or work — a process taking place in accord with reason (Vernunft), in his sense of the term. Hegel's reason only negates the negation of the self by the object (or of the object by the subject), negates their separation, but it does not retain in their unity the totality of the self that has been negated by the understanding.

In feeling, the religious self is implicitly differentiated in itself as both universal and particular. Similarly, the religious self finds in the conscious reflection associated the negation of its finite, empirical particularity as overcome in the universality of thought. But as contained in religious feeling itself, there is no fixed unity of these two extremes for Hegel, but only a fluctuating unification and separation. The next stage of the religious relation is that the self in its relation to the universal principle externalizes its particularity, makes it objective, cancels thereby the immediacy of that particularity and elevates it to the level of universal thought in terms of a real or empirical object — namely, the religious self's conscious perception (*Anschauung*) of itself in that object, which Hegel considers in the *Lectures on the Philosophy of Religion* in its perfection as the perception of art (*Kunstanschauung*).

It is not necessary for us to repeat the determinations of artistic perception already examined in analyzing Hegel's working out of the idea of art. We shall consider only a number of reflections adding to our understanding of his notion of spiritual perception generally, and thus to his notion of religious perception and the religious relation, in particular. In comparing the perception of nature to the perception of art Hegel comments that in nature the idea appears as immediately given, in such a way that the idea is “noch nicht in ein Zentrum der Erscheinung gesammelt,” but rather “in der Form des Auseinanderseins,” whereas in art the idea appears as “ein vom Geist Produziertes,” not in a sensual form that appears as immediately given, but that “hat die Idee zu ihrem belebenden Zentrum.”⁶²⁸ Hegel then adds, however, that the art work generally or the religious work of art, in particular, as conceived by the spirit of the artist, represents only temporarily the union of subject and object, particularity and universality — or is only implicitly the true union of notion and reality. For as soon as the art work is released (*entlassen*) by him in to the outer world, as soon as it becomes actual, the spirit of the artist withdraws from it (*tritt zurück*). Consequently, the art work appears in and of itself as wholly external object that does not feel and know itself (*ein ganz gemein äusserlicher Gegenstand, der sich selbst nicht empfindet und sich selbst nicht weiss*). The form of subjectivity, self-conscious-

⁶²⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 136

ness in relation to the object, and thus the truth of the art work, falls to the onlooking individual (anschauendes Subjekt), in so far as he posits the external object as identical to himself, and knows himself in that object:

Es ist dies der Prozess, der die Äusserlichkeit, in welcher das Kunstwerk die Wahrheit erscheint, aufhebt, diesen toten Verhältnisse der Unmittelbarkeit tilgt und bewirkt, dass das anschauende Subjekt sich das bewusste Gefühl, im Gegenstand sein Wesen zu haben, gibt.⁶²⁹

But the onlooking subject stands nevertheless in Hegel's view in an only accidental relationship to the work of art: he cancel the externality of the art work, the separation in this sense between himself and that work, can know himself in that object, or he can regard the work simply in its real or empirical nature, or else project onto it his only finite, limited ends and interests. Hence, more particularly, while the truth, the identity of subjectivity and objectivity, particularity and universality, divine and human, can be realized in the perception of the religious self in the art work, the deficiency of this form is that the object does not appear as producing itself for itself (für sich), as subject, but rather attains subjectivity and self-consciousness only in the onlooking individual, and conversely, that the perceiving onlooking individual is dependent upon such an external object for its self-consciousness:

In der Anschauung ist die Totalität des religiösen Verhältnisses, der Gegenstand und das Selbstbewusstsein auseinandergefallen. Der religiöse Prozess fällt eigentlich nur in das anschauende Subjekt und ist in diesem doch nicht vollständig, sondern bedarf des sinnlichen, angeschauten Gegenstandes. Andererseits ist der Gegenstand die Wahrheit und bedarf doch, um wahrhaft zu sein, des ausser ihm fallenden Selbstbewusstseins.⁶³⁰

What is required is that both sides of the religious relation, the subjective nature of feeling and the objective nature of perception, are posited and unified:

⁶²⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 137

⁶³⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 138

This argument has already been addressed at length, from Goethe's point of view, in the discussion of Hegel's philosophy of art. That the art work generally, and the religious art work in particular, appear severed from the spirit of their creator, on the one side, and that the onlooking individual has only an accidental relationship to the art work, on the other, depends on Hegel's failure to comprehend the world of art and world of culture generally (and from a world of religion, in particular) that both the creating individual and onlooking individual have developed themselves in relation to, and in terms of which the art work generally and the religious art work in particular have their objectivity and unending spiritual life.

Die Wahrheit gewinnt die Objektivität, in der ihr Inhalt als an und für sich seiend nicht ein nur Gesetztes, aber wesentlich in der Form der Subjektivität selbst ist und der gesamte Prozess im Element des Selbstbewusstseins geschieht.⁶³¹

This occurs in the next and final form of the religious relation, the proper (eigentliche) form of religion, that of representation (Vorstellung).

Hegel's determination of representation, in particular as entailing the form in which the object appears to produce itself for itself as subject, to attain self-consciousness, and thereby to entail the identity of notion and appearance, is initially difficult to grasp. It is moreover especially difficult for *us* to grasp, so foreign is the notion of the content ideally appearing to determine or manifest itself in the form of its expression to Goethe's thinking — as we have seen in the case of art. In art, it was the universal content that ideally appeared to manifest itself in a given limited or conditioned sensual form for perception. Here, as representation of religion, it is the form itself, as no longer essentially sensual, but universal, that appears to reflect or correspond to its content, thereby unity of form and content to be achieved, and thus the truth of the form of artistic perception.⁶³²

Hegel begins his determination of representation by examining the notion of the picture (Bild). A picture depicts a sensual content in the manner of its immediate sensual existence as individual thing. But the picture can never depict the infinite mass of particulars pertaining to that thing in its actual existence, and is therefore always limited (beschränkt). In a religious picture, therefore, the universal idea is embodied in a multiplicity of limited or finite forms, and in such a manner that it lies, as basis of those forms, hidden (verborgen). In representation, Hegel continues, the sensual picture attains the form of the universality of thought, in so far as one fundamental determination (Grundbestimmung) of the sensual object in question is

⁶³¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 138

⁶³² "Representation" (Vorstellung) is not a distinct mental faculty in Goethe's thinking, but is rather used, when used at all, as synonymous with "imagination" (Einbildungskraft, Phantasie, Imagination) or as subcategory of the imagination, denoting a product of the imagination in the form of language that is then depicted, "represented," in linguistic form or in one of the plastic arts. From this fact alone we would expect that Goethe would deny Hegel's asserted dissolution of the sphere of art relative to the "higher" sphere of religion, not to mention rejection of a special faculty of representation. This will be argued in the following.

conceived as the essence (Wesen) of that object and in so far as this relation, then, is conceived and expressed in the form of language. The form of representation has thereby an essentially negative relation to, or a polemic nature (etwas Polemisches) with respect to, the sensual multiplicity of itself as object, as well as the particular subjectivity of the onlooking individual. For representation abstracts from its sensual content in positing its universal content for thought *in* that sensuality, or in this way elevates (erhebt) the sensual sphere to universality — while demanding that the onlooking individual abstracts from his real or empirical sensual nature, elevates his existence to the universal sphere, and so is capable of recognizing the universal nature of the object before him. In religious perception idea and the sensual manner of expression are inextricably related. In religious representation, on the other hand, the idea appears as freed from the sensual form of its manifestation, itself as determining that form. The general content of religious representation is therefore the idea as in and for itself, free not only from the sensual world generally, but the accidental particularity both of the individual uttering it and the individual attempting to understand it:

Endlich hat die religiöse Vorstellung die Bedeutung der Wahrheit, des objektiven Inhalts und ist so gegen andere Weisen Subjektivität, nicht bloss gegen die bildliche Weise gerichtet. Ihr Inhalt ist das, was an und für sich gilt, substantiell festbleibt gegen mein Dafürhalten und Meinen und gegen das Hinundhergehen meiner Wünsche, meines Beliebens starr ist.⁶³³

The universal content of religious representation appears only to the universal faculty of thought of the subject regarding it:

Der Inhalt ist empirisch, konkret, mannigfach, hat aber auch ein Inneres; es ist Geist darin, der wirkt auf den Geist: der subjektive Geist gibt Zeugnis dem Geist, der im Inhalt ist ...⁶³⁴

In this way for Hegel the form of religious representation “hat die Bedeutung der Wahrheit” as universal idea freely positing itself in sensual, real or empirical form,

⁶³³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 140

⁶³⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 143

but remaining not limited in that expression, but rather “an und für sich,” and knowable as such in the subjective consciousness regarding that expression as self-consciousness.

The deficiency of religious representation, and thus of the sphere of religion as a whole, is that while its content is in the universality of thought, its form is not wholly that of thought, but remains essentially an image, a picture, even when expressed in language. Though representation entails a negative relation to its sensual images, it does not, in Hegel’s view, completely break free of the sensual sphere. Additionally, the universal content of representation is only abstractly universal or universal only as immediately given, represents that content’s only indeterminate essence (*unbestimmtes Wesen*), as not developed further in thought in the form of the notion. Hegel gives as example the representation, “God created the world.” The relation between “God” and “the world” is expressed here in the form of accident (*Zufälligkeit*) and externality (*Äusserlichkeit*). On the one side is “God,” on the other, “the world.” Both sides appear wholly external to each other, their relationship is not shown as following from their essential identity while entailing a unity of opposites; or the transition (*Übergang*) from “God” to “the world” appears accidental: the bond (*Band*) of necessity between them is missing.

On the other hand, precisely because of this deficiency, precisely because the representation of religion does not require philosophical education (*Ausbildung*), understanding of the notion as both content and as form of the idea, religion is “wesentlich für das gewöhnliche Bewusstsein, für das Bewusstsein in seiner gewöhnlicher Ausbildung.” There is, as was said, “ein Inneres, ... ein Geist,” in religious representation, that has an effect (*wirkt*) on the subjective spirit regarding it: “der subjektive Geist gibt Zeugnis dem Geist, der im Inhalt ist,” but only as dark (*dunkel*), covered (*eingehüllt*), that is to say, ultimately incommensurable, recognition (*Anerkennen*), “ohne dass dieser Geist herausgebildet ist für das Bewusstsein.”⁶³⁵

⁶³⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 143

Why is not representation a distinct mental faculty in Goethe’s philosophy and what would he have to say concerning this final determination of the religious relation, and thus religion generally, as essentially limited to the form of representation?

Representation, as Hegel defines it, represents the union or synthesis of feeling and perception, in

Only philosophy, or more particularly, only the philosophical comprehension of religion, can adequately develop the universal spirit expressed in the religious relation, can provide the necessity (Notwendigkeit) and mediation (Vermittlung) of the religious relation as self-consciousness in which the externality of each moment of its expressed content and of that content relative to subjective consciousness, the immediately given nature (Gegebensein) of its content, its seeming independence (Selbständigkeit), as multiplicity of apparently self-subsisting moments, and as a whole, as apparently separated from the subject, is overcome, each moment of the

such a way the form of the notion is approximated in sensual form. But now for Goethe feeling and perception, along with the understanding, are always united in the act of acting as a whole. Hence there is no need for him to introduce a further faculty to represent that unity — in particular, as relating to only two of the mental faculties, as pertaining to these two as *separated* from the understanding, and thereby as moments of a dialectical progression leading to reason, as *rational* faculty (as opposed to being the faculty positing the non-rational creative act and resulting created true or perfect work). Hegel says, moreover, that representation, as only approaching the notion, or as still limited by its sensual form, voices its content as dark, covered — i.e., as incommensurable. But that, for Goethe, is the quality of every true or perfect work (including the works of philosophy) produced by all of the mental faculties functioning simultaneously.

How, then, would Goethe more particularly determine the mental state Hegel is referring to in terms of his philosophy? How can religious truths be conceived as true or perfect actions or works? To his thinking, religious truth, as it does in Hegel's thought, occupies a middle position between the truth of art — and in particular, poetry — and philosophy, or the "works" of religion are part poetry and part philosophy, the sensuous images of poetry expressed, as it were, with a preponderance (Übergewicht) of the understanding (Verstand), and with a content that is universal, pertaining to the existence and activity of all of mankind, the nature and purpose of life, the significance of evil, pain, suffering and death, and so forth. Conversely, as it does for Hegel, that sensual or pictorial element in religious representation makes it more accessible to all of mankind, regardless of the state of individual development or education.

Where the two thinkers differ, however, aside from the fact that representation is a distinct mental faculty for Hegel, is, first of all, that for Hegel religious representation and therefore religion as a whole is "wesentlich für das gewöhnliche Bewusstsein für das Bewusstsein in seiner gewöhnlichen Ausbildung," while for Goethe, though it does uniquely address the consciousness of all of mankind and in this sense is "für das gewöhnliche Bewusstsein," it is not essentially limited to common consciousness, but effectively addresses, and with an inexhaustible depth of significance, all individuals, regardless of the state of their development. Thus secondly, in this regard, whereas for Hegel the development (Ausbildung) involved in religious experience concerns only philosophical development and does not concern the sense or significance of religious experience itself, for Goethe the sense or significance of religious experience and the possible degrees to which it can be developed, concerns development in relation to the world of culture, the world of religion generally, and the world of a particular religion — and admits of infinite gradations, "higher" and "lower" degrees of understanding on the part of the believer, as well as the individual performing a religious action or work. There is, in other words, no general limitation of religion as to the possible development of the believer in Goethe's thinking, as there is in Hegel's — though all of the individuals and the true or perfect religious actions involved remain individually limited or conditioned, as those of particular individuals, particular eras and particular cultures in the life of the world. Moreover, there is no sense for Goethe in which religious experience shows the universal principle subjectively expressing itself, developing itself or knowing itself by overcoming or negating the real or empirical world, or its objectivity is not found in religious representation itself, but rather in that expression's relation to the world of culture generally and a world of religion, in particular — and as created originally, in accord with that universal principle, by individuals, even when they are no longer known or knowable. Finally, therefore, there is no sense for Goethe in which religious expression and experience is limited *relative to philosophy*: related to philosophy in the life of the ideal world, the world of religion is nevertheless a world for itself.

expressed content and of that content as a whole mediated by the subject, “mit dem Ich ... ausgeglichen:”

Der innere Zusammenhang und die absolute Notwendigkeit, in welche der Inhalt der Vorstellung im Denken versetzt wird, ist nichts anderes als der Begriff in seiner Freiheit, so dass aller Inhalt Bestimmung des Begriffs und mit dem Ich selbst ausgeglichen wird. Die Bestimmtheit ist hier schlechthin die meinige; der Geist hat darin seine Wesentlichkeit selbst zum Gegenstand, und das Gegenbensein, die Autorität und die Äusserlichkeit des Inhalts gegen mich verschwindet.

Das Denken gibt somit dem Selbstbewusstsein das absolute Verhältnis der Freiheit.⁶³⁶

— and in such a way that that content for the conscious self is no longer dark and impenetrable (undurchsichtig), but transparent (durchsichtig). This is the freedom of the notion for Hegel, both of the subject and of the object, the universal principle as determining and knowing itself for itself, for the consciousness of the subject:

Das Verhältnis der Unfreiheit, sowohl des Inhalts wie des Subjekts, ist nun verschwunden, weil die absolute Angemessenheit des Inhalts und der Form eingetreten ist. Der Inhalt ist in sich frei, und sein Scheinen in sich selbst ist seine absolute Form, und im Gegenstand hat das Subjekt das Tun der Idee, des an und für sich seienden Begriffs, das es selber ist, vor sich.⁶³⁷

Having differentiated itself in the sphere of particularity as religious relation, having become objective, an object (Gegenstand) for itself in subjective human consciousness, the universal principle knows itself in its object, is self-conscious spirit (selbstbewusster Geist), and that object, as subject, knows itself, in *its* object, the universal principle:

Gott ist Geist. Dieser ist nicht ein Einzelner, sondern ist nur Geist, insofern er sich selbst gegenständlich ist und im Anderen sich als sich selbst anschaut. Die höchste Bestimmung des Geistes ist Selbstbewusstsein, welches diese Gegenständlichkeit in sich schliesst. Gott ist als Idee ein Subjektives für ein Objektives und Objektives für ein Subjektives.⁶³⁸

⁶³⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 151

⁶³⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 151

⁶³⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 71

Subjective human consciousness, as we have seen, is individual, both universal and particular, both thinking entity and real or empirical limited and conditioned individual. The relation between these two sides is rationally concrete, their opposition overcome, in the elevating thought and consequent knowledge expressed in the representation of the religious relation. But the real or empirical individuality and existence of the subject has only been overcome so far in the development of religion, says Hegel, not taken up and fused with the idea; or the absolute idea has not yet become concrete in a real or empirical sense, not yet manifested in the world, and the self-consciousness attained by both the absolute principle and subjective human consciousness is to this extent still abstract.⁶³⁹ Simultaneously, as also seen in the preceding, the knowledge attained in terms of the religious relation for representation is only an immediately given knowledge (*unmittelbares Wissen*), the unity of subject and object only an immediately given unity (*unmittelbare Einheit*), the subject, the object and their relation being only presupposed or given (*gegeben*). In both respects, i.e., as not mediated (*vermitteltes*) knowledge of a truly concrete relation between subject and object, the knowledge of representation is only theoretical knowledge (*theoretisches Wissen*) for Hegel, not yet practical knowledge (*praktisches Wissen*) involving the will (*Wille*) of the subject, as himself creating the truly concrete relation of the idea and the real or empirical sphere and thereby mediating the immediately given knowledge of representation, not in the form of philosophical knowledge according to the notion, but through his own activity⁶⁴⁰ — the sphere in

⁶³⁹ We see here clearly, from the perspective of Goethe's philosophy, that concrete, real or empirical individuality and existence, whose effective denial resulted in the deficiency of Hegel's development of feeling, imagination and representation in the sphere of the religious relation, is the motor, as it were, of Hegel's dialectical development to the next phase of the general notion of religion, that of the cult. But there, too, as will be shown in the following, that real or empirical individuality is posited only to be overcome or dissolved in the actual existence of the cult — which then, in turn, will form for Hegel the dialectical basis for the transition from the cult and the general notion of religion to consideration of the actually existing particular or historical religion. Yet throughout this sphere real or empirical human particularity remains material to be abstracted from and overcome. Only in the final, actually existing absolute religion does Hegel finally propose to find that particularity fused with the existing idea. But at precisely that point the *Lectures on the Philosophy of Religion* abruptly stop, and Hegel sadly confesses that it is not possible to comprehend their relation.

⁶⁴⁰ As argued in the preceding, from the point of view of Goethe's philosophy Hegel was incorrect in construing religious feeling, perception and representation to be essentially a matter of the divine principle's self development and activity, and not human activity; incorrect in holding feeling, perception and representation as immediately given, and not mediated for the subject by the world of culture generally and world of religion, in particular; incorrect thereby in determining the subject generally and as active subject in particular abstracted from the wholeness of his inborn and acquired

which the concrete unification of the subject and the object, particular and universal the mediation of his knowledge through the activity of his will, the elevation (Erhebung) of his limited or conditioned real or empirical individuality and existence to its essential determination according to the idea, consisting of the sphere of the *cult* (Kultus), the religious *community* (Gemeinde):

Die Abscheidung des Subjekts und Objekts hat erst im Willen ihre wirkliche Erscheinung. Im Willen bin ich ein Wirklicher und frei für mich und setze mich so dem Gegenstand als einem anderen gegenüber, um ihn mir aus dieser Trennung heraus zu assimilieren. Im Theoretischen ist noch diese unmittelbare Einheit, unmittelbares Wissen vorhanden; im Kultus aber stehe ich auf der einen und Gott auf der andern Seite, und die Bestimmung ist nun, mich in Gott und Gott in mich zusammenzuschliessen und diese konkret Einheit hervorzubringen. Oder bezeichnen wir jene erste, die theoretische Einheit als die Weise der Vorstellung des Seienden, Objektiven, so macht nun der Kultus gegen das feste Verhältniss, das als vorstellendes Bewusstsein von Gott als an und für sich seiendem theoretisch ist, insofern das praktische Verhältniss aus, als er den Gegensatz des Subjekts zum Gegenstand aufhebt, welche erscheinen kann als in dem ersten Verhalten seiend.⁶⁴¹

At this point, from the point of view of Goethe's philosophy, one would expect Hegel to further determine the religious cult or community, as sphere in which the concrete unification of ideal and real worlds through the activity and self-consciousness of a plurality of actually existing individuals in their relation to each other — thereby as self-development (for Hegel), or at least manifestation (for Goethe), of the universal principle — takes place, as “Subjektives für ein Objektives und Objektives für ein Subjektives” in the sense that each individual belonging to the cult becomes an object in his existence and activity for the subjectivity of others, as creating and maintaining the cult in his own individually conditioned manner. If Hegel had done so, he would, of course, have arrived at, or at least approximated, Goethe's notion of the world of culture. But this does not happen. Instead, though Hegel posits the *par-*

individuality; and in all of these respects, incorrect in not seeing the subject as himself creating the concrete relation of ideal and real worlds. These, too, are deficiencies for Goethe that Hegel, constrained by the nature of actually existing religion (at least from the vantage point of Goethe's thought), has failed to comprehend in the preceding sphere of the religious relation and which he then construes as the necessity to proceed dialectically to the next phase in the determination of religion. But, as will be seen, these concerns are also not addressed in that next phase, either.

⁶⁴¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 202

ticular real or empirical individuality of the member of the cult, hence, a real or empirical multiplicity of particular members, the particularity of its members does not bear affirmatively on their relation to each other and to the cult as a whole, but is in every case dissolved (*aufgelöst*) or cancelled (*aufgehoben*) in their membership, their elevation (*Erhebung*) from their real or empirical existence and particular individuality to the universality of the idea that the cult represents. Moreover, the cult members do not maintain or creatively effect the cult in their actions or works, but rather, those actions are only moments of the elevation or purification (*Reinigung*) of the individual. In both respects, though Hegel's notion of the religious cult or community, in so far as it posits the real or empirical particularity of its members, represents at least momentarily a truly concrete possible relation of real and ideal worlds, it does so only as starting point (*Anfangspunkt*) or basis of the elevation of the real world to the ideal world, and thus in such a way that that true concreteness, and even the systematic necessity of the religious cult and religion generally, relative to the next, higher phase of absolute spirit, that of philosophy, are themselves dissolved or cancelled.

But how then does the cult as particular, actually existing entity arise and maintain itself for Hegel, if not through the activity of its actually existing particular members, as it would according to Goethe's manner of thinking? On the one hand, it does so simply as stage of the self-development of the universal, divine principle in the other (*Anderen*) to it of the real or empirical world; and simultaneously, on the other hand, as associated with a particular, actually existing state (*Staat*) in the broad sense of Hegel's employment of this term, and hence as occupying this particular moment in the development of the idea of world history. It is the latter association with the real or empirical state that lends the cult its relative historical permanence (*Festigkeit*, *Dauer*) and that determines or fills out the concrete, real or empirical nature of the cult — not the limited or conditioned activity of its members.⁶⁴² This

⁶⁴² That is to say, not a world of a particular religion in relation to the life of the ideal world as a whole, on the one hand, and the actions and works of its members, on the other, gives the cult its "Festigkeit" or "Dauer" for Hegel, but the cult's association with the actually existing state at a particular moment of the universal principle's self-development in the process of history. This, to Goethe's point of view, especially given the abstract nature of Hegel's determination of the cult that will

means, in turn, that the sense of freedom and self-consciousness enjoyed by the members of the cult is limited to or conditioned by the state with which it is associated, in no case transcending it (as is the case with Goethe's freedom and his pure consciousness relative to the culture of a particular people or moment of history).

Hegel's more specific determination of the religious cult or community takes, in any case, the following form. First of all, the cult's belief (*Glaube*) is the spiritual witness or evidence (*Zeugnis*) of the absolute spirit, "*Zeugnis des Geistes vom Geist*," the certainty of truth, as mediation (*Vermittlung*) of the subject's knowledge, not externally, in terms of an object, in terms of authority, testimony, miracles, wonders, etc., but in itself — as in itself concrete (*konkret*) in the form of the notion. As thus entailing the certainty of truth in which the absolute content is unified (*geeinigt*) with subjective knowledge in the absolutely divine relation (*absolute göttliche Zusammenhang*), belief entails further that the self-consciousness of the knowing subject is free (*frei*) in the sense of having abstracted from the full range of the limited or conditioned particularity of his individuality and existence and knowing only his essential nature:

(Der unmittelbare Glaube) ist das Zeugnis des Geistes vom Geist; darin liegt, dass in ihm kein endlicher Inhalt Platz hat; der Geist zeugt nur vom Geist, und nur die endlichen Dinge haben ihre Vermittlung durch äussere Gründe. Der wahrhafte Grund des Glaubens ist der Geist ...⁶⁴³

The absolute content as object is the potential nature (*Ansich*) of the knowing subject's self-consciousness. Hegel emphasizes that for this reason the certainty of belief must be distinguished from so-called immediately given or intuitive knowledge (*unmittelbares Wissen*), where that which is known is not considered the essential nature of the knowing subject and where the subject in his particularity persists (*beharrt*), with the result that both the subject and the known object remain spiritless (*geistlos*). As opposed to the uncanceled immediacy (*unaufgehobene Unmittelbar-*

be observed in the following, is tantamount to denying the inclusion of the cult, and with it the sphere of religion generally, as distinct member world and member idea of the world of ideas.

⁶⁴³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 210

keit) of purportedly immediately given knowledge, Hegel gives as an example the devotion of belief (*glaubensvoller Andacht*), where the subject —

... vergisst ... sich und ist erfüllt von seinem Gegenstand ... Wenn das Subjekt im Feuer und in der Wärme der Andacht sich in seinem Gegenstand versenkt, so ist es zwar noch selbst dabei; das Subjekt eben ist es, das sich in dieser andächtigen Beschäftigung selbst hat; es ist es, das da betet, spricht, Vorstellungen durchgeht, mit seiner Erhebung zu tun hat. Aber das Subjekt erhält sich in der Andacht nicht in seiner Partikulärität, sondern nur in seiner Bewegung im Gegenstand und nur als dieser sich bewegende Geist.⁶⁴⁴

But now, secondly, the cult's belief is the inner determination (*innere Bestimmung*) of the cult for Hegel and involves the theoretical activity (*theoretisches Tun*) of its members. The cult has an outer (*äusserliche*) determination, however, in terms of the practical activity (*praktisches Tun*) of its members, in which the concrete unity of absolute spirit and subjective spirit becomes concrete for their *particular* subjectivity:

Im Kultus ist Gott auf der einen Seite, Ich auf der andern, und die Bestimmung ist, mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschliessen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir — diese konkrete Einheit. Für unsere Betrachtung ist das theoretische Bewusstsein auch konkret, aber nur an sich; dass es auch für das Subjekt konkret werde, ist das Praktische. Der Kultus ist, sich diesen höchsten, absoluten Genuss zu geben, — da ist Gefühl darin; da bin ich mit meiner besonderen Persönlichkeit dabei. Es ist so die Gewissheit des absoluten Geistes in seiner Gemeinde, das Wissen von derselben als von ihrem Wesen ...⁶⁴⁵

At first glance, it looks as if Hegel is affirming here that the content of belief becomes concrete for the particular subjectivity of the cult member in such a way that that particularity persists in his practical knowledge, as is the case for him with intuitive knowledge. But he immediately adds:

Es ist ... näher darin enthalten zuerst das subjektive Bewusstsein, das aber nur auf formelle Weise noch subjektiv ist ... (Die) Einheit des Selbstbewusstseins (ist) vorhanden, aber der absolute Inhalt ist die substantielle Einheit, so dass die Einzelheit schlechthin aufgehoben ist,

⁶⁴⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 205

⁶⁴⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, pp. 212-213

vielmehr bestimmt als Allgemeines gegen Einzelnes, so dass letzteres nur als Schein ist. Ich, diese empirische Existenz ... ist das Wesenlose.⁶⁴⁶

It is rather concrete in the sense that the subjective consciousness or spirit of the cult member — *as identical to that of every other member of the cult to which he belongs* — is limited, particular consciousness, and for which the truth then appears in a particular manner (bestimmten Weise) for the cult, that is to say, as limited or conditioned:

Das subjektive Bewusstsein selbst ist ... ein beschränktes, bestimmtes Bewusstsein: besonderer Geist. Für diesen besonderen Geist, den Geist mit der Bestimmtheit, ist auch die Wahrheit nur in dieser bestimmten Weise. Wie der subjektive Geist beschaffen ist, ist auch für die objektive Wahrheit.⁶⁴⁷

The particular subjective consciousness, the particular spirit of the cult, derives from the spirit of the people (Geist des Volkes) or national spirit (Nationalgeist) obtaining for that cult, i.e., as reflecting a particular moment in the progression of world history and as containing the substantial basis (substantielle Grundlage) of the individual in his particularity, and therefore comprising the absolute ground (absoluter Grund) of belief:

... es ist dies der Geist eines Volkes, wie er in den einzelnen Perioden der Weltgeschichte bestimmt ist — der Nationalgeist; dieser macht die substantielle Grundlage im Individuum aus; ein jeder ist in seinem Volke geboren und gehört dem Geiste desselben an. Dieser Geist ist das Substantielle überhaupt und das Identische gleichsam von Natur: er ist der absolute Grund des Glaubens. Nach ihm ist bestimmt, was als Wahrheit gilt. Dies Substantielle ist in dieser Weise für sich im Unterschiede gegen das Individuen und ist ihre Macht in Beziehung auf sie als Einzelne, und in diesem Verhältnis zu ihnen ist er ihre absolute Autorität. ... Dies macht den von der geschichtlichen Entwicklung gegebenen Glaubensgrund aus.⁶⁴⁸

The purpose (Zweck) of the cult, as thus inwardly and outwardly determined, is to bring about through its practical activity the unity of its actually existing members with the absolute principle in such a way that the potential (Ansich) of belief is realized (vollbracht), felt (gefühl) and enjoyed (genossen), or in such a way that “die

⁶⁴⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 213

⁶⁴⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 213

⁶⁴⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 214

in sich konkrete Realität des Göttlichen und des Bewusstseins”⁶⁴⁹ strips away (streift ab) the aspect of subjectivity pertaining to the form of representation of the religious relation and achieves objective existence (objektives Dasein) for the consciousness of the cult member in his limited or conditioned existence. That activity, in turn, is for Hegel two-sided — as consisting generally of God’s grace (Gottesgnade), on the one side, and simultaneously, human sacrifice (Opfer) in the broad sense of this term, on the other:

Ich soll mich dem gemäss machen, dass der Geist in mir wohne, dass ich geistig sei. Dies ist meine, die menschliche Arbeit; dieselbe ist Gottes von seiner Seite. Er bewegt sich zu dem Menschen und ist in ihm durch Aufhebung des Menschen. Was als mein Tun erscheint, ist alsdann Gottes Tun, und ebenso auch umgekehrt.⁶⁵⁰

As opposed to morality (Moralität), which remains for Hegel, as we have seen, perpetually limited, the religious good (Gute) realized in this two-sided activity of the cult is unlimited, absolutely realized (absolut vollbracht), in and for itself (an und für sich) — as initially presupposed (vorausgesetzte) divine unity of both spiritual world and the natural world for the particular subjectivity of the individual, which, in so far as he overcomes (abtut) his particularity, realizes that unity as divine work (Werk) eternally bringing itself about in his participation:

In der Religion ... ist das Gute, die Versöhnung absolut vollbracht und an und für sich selbst; es ist vorausgesetzt die göttliche Einheit der geistigen und natürlichen Welt — zu der letzteren gehört das besondere Selbstbewusstsein — und es handelt sich nur um mich und gegen mich, dass ich mich meiner Subjektivität abtue und mir an diesem Werke, das sich ewig vollbringt, meinen Anteil nehme und meinen Anteil daran habe. Das Gute ist demnach kein Gesolltes, sondern göttliche Macht, ewige Wahrheit.⁶⁵¹

⁶⁴⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 218

⁶⁵⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 219

⁶⁵¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 219

Hegel adds that the purpose of the cult, the concrete unity of the divine principle and self-consciousness, is “an und für sich absolute Realität,” that is to say, does not need to be brought about (hervorgebracht) or realized in the cult’s activity, but only made real in the consciousness of the subject:

Was der Kultus zu vollbringen hat, ist, dass er nicht vom Objektiven etwas trennt, verändert, sich geltend daran macht, sondern sein Zweck ist an und für sich absolute Realität, und nicht erst dieser Zweck soll hervorgebracht werden, sondern er soll nur in mir Wirklichkeit haben; er ist daher gegen mich, gegen meine besondere

More particularly, every religious cult has three principal moments in Hegel's view, moments that are explicated or made concrete in the cult's actual existence as particular cult in the development of religion. First, the unity of the subject and divine principle is posited, as we have seen, from the point of view of the individual subject as potential (an sich), as belief (Glaube). From the point of view of the cult as a whole, that unity is posited as existing in and for itself (an und für sich seiend) — that is to say, as idea of incarnation (Menschenwerdung), an essential moment of every religion, according to Hegel, but reaching its most perfect expression in the Christian idea. Here, the three moments of the notion, generality, particularity and individuality are posited, but posited as immediately given or presupposed (vorausgesetzte) unity. Second, the moments of the notion appear in the religious cult as separated from each other, finite or abstract: as potential being (Ansichsein), formless objectivity, indifferent matter — in short, objectively, as world (Welt) in which the divine principle appears; as immediately given negative moment in the world, being for itself (Fürsichsein), difference and evil (Übel), subjectively, as the negativity or being for itself of the self-conscious finite spirit, the self (Ich) as morally evil (böse) in its immediately given relationship to the world, and as experiencing thereby a contradiction between its finite existence and infinite, essential determination. The final moment of the cult's existence is the self's negation of this negativity, its elevation above or abstraction from the world in terms of the self's essential, universal nature, its thinking of the highest thought — as transpiring in the cult's notion of immortality (Unsterblichkeit).

The second major division of Hegel's *Lectures on the Philosophy of Religion* is *particular religion* (die bestimmte Religion). In it, the differences contained as covered

Subjektivität. Diese ist die Hülse, die abgestreift werden soll; ich soll im Geiste sein und er Gegenstand ist mir als Geist (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 218).

In arguing, however, that the purpose of the cult is already absolutely realized (absolute vollbracht) *prior* to the belief and activity of its particular members and, in particular, that their particular individuality must be abstracted from and overcome in order that the believer knows his oneness with the purportedly concrete, already realized eternal unity of real and ideal worlds, Hegel, from Goethe's point of view, consigns the cult's existence to the maintenance of one fixed and abstract notion of the relation of the divine principle to human consciousness (deriving, as we shall see, from the particular cult's place in the historical development of religion), precludes and effective change or development in the cult itself — that is to say, deprives the cult of spiritual life.

(eingehüllt) in the notion generally, that is to say, determined according to the moment of generality of the notion of religion as immediately given, not yet developed in and for themselves, are conceived according to the nature of the notion itself as coming into their own (das Recht ihres Unterschieds erhalten), concretely differentiated and explicated (ausgelegt) in the sphere of particularity, the real or empirical world, as actually existing particular religions. The systematic necessity of this particularization as explication of the notion generally in the real or empirical world, Hegel emphasizes, does not arise because particular religions exist, but rather particular religions exist because the notion of religion must explicate itself, must develop itself from generality to particularity, in order that the idea of religion is realized for spirit:

Was durch den Begriff bestimmt ist, hat existieren müssen, und die Religionen, wie sie aufeinander gefolgt sind, sind nicht in zufälliger Weise entstanden. Der Geist ist es, der das Innere regiert ...⁶⁵²

For once again, spirit, according to Hegel, is activity (Tätigkeit) and achieves absolute or the highest being only in so far as it continually posits itself, is for itself, man-

⁶⁵² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 80

In general, we shall find less to criticize from the vantage point of Goethe's philosophy in Hegel's development of particular religion. This is due, on the one hand, to the fact that Hegel is dealing here more concretely with the ideal world, as now specified in relation to the real or empirical world, and on the other hand then, to the fact that the selectivity of the dialectic in his examination of each particular religion and its immediate relation to others is, by nature of that greater concreteness, not immediately apparent. Hegel's dialectical development of the sphere of particular religion, in other words, is on the whole plausible — if not, given the above criticisms of his general notion of religion, incontrovertible in the context of the whole. This is for Goethe, moreover, not to denigrate Hegel's accomplishment in his determination of the sphere of particular religion: what more can be realized, Goethe might say, than the consequent development of a mass of particulars according to the idea in one's own individually limited or conditioned manner (nach seiner Weise) and when the result is a true or perfect whole, organized and developed according to that idea? Not surprisingly, from Goethe's point of view, therefore, we shall find positions of an almost breathtaking cogency and intellectual beauty in the following, as was the case in his development of history generally — so much so, in fact, that we can be tempted to assert that if Hegel was "in his element" or most concerned *consciously* with the abstract dialectical structure and development and thereby with overcoming or dissolving the real or empirical world in dialectical thought, he nevertheless achieves the greatest truth, in Goethe's sense of the word, when he takes up and grapples with concrete, particular manifestations of the idea and thereby in relative freedom from the exigencies of the dialectic, in particular, from the necessity of leaving that moment and finding it dissolved in the systematic transition to a next, higher phase — as if saying to that moment, "verweile doch, du bist so schön!"

The selectivity of Hegel's dialectic, as maintaining the movement or development of the whole, i.e., as resulting from the place of a given moment within the whole and thus the direction of that moment within the whole, is only clearly evident at the *end* of his development of particular religion — namely, in the transition to the absolute religion in the Roman world and then in his determination of Christianity. And it is for the most part there, consequently, that our criticism of Hegel's development of religion in terms of Goethe's thinking will resume.

ifests itself in a given object for human consciousness, then negates itself, and thereby only in so far as it knows itself in that which it progressively brings about — until the notion becomes reality and the idea is realized in subjective self-consciousness. That correspondence is the progressively achieved knowledge of the realized idea, whereas prior to that realization the idea exists only as form of the notion generally, only as substance of the conscious subject. The stages of the spirit's knowledge of itself, the stages of the idea's realization, are the moments of the notion's concretization and explication for human consciousness:

Der Geist ... ist eben dies, weil er lebendig ist, nur an sich oder in seinem Begriff zuerst zu sein, dann in die Existenz zu treten, sich zu entfalten, hervorzubringen, was er an sich ist, so dass das, was an sich ist, sein Begriff für sich selbst sei ...

Dies heisst also sich bestimmen, in Existenz treten, für Anderes sein, seine Momente in Unterschied bringen und sich auslegen. Diese Unterschiede sind keine anderen Bestimmungen, als die der Begriff sich selbst in sich erhält.⁶⁵³

With respect to religion, this means that the spirit's perfect knowledge of itself in terms of the moments contained in the notion of religion generally is the absolute goal (absolutes Ziel) of this process. When attained, it is the spirit's true being (wahrhaftes Sein), as complete explication of the notion. Prior to the realization of that end, in terms of the stages of its consciousness in the attainment of the absolute goal, spirit is not perfect, its knowledge is not true knowledge, and spirit is not revealed (offenbar) to itself. Those stages are the particular, historical religions belonging to the history of religion, moments in the development of religion and the spirit's coming to self-knowledge, but moments in which the spirit is not yet absolutely for itself, thus imperfect (unvollkommen) or limited (beschränkt), moments only of the education of spirit (Erziehung des Geistes).

In der Entwicklung ..., insofern sie noch nicht zum Ziele gekommen ist, sind die Momente des Begriffs noch auseinanderfallend, so dass die Realität dem Begriff noch nicht gleich geworden ist, und die geschichtliche Erscheinung dieser Momente sind die endlichen Religionen.⁶⁵⁴

⁶⁵³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 79

⁶⁵⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 83

The particular, historical religions are moments of the notion's realization and thus of the perfect, absolute religion, in which all are ultimately preserved (*aufgehoben*) at the conclusion of the history of religion, as concrete, actually existing religion reflecting the totality of the notion of religion generally, and in a manner in which all moments of that totality are fully explicated, made concrete, related to each other, i.e., determined in thought and for thought according to the notion. Thus, conversely, while each particular, historical religion reflects the totality of moments of the notion of religion, it does so only immanently or implicitly, not in such a way that those moments are themselves differentiated or explicated amongst themselves according to the notion:

Die wesentlichen Momente des Religionsbegriffs erscheinen und treten hervor auf jeder Stufe, wo er nur existiert hat; nur dadurch kommt der Unterschied von der wahrhaften Form des Begriffs herein, dass sie noch nicht in der Totalität desselben gesetzt sind. ... So erscheinen auf niederen Stufen der Entwicklung die Momente des Religionsbegriffs noch als Ahnungen und wie natürliche Blumen und Gebilde zufällig hervorge-sprossen.⁶⁵⁵

The higher (höher) a stage is in the development of the notion of religion, the higher is the corresponding particular religion. Subsequent particular religions are thereby more concrete or richer (*reicher*) than previous ones, as containing those previous stages in themselves — but only implicitly, as presupposing the development of the notion attained in them, not in such a way that the conscious subject of a particular religion is conscious of the relation of his religion to those previous religions, or of the development of the notion that has taken place at a prior stage in the development of religion:

Worauf es ... hier besonders ankommt, ist, dass der Begriff in seiner Totalität auch wirklich gewusst werde, und je nachdem dies Wissen vorhanden ist, danach ist auch eine Stufe des religiösen Geistes höher oder niedriger, reich oder ärmer. ... So sind in den bestimmten Religionen die Momente des Begriffs da, in Anschauungen, Gefühlen, unmittelbaren Gestalten vorhanden, aber das Bewusstsein dieser Momente ist noch nicht entwickelt, oder sie sind noch nicht zur Bestimmung des absoluten

⁶⁵⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, pp. 80-81

Gegenstandes erhoben, und Gott ist noch nicht unter diesen Bestimmungen der Totalität des Religionsbegriffs vorgestellt.⁶⁵⁶

The determinations “higher” and “lower,” “richer” or “poorer” are known only in and relevant to the final, absolute stage in the development of religion:

Die Religion ist in ihrer Bestimmtheit zu betrachten; das Höchste, dass erreicht wird und werden kann, ist, dass die Bestimmtheit der Begriff selbst ist; wo also die Schranke aufgehoben und das religiöse Bewusstsein nicht vom Begriff unterschieden ist — dies ist die Idee, der vollkommen realisierte Begriff; davon kann aber erst im letzten Teil die Rede sein.⁶⁵⁷

Hegel’s philosophy of religion thus purports to recognize the reasonableness of each stage in the history of particular religion, its unique particularity in terms of the temporal unfolding of the notion’s moments, its place within the whole, the manner in which the totality of the notion is nevertheless immanent in each — and in this sense justifies (*rechtfertigt*) it, reconciles (*versöhnt*) it with the notion. It does so, more particularly, by contemplating historical religions from two vantage points: first, objectively, how the universal principle is known and determined in them, and second, subjectively, how the subject knows himself in relation to that principle. Both sides are comprehended as determined simultaneously according to the particular phase of the notion’s development realized in that religion. In this regard, the question as to the presence and nature of a given religion’s notion of the soul’s immortality (*Unsterblichkeit*) is a particularly important differentiating criteria, in Hegel’s view. If and to the extent the religious soul has a true conception of God, he will have a notion of the soul’s immortality, as truth of his existence in God. Equally important for Hegel is the existence and then the nature of the proof (*Beweis*) of the existence of God of a given religion. These proofs show the elevation (*Erhebung*) of

⁶⁵⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, pp. 81-82

⁶⁵⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 252

This view — central to Hegel’s notion of the historical development of the idea — that the sense or significance of a particular historical epoch cannot be known relative to the prior moments out of which it has observed (much less relative to those epochs following it), but only at the end of that historical progression, that, in other words, human consciousness cannot transcend the particular historical present to which it belongs (except in so far as that moment represents the culmination and end of history), so foreign to Goethe’s notion of the eternal present in which past, present and future are known to those individuals participating in the life of the world, was criticized earlier in the analysis of Hegel’s philosophy of history (pp. 1142-1143).

the religious soul from consciousness to self-consciousness in God, and represent in terms of the starting point (Anfangspunkt) of that elevation the historical stage of self-consciousness attained by the religion involved, as the metaphysical spirit (metaphysischer Geist) of that stage as reflected in its conception of God and the nature of its cult.

The principal moments of the sphere of particular religion and thus of the history of religion are for Hegel as follows: first, there is the immediately given sphere of *natural religion* (die natürliche Religion), in which absolute spirituality and concrete subjectivity are undifferentiated from each other and undifferentiated as well from a given sensual, real or empirical object that they are conceived as appearing in. Next, spirituality and subjectivity, still inextricably related, attempt to sever themselves or negate their relationship to the sensual sphere. As they are unable as yet to conceive the appearance of the universal spirit in a spiritual form abstracted from the sensual world, as thought, there is a perpetual struggle between the two sides, as still inextricably related to each other and to the real or empirical world. This latter phase in the development of religion consequently does not constitute a second major phase in the development of particular religion, but rather belongs, in Hegel's view, to the sphere of natural religion. In the following phase, *the religion of spiritual individuality* (die Religion der geistigen Individualität), particular religions attempt to conceive the absolute principle in the form of the notion, but do so in such a manner that each posits its determinations in one-sided, exclusive or abstract fashion. First, God is represented as unity in thought, and in opposition to the natural world, but as abstract unity, without concreteness and spirit. Second, the divine principle is conceived in the form of subjective freedom, but as unable to extract itself from a God of necessity or fate — which itself remains abstract conception in the form of the notion, as inextricably related to the external, real or empirical world, but in such a way that the universal principle perpetually only should manifest itself.⁶⁵⁸

⁶⁵⁸ The dialectical irregularity of this division of the sphere of particular religion — namely, that there are only *two* principle divisions in it, natural religion and the religion of spiritual individuality, and not *three*, is evidence of systematic difficulties Hegel will face in dealing with the transition to Christianity and the Christian religion itself, as culmination of the development of the notion of

More particularly, Hegel determines immediately given or natural religion as entailing three stages, the first being *natural religion* proper, *magic* (die Zauberei), in which spirit is known as power over nature, but not known as spirit, in its generality (Allgemeinheit), but as only the particular, real or empirical accidental self-consciousness of a human being, the magician, knowing himself to be higher than nature. The magician distinguishes in himself this higher consciousness from his common, usual consciousness, but is in the exercise of his power inextricably related to the real or empirical sphere, is not in himself free, acts only as wholly sensually determined individual, and does not posit the external world as existing freely for itself. Consequently, he exerts only a direct (direkte) power over nature, not the indirect power characteristic of the use of tools, which presupposes understanding of the qualities of

religion referred to in f. 652, p. 1398. One would expect the principle moments of particular religion would be:

- b. particular religion
 - i) natural religion
 - ii) religion of spiritual individuality or freedom
 - iii) Christianity or the absolute religion

— but then Christianity is not for Hegel a *particular* religion, but the *absolute* religion, containing all that has gone before it as realized notion of religion:

- a. general notion of religion
- b. particular religion
- c. absolute religion

There consequently remains for Hegel only two principle moments of particular religion.

But why then does Hegel not make those religions struggling in their spirituality and subjectivity with the sensual, real or empirical world a second phase of the development of particular religion?

- b. particular religion
 - i) immediately given natural religion
 - ii) natural religion in transition to the religion of spiritual individuality
 - iii) religion of spiritual individuality

In terms of Goethe's thinking, the answer could be in this case the absolute religion would have been too clearly set off from the sphere of particular religion, i.e., as not actually existing itself, there being no longer an opposition (natural religion and the religion of spiritual individuality) that it would emerge as the synthesis of, as actually existing particular religion, Christianity.

A still more perfect solution, perhaps, would have been for Hegel to have made Christianity the third moment of particular religion, developing it then in relation to the real or empirical world, detailing its history — which he does not consider and which results in a major systematic inconsistency, as we shall see (p. 1485 ff.) — with then Christianity, as absolute religion, i.e., as abstracted from its real or empirical nature and development, as immanent essence of Christianity and the concrete, rational synthesis of the general notion of religion and the sphere of particular religion. The objection to this, from Hegel's point of view, would be that he intends to proceed systematically from generality by way of particularity to systematic concreteness, and moreover in such a way that the realization of that concreteness in the sphere of absolute spirit entails the dissolution (Auflösung) of the empirical sphere (see p. 1490). That dialectic of the real or empirical sphere would not be effected if Christianity as particular religion were severed from Christianity as absolute religion.

In any case, the mere fact of this structural dialectical irregularity is evidence, as argued in f. 652, p. 1398, that Hegel may be forcing his idea here on the real or empirical matter before him and attempting to develop it in a direction, or to an end, not justifiable in that material itself.

external things in their independent existence. It follows that in the sphere of magic the divine principle as spirit in its generality is not distinguished from the empirical spirituality of accidental self-consciousness, with the result that God is conceived in the immediately given unity of the spiritual and sensual spheres, with man as wholly sensually knowing and willing being, on the one hand, and the movement of elevation, as vague something that should be higher (etwas, das ein Höheres sein soll), on the other hand. Hegel observes therefore that magic cannot be reckoned to belong religion proper (eigentliche Religion), since the moment of objectivity of the divine principle for empirical consciousness is missing: the magician comprises in himself the universal power in which the ideal world and the real or empirical world are inextricably related and the existence of the higher sphere is only implicit or implied.

The course, then, of the development or objectification found in the sphere of magic is that while the self-consciousness of the magician retains its power over objective, natural things, there progressively emerges, first, a sense of the generality of the latter, of their substantial relation amongst each other, their true objectivity, in so far as natural things too are conceived as substantial powers when human consciousness gives up or overcomes its empirical, sensual nature, as means of magic (Zauber-mittel) — though still inextricable relation to the self-consciousness of the magician, *his* use of the means of magic being decisive, not the still undeveloped objective relation of the things of nature amongst themselves, as only implicit in his mediating act. Simultaneously, there arises a sense of elementary natural objects as themselves powers, partially independent of the power of the magician — the sun or moon, for example, the earth, the sky, the sea, etc. — but as *particular* natural powers, not yet conceived in their generality, or only in so far as their constancy appears broken, as in eclipses, earthquakes, floods, and so forth, relative to particular, accidental human needs and interest. In particular, the sphere of magic is objectivized in the form of its recognition of external, independent *living* powers, whether in vegetative or animal form — as representing a higher form of nature than inanimate objects, though at this phase in the development of religion not yet conceived as possessing immanent

spirituality (innewohnende Geistigkeit), and thus as accidentally expressed in this or that living form. Ultimately, however, the principle of magic is most adequately objectivized in the human form, i.e., in the magician, his actually existing self-consciousness and spiritual power, as opposed to the accidental consciousness of other individuals. As a result, Hegel observes, there is essentially no cult, as free reverence to spirituality existing objectively in and for itself, in the sphere of magic. For in magic there is only the control (Herrschaft) over nature, the control thereby of the particular self-consciousness of the magician over those others not possessing his powers — through sensual intoxication (sinnliche Betäubung), as the extinguishment of the particular, accidental sensual will in favor of an abstract sensual consciousness in which spirituality is only implicit, through music, dance, eating, etc. Even so, magic represents for Hegel a first step towards purification (Reinigung) of immediate sensuality and the representation of spirit as thought is approached.

The second stage of natural religion entails *the split of human consciousness in itself* (die Entzweiung des Bewusstseins in sich selbst), natural religion proper, in which consciousness distinguishes the self as immediately given natural or sensual being from what is true or essential in the self, as existing in itself (ansichseiend), determines the latter thereby as God or the substance as absolute power (absolute Macht) and the self in its sensuality as accidental and worthless (nichtig), to this extent elevating the self above the natural sphere, but in such a way that both the subject's thought of the universal principle is not known as thought, hence not in a manner that the subject is himself free, and that the universal principle is known in its spirituality as itself thought, as for itself and itself free, but rather as indeterminate power inextricably related to the sensual sphere generally and given sensual or natural powers, in particular, and having existence in a particular individual or group of individuals knowing the universal principle in its power over the natural sphere. Upon the basis of this general notion three oriental religions of substance (Religionen der Substanz) arise for Hegel, as constituting progressive attempts to further conceive the divine substance as determining itself (sich selbst bestimmend), and thus as spiritual and free — the Chinese, Indian, and Buddhist and Lamaistic religions.

In the *Chinese religion*, the divine substance, united in immediately given fashion with spirit in the sphere of magic, is separated from, and now exists only in fixed relation to, spirit. On the one hand, the divine substance is determined as immediately given being (Sein) or the extent of essential being (Umfang des wesentlichen Seins), thereby as the simple foundation (einfache Grundlage) of the universe — with the sky or the heavens (Himmel) as its real or empirical objectification. As this absolute substance is the foundation and essential being of all that is, it is for the Chinese measure (Mass), i.e., underlying notion (Inbegriff) of natural and spiritual relations, and entails the abstract determinations or measures (Masse) of existence, the laws of *Tao* or reason. These laws, in fact the categories of being and not-being, the numbers one, two and the many, are expressed, not in notions, but as lines: the unbroken single line, “—,” representing being, the one and affirmation; “— —,” not-being, division, or negation, etc. — determinations that are progressively developed in the course of Chinese history to express the elements, norms and laws of the natural and moral and ethical worlds. On the other hand, spirit in the Chinese religion exists in one finite, actually existing human being, the emperor. It is the emperor that is conceived as the activator (das Betätigende) or executor (Ausführender) of the divine power, its sole mediator, the ruler of all that exists and the particular powers obtaining for all that exists in the natural world and human spheres of morality and the state, and in particular the upholder of the determinations of *Tao* or reason as son of heaven. The people of the Chinese empire serve and honor the emperor, he alone serves and honors the divine substance directly; but both must obey the developed laws or determinations of *Tao* in their actual existence. In this respect, Hegel observes, the Chinese religion is solely a moralistic religion, since the people have no direct relation to the divine being. As far as the afterlife is concerned, the souls of the dead are held to exist in heaven, but as heaven is conceived to belong to the natural world, the souls of the departed become natural and moral powers — but the emperor rules over these as well.

In so far as the emperor exercises his power in a spiritual manner, nature and the institutions of morality and the state are fostered and maintained, the people

obey the duties of *Tao* in their daily existence, and the Chinese cult and the emperor are spiritually unified. But the emperor is an actually existing particular human being, his spirit only subjective human spirit, and he may or may not rule in accord with the determinations of reason. If he does not, the order of the universe generally, as well as that of the human spheres, in particular, is undermined, the emperor and the cult are estranged from each other, the people no longer respect and keep the measures of *Tao*, their relation is no longer a spiritual relation, and the emperor and those he has delegated with power in the state must examine themselves, do penance, offer sacrifices, etc., and find and rectify the error or error they have committed — or else another dynasty must take their place. Conversely, if there are natural disasters, if the public welfare, the moral and ethical life, of the empire declines, these are signs that the government under the emperor has erred and must now seek insight into the nature of its mistakes and the proper remedies.

In the further development of Chinese religion, finally, there arises a Taoist sect, in which the emperor's relation to the divine substance is as it were universalized in a theoretical, though not practical, sense. The members of the sect cease to take part in the affairs of the state in their daily lives, forsake the world and devote themselves to thought and the knowledge of what is true. In so far as they become pure (reine) beings through the abstraction of thought, they are held to be immortal. Hegel concludes, however, that the determinations of the Taoist sect are wholly abstract, since the liveliness and spirituality of its members remain subjective, are not known as related to or deriving from the self-development and self-knowledge of the divine principle itself. This deficiency of this sect is for Hegel characteristic of the Chinese religion generally. As the divine substance is conceived only as abstract foundation of the universe, not as objectively developing itself and manifesting itself in the empirical world, the inner life of the individual remains spiritually empty and the individual without freedom:

Erst insofern der Mensch von Gott weiss als Geist und von den Bestimmungen des Geistes, sind diese göttlichen Bestimmungen wesentliche,

absolute Bestimmungen der Vernünftigkeit, überhaupt dessen, was Pflicht in ihm und ihm seinerseits immanent ist.⁶⁵⁹

It follows that since the individual has no immanent, spiritual inner life in himself, everything in the external world for him is simultaneously inward, has significance for him in a practical sense. Hence there is no true morality in the Chinese religion, since the individual, not partaking in the emperor's relation to the divine substance, has no value or worth in himself and as opposed to the external sphere. Without stability (Halt) in himself, everything external for him is a power over him. He is totally dependent on the external world and hence easily given over to superstition (Aberglaube), as means of realizing his finite, particular needs and interests.

As in the Chinese religion, in the *Indian religion* there is one substantial power apart from which everything existing stands in only a negative, accidental relation. But unlike the former, the Indian religion does not conceive that substantial power as existing multiplicity (Menge), thereby as the extent (Umfang) of all essential determinations, but rather determines it in and of itself, as principle, by returning all of those determinations into the unity of self-consciousness and self-determination in thought — and thus is for Hegel the beginning of true spirituality (Anfang der Geistigkeit). On the other hand, however, at this first age in which the universal principle appears as determining itself, it does so only in the form of abstract universality, not yet as spirit, as simultaneously subjective and objective, as differentiating itself from its object, positing that difference as itself, and so as concretely developing itself in the forms of nature and the spiritual world — and so remains closed in itself (in sich eingeschlossen). The development occurring at this stage, the richness of the actually existing idea (Reichtum der wirklichen Idee), arises seemingly extraneously to the universal principle in the form of the wildest fantasy (wildeste Phantasie), as multiplicity of apparently independent powers. This multiplicity is, it is true, ultimately taken back (zurückgenommen) in the Indian religion to the unity of the universal principle in the concentration of thought. But since the multiplicity of differences has not arisen it is not in terms of the universal principle and since there

⁶⁵⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 330

is therefore no consciousness that it is returning those differences to itself, since, in other words, the principle's development is not governed by the notion, the return is spiritless (*geistlos*). Or the moments of the idea are present, but in abstraction from each other, not as concrete spirituality:

Es wird immer nur zurückgekehrt zu jener Allgemeinheit, die selbstständig ist, aber in der Abstraktion des Selbstbestimmens festgehalten wird. Wir haben also das abstrakte Eine und die Wildheit der ausgelassenen Phantasie, welche zwar wieder gewusst wird als identisch bleibend mit dem Ersten, aber nicht zur konkreten Einheit des Geistigen erweitert wird.⁶⁶⁰

As a result, although the idea achieves existence (*besonderes Bestehen*) in the Indian religion, it is not free, but limited by the abstract conception of the universal principle. Its development occurs in accidental, immediately given fashion, or as still only obtaining for natural religion.

The independent powers appear to Indian religious consciousness, not only as not developed in the form of the notion in relation to the universal principle and to each other by reason, but as not determined and distinguished from each other according to the categories of the understanding — that is to say, they appear as indeterminate, fluctuating multiplicity of amorphous forms having nevertheless each the form of the self's free self-consciousness, which Hegel terms the imagined objectivity of fantasy (*vorgestellte Objektivität der Phantasie*), its reasonableness (*Vernünftigkeit der Phantasie*). Though lacking constant, fixed determination in themselves and in relation to each other, the independent powers or forces appear each to have subjective soul that is the essence of their real or empirical appearance, hence to entail a concrete spirituality that is opposed to the dependent world about them. But the result is wholly accidental: the multiplicities of inner and outer nature vacillate without control (*taumelt haltungslos*) in the form of fantasy, or the appearing world is conceived only as in service to the imagination (*in den Dienst der Einbildung gesetzt*).

Hegel observes in this regard that though the universal principle is here conceived as embodied in the real or empirical, sensual world and thereby free, it is not

⁶⁶⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 333

yet truly free, since it is conceived only as abstract spiritual principle, only as substance — as only inextricably related to, but not as permeating or controlling and thus overcoming, its sensual manifestation as spiritual content. In consequence, Indian art is not beautiful (*schön*), but ugly (*unschön*), wild (*verrückt*), fantastic (*phantastisch*), without fixed forms (*etwas Festes*), and in fact entails ultimately the complete dissolution of true form (*völlige Auflösung der Gestalt*) as a result of its explosion of particular forms (*Aufspreizen des Einzelnen*), without differentiation of inner ideal determination and external existence, an unending dissolution of the universal principle into a mass of particular forms (*Auflösung des Einen in das Viele*).

Nevertheless the determinations of the divine principle according to the notion, lying for Hegel as the basis of Indian art and Indian religion generally, as they do in every form of religion in his view, do so in the Indian religion, given its conception of the universal principle as self-conscious thought, with a clarity superior to that of the other natural religions. These moments of the idea give a measure of stability (*Halt*) to the arbitrariness of the Indian conception, emerge as a system of absolute powers (*absolute Mächte*) permeating the entirety of Indian religion. Construing that reasonable system, despite the arbitrary, accidental nature of its sensual forms, is the essential interest for him in philosophically examining the Indian religion — while at the same time establishing the degradation (*Degradation*) of the determinations of the universal principle in the Indian conception as undifferentiated from each other and from their real or empirical embodiment, the completely unsuitable relation of its content to its form. For while the essential determinations of the universal principle appear in the Indian religion in “barock, wild und greuliche, widerliche, ekelhafte Verzerrungen,” they essentially approximate or give evidence of the “Höchste der Idee” — while nevertheless emerging as degradations of the idea, since occurring independently of a notion of spiritual individuality: “(sie drücken) zugleich die bestimmte Verkümmern (aus), welche die Idee erleidet, wenn diese Grundbestimmungen nicht wiederum zur geistigen Natur zurückgebracht sind.”⁶⁶¹

⁶⁶¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 339

The first essential determination of the universal principle is Brahma, simple universal divine substance existing in itself, potential absolute power, as yet undifferentiated from its activity and its own further development, as entailing ideally the trinity of abstract totality, difference or determination as particular powers of forces, and return of that difference into the unity of the whole, their concrete unity — whereby the allowance by the absolute first principle of the apparent differentiation obtaining for the second and potential concreteness of the third constitutes its eternal goodness (ewige Güte). In so far as the second moment is not, but only appears to be, in so far as it therefore arises and passes away, changes or becomes relative to the third moment, there is divine justice (Gerechtigkeit). This triune whole is termed Trimurti in the Indian religion, analogous to the three divine persons in the Christian conception, but lacking the latter's spiritual subjectivity in Hegel's view. Brahma is the first principle, and at the same time the whole. Abstractly conceived as only first principle, relative to the second and third principles, the Indian religion imagines Parabrahma as still higher principle, i.e., as maintaining the necessity of difference and reunification within the whole.

More particularly, Brahma is substance out of which everything is created or the power creating the universe. As substance, however, it appears simultaneously formless, sluggish (träg), only passively related to its creations, in this sense inactive, forced by Parabrahma to develop itself. This paradoxical determination follows both from or represents to Hegel's thinking the lack of subjectivity obtaining for the universal principle, as well as the fact that its activity is conceived as thought (das Denken), its creation, essentially the relation of thought to itself (wesentlich das Verhältnis des Denkens zu sich selbst), or thought as the creation of itself (Denken als Erzeugen seiner selbst). The second principle is Krishna (Krischna) or Vishnu (Wischnu), the manifestation or incarnation of Brahma, particularly in the form of a human being, but entailing also natural and animal forms. The third is termed Shiva (Schiwa), Mahadeva (Mahadewa) or Rudra — not, however, in the Indian representation as the universal principle's return to itself out of differentiation or particularity to concrete spirituality, but as unending arising and passing away, unending

becoming, change without reconciliation (*Versöhnung*) with the first principle, characteristic of all natural religions in Hegel's view, Shiva is conceived on the one side as infinite life force, on the other, as corrupting or destructive force (*das Verderbende*), a devastating force (*das Verwüstende*), or the unrestrained force of the life of nature (*wilde Naturlebenskraft*).

Since they are not distinguished from each other in the form of the notion each of these three principles can become to Indian religious consciousness the totality of the divine principle, the entire God (*der ganze Gott*), in a manner that is itself wholly accidental or arbitrary. Above all the determination of Brahma, since not conceived as possessing spiritual individuality, as both the whole and but one member of the whole with a still higher God above it, results in the complete confusion (*Verworrenheit*) of the Indian determination of the divine principle. As consequence, there arises in Indian mythology a myriad of further lesser gods, particular powers and appearances, as identification or projection by fantasy of one or the other of the latter two essential divine principles with natural objects (the Ganges river, the sun, the Himalayas, heaven or the sky, etc.), plants and animals, human spiritual qualities (love, deception, theft, etc.) — each being conceived as free for itself, as itself Brahma, itself one (*das Eine*), but ephemeral, changing and passing away, continually arising from and being reabsorbed by the abstract primary divine substance. Similarly, there arises in Indian religious life a plurality of antagonistic sects, whose primary difference (amidst a host of other real or empirical differences) is whether they honor Vishnu or Shiva.

The nature of subjective self-consciousness in its relation to the Indian ideal world, i.e., subjective religion or the cult, corresponds to its determination of the latter. Just as the universal principle, Brahma, is conceived as creating in thought the universe, but passively related or indifferent to its activity, as not entailing spiritual individuality, so the thought of subjective self-consciousness, while potentially or in principle creative power comprehending the universe, does not attain true subjectivity, finds all of its content appearing independently to it, in accidental, immediately given fashion, can only abstract from this content, but cannot determine and develop

it “zum Zusammenhang eines Systems und somit zu einem gesetzmässigen Zusammensein erheben.”⁶⁶² The subjective self-consciousness of the Indian cult, in other words, is only theoretical for Hegel, i.e., in the sense of mere potential according to its form, not practical, i.e., as capable of activity (*Wirksamkeit*) in concrete existence and elevating that concretion to unity with itself in thought. It does not achieve freedom of the will in this regard, that is to say, does not embrace a content in the unity of the notion, that is reasonable and thereby objective. Its unity remains divorced from concrete development, as the substantial power of Brahma, with all reality consigned to accident (*die Wirklichkeit als Zufälligkeit entlassen*). The thought of Brahma remains separated or isolated from all further religious content, as well as all other spiritual content and the temporal, real or empirical content of life (*zeitliche Lebenserfüllung*).

Hegel emphasizes, however, that with the notion of Brahma man is for the first time determined as essentially thinking being and thereby that thought comes in the Indian religion into *existence* (*Existenz*) — if only here as pure theory (*reine Theorie*), as general (*allgemeine*), abstract or covered (*eingehüllte*) form. For in this conception man is *conscious* of his determination as thinking being, or is thinking being for himself (*für sich*), hence the infinite power of negativity with regard to himself (*unendliche sich auf sich beziehende Negativität, Fürsichsein*), the knowing self of consciousness in its generality (*das sich in seiner Allgemeinheit wissende Selbst des Bewusstseins*), free from all desires, passion, feelings and so forth. This is not, however, the truth of the idea, since the self does not know itself in thought in its abstract unity with itself as determinate. Rather, all objective determination falls outside of it, is immediately given, accidental. The only determination or development falling to the thought of Brahma is the self’s own particular *subjective* consciousness, the material that Brahma abstracts from — which itself remains only accidental, immediately given:

⁶⁶² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, pp. 357-358

Das Denken, welches nur das Ansich der Idee ist, ist eben das abstrakte Denken, welches nur diese endliche Existenz, nämlich im subjektiven Selbstbewusstsein, und gegen dieses nicht die Objektivität des konkreten Anundfürsichseins hat ...⁶⁶³

The member of the Indian cult is only momentarily identified with Brahma, the thought of the highest being, the existence of Brahma is only temporary. It follows that there are no temples, altars, service, prayers to Brahma. But since that momentary existence is found inappropriate to the universal content entailed by it, there arises the need that that content become permanent — namely, in the idea of perennial abstraction from the self's concrete, real or empirical existence, its concrete self-consciousness, the renunciation of all relationship of the universal principle to concrete, real life, whether natural or spiritual (the family, the state, art, even religion itself), hence the renunciation of the self, the pure negativity of abstract selflessness:

Das Höchste, was ... im Kultus erreicht wird, ist (die) Vereinigung mit Gott, welche in der Vernichtung und Verdampfung des Selbstbewusstseins besteht. Es ist das nicht die affirmative Befreiung und Versöhnung, sondern vielmehr nur die ganz negative, die vollkommene Abstraktion.⁶⁶⁴

On the one hand, the thought of Brahma is only temporary. On the other, there is the demand that this thought be permanent, as complete negation of the external, real or empirical world in thought, renunciation of the self in its concrete existence. The real correspondence of this conception, or this conception expressed affirmatively in relation to the real or empirical world, arises in the Indian religion — albeit as affirmation that is in fact just as abstract as the notion of the universal principle and the self's relation to it and hence as immediately given, real or empirical existence — in terms of the caste system, as inborn relation of *some* of mankind to Brahma. For every human being is thinking being, but only some are conscious of thought as absolute being — and this consciousness is conceived as immediately given, inborn, in the caste of the Brahma. Hegel observes in this connection that the belief

⁶⁶³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, pp. 359-360

⁶⁶⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 361

that the caste of Brahma is attained through rebirth, as an individual's second birth, is a profound (tiefer) thought, approaching the notion that the thought of man is the source of his second existence, i.e., as his true existence. Nevertheless Hegel concludes that the Indian conception is not spiritual, both since the subject's consciousness has no concrete relation to the universal principle, and conversely as well, since the self-conscious unity of the few with the divine principle is posited as occurring in only naturally, immediately given fashion.

As far as the relation of subjective consciousness to the other gods is concerned, it is characterized for Hegel, as we have seen, by a lack of spirituality, reasonableness and freedom — natural, immediately given divine manifestations, seemingly independent of each other, not being returned to the unity of Brahma:

Aller Inhalt des Geistes und der Natur überhaupt ist wild auseinander gelassen. Jene Einheit, die obenan steht, ist wohl die Macht, die alles hervor-, in die alles zurückgeht; aber sie wird nicht konkret, nicht zum Band der mannigfachen — Mächte der Natur, ebenso nicht konkret im Geist, nicht zum Band der vielerlei Geistestätigkeiten, Empfindungen.⁶⁶⁵

It follows that the cult has an endless extent (unendlicher Umfang), without limit (Grenze) in itself, and the actions (Handlungen) of the cult members are completely externally limited or conditioned, accidental. On the one side there is the flight of abstraction from the real or empirical world; on the other is the wildest sensual intoxication (Betäubung); in the middle for Hegel, or as constant throughout, there is senseless, uncomprehended activity for its own sake, mere convention or habit. "Dies ist der notwendigen Charakter dieses Kultus," Hegel observes,

... den er dadurch erhält, dass das Bewusstsein des Einen so getrennt ist, indem der Zusammenhang mit dem übrigen Konkreten unterbrochen ist und alles auseinanderfällt.⁶⁶⁶

There is, in particular, no sense of law (Recht) or duty (Pflichte) in the Indian cult, no sense of the higher worth (Wert) of man (corresponding to the Indian service to

⁶⁶⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 370

⁶⁶⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 370

animals (Tierdienst), which are worshipped precisely for their lack of conscious spirit, their mere animal life force (Lebenskraft)), as well as endless superstition (since man has no worth and freedom in himself, but rather is inextricable related to the real or empirical world).

The final stage of natural religion per se, i.e., as opposed to those natural religions still to be considered representing a transition to the religion of freedom is what Hegel terms the religion of inwardness (Insichsein), as achieving historical existence in the forms of *Buddhism* and *Lamaism*. In it, the myriad of disconnected determinations of the divine principle in the Indian religion are gathered together, related to each other, the instability of Indian religious life calmed (beruhigt), its negativity directed inwardly — and more particularly, unified in the inwardness, as “in sich seiende Wesentlichkeit, Reflexion der Negativität in sich und so das in sich Ruhende und Beharrende,”⁶⁶⁷ of actually existing human beings. To be sure, Hegel comments, this inwardness is still not concrete in itself, still an inwardness of actually existing individuals in their natural, immediately given determination, but there is more solid ground (fester Boden), a truer determination of the divine principle here than in the Indian religion, since entailing an affirmative relation of self-consciousness to God, since both are conceived as essentially thought, while yet maintaining the difference between subjective inwardness in that relation, and particular self-consciousness as object (Gegenstand), i.e., as particular, accidental, limited or conditioned individual.

The absolute foundation (absolute Grundlage) of the religion of inwardness, of Buddhism and Lamaism, is more particularly an indeterminate inwardness in which all difference is overcome, all particularity destroyed (vernichtet), and with reference to which all existence or reality appears as accidental, indifferent form. Nothing (das Nichts) or Not-being (das Nichtsein) is consequently the highest principle, the beginning and end of everything, that which alone is truly independent. Essentially this means in Hegel's view that God is conceived as lacking all determination, and thus as the negation of all determination, the overcoming of immediately given being

⁶⁶⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 374

and the apparent self-sufficiency of the real or empirical world — a necessary step in the development of religion for Hegel, and essentially identical with the modern views that God is infinite being, pure, simple essence, etc.

But though the divine principle is conceived as nothing (*das Nichts*), it is simultaneously known in the religion of inwardness as this immediately given human being, as Buddha or Lama and Dalai-Lama. The explanation and justification of this apparent contradiction lies for Hegel in the necessity that God, as absolute substance creating and maintaining the universe, must be conceived further as concrete, as subject, as spirit — ultimately, as the absolute spirit realized in the Christian notion of God. In Buddhism and Lamaism the deficiency of conceiving God only as absolute substance is compensated for (*suppliert*) by the subjectivity of the actually existing Buddha or Lama, hence the Christian notion approached or approximated — but in immediately given or natural fashion, that is to say, as not determined in thought and as thought, but yet reflecting the fact that the actually existing human being, as summit of the natural world, potentially has this substantial nature in himself even when not conscious of it, even when not conscious of his union with the divine principle. As only anticipation of the spiritual unity of absolute substance and subjectivity, as naturally or externally determined, while inwardly remaining one, its subjective forms are many at this stage of religious development, or there is an underlying indifference (*Gleichgültigkeit*) with respect to its forms, up to and including the only apparent difference between Buddhism and Lamaism themselves as particular forms of the same religion. Aside from the real or empirical difference of the locality or peoples involved, the only difference between these two is that in Buddhism the worship of the sect tends to be directed more towards the departed Buddha and his reincarnations, whereas in Lamaism worship tends more to be directed to presently existing individuals.

As far as the cult of the religion of inwardness is concerned, Hegel remarks first that the simplicity of its principle is compatible with the most disparate national and historical conditions, with the result that it constitutes the most widespread religious form. In its actual existence, then, the essential thrust of the cult is then to elevate

the consciousness of the cult member from immediately given, finite, particular consciousness of the real or empirical world, particular passions, desires, interests, purposes, etc., to consciousness of the divine substance, through his perception of the appearance of the perfected and satisfied inwardness, the quiet, passionless nobility of the actually existing or departed Buddha or Lama, or as thereby encouraged and inspired to still his passions, overcome his finite, sensual nature, meditate on and finally immerse and identify himself with the divine principle as nothing (*das Nichts*). Hereby the one, substantial, absolute being is conceived as prior to subjective self-consciousness: the latter has an affirmative relationship to it in so far as he allows the divine principle to have its way in him (*gewähren lassen*), and this affirmative relation in turn constitutes the worth (*Wert*) of man (as opposed to the purely negative relation of the Indian religion and the absence in it of a notion of man's worth). In so far as the individual abstracts completely from the real or empirical world and unifies himself with the nothingness of the divine principle, attains in this sense the state of Nirvana, his soul is immortal, and no longer undergoes incarnations in the migration of souls (*Seelenwanderung*). There is, in other words, a moral element to the doctrine of the migration of souls in Hegel's view, namely, that in so far as a given individual achieves complete identification in his worldly life with the universal principle, overcomes all facets of his real or empirical existence, attains that state of nirvana, his soul no longer migrates to another form. To the extent that that goal is only approached, there is for his soul a particular incarnation in a hierarchy of incarnations determined for his soul in its migration — until that absolute perfection is finally attained. This conception of the migration of souls, however, opens the door to magic and superstition. Since theoretical knowledge relative to the divine principle is impossible, there arise in the practical sphere priests, rituals, ceremonies, etc., as possessing power to control or determine the individual soul's migration. It also results in the transformation of the simple religion of inwardness into idolatry in which animals are worshipped.

The third and final stage of natural religion is then for Hegel *natural religion in transition to the religion of freedom* (*die Naturreligion im Übergang zur Religion der*

Freiheit). In the Indian religion and that of Buddhism and Lamaism subjective self-consciousness is conceived as identical with the universal principle, but in immediately given fashion, or in such a way that the unity achieved between them devolves from the universal principle itself as its unity. And yet that unity is simultaneously subjective, as inextricable from the self-consciousness of man, and it is this aspect, as latent spirituality, that is first of all developed in the religions of this section. Secondly, the moment of difference or particularity was represented in those earlier religions as emerging from and being absorbed by the substantial unity of the divine principle, as immediately given plurality of seemingly independent moments, either as arising and disappearing perpetually or as process once and for all calmed or stilled, but as in both cases not deriving necessarily from the universal principle itself, as its specification or development. The further advance now for Hegel is that the moment of difference is construed as obtaining for the absolute substance, in so far as its difference is truly cancelled (*aufgehoben*) in the unity of substance as ideal, i.e., as negatively posited dependent moment of the universal principle itself and so preserved (*aufbewahrt*) within it. Or, in other words, in so far as the thought (*das Denken*), both of the divine principle and of man, emerges now as self-determination (*Sichbestimmen*) culminating in concrete unity of moments, there arises here true freedom and objectivity, the unity of finitude (*Endlichkeit*) and infinitude (*Unendlichkeit*) in thought according to the notion. In this way, “*die Form ist der Substanz angemessen, die unendliche Form ist identisch mit der Substanz, die sich in sich bestimmt, nicht bloss abstrakte Macht ist.*”⁶⁶⁸ But simultaneously, the conceived subjectivity of the divine principle, its spirituality, results in its objectivity for the subjective self-consciousness of man, or the separation of these two, “*(der) Bruch zwischen Subjektivität und Objektivität*”⁶⁶⁹ — a separation that can, however, be overcome, given the free self-determination of both sides in thought, the spirituality of God and man. But the separation, or the objectivity, of the divine principle persists as basis of this and the following spheres of religious development, the union of

⁶⁶⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 392

⁶⁶⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 392

self-consciousness with God is only achieved temporarily in thought, must be perennially achieved by the actually existing individual. No longer is there a unity of the divine principle and man in his empirical, actually existing nature. Only in the final stage of religious development, in Christianity, will this thought recur again.

Further: given that the divine principle is now represented as determining itself, as truly objective and infinite, there arises the opposition (*Gegensatz*) between it and all other things of the finite world. To be sure, the realm of particularity can have worth (*Wert*) with respect to it, can be unified with it, and no longer in such a way that that particularity is simply dissolved in its re-immersion in the absolute substance. But the opposition is prior, fundamental, and all that exists and is potentially united with the universal principle and has worth does so only in terms of the goodness (*Güte*) of that absolute being. Moreover, the union or the worth that arises is realized only selectively, as “*Bestimmtheit, die angemessen ist der Allgemeinheit, in der sie ist*”⁶⁷⁰ — that is to say, there comes about the opposition between good (*das Gute*) and evil (*das Böse*) and the struggle (*Kampf, Ringen*) between them as reflection of the universal principle’s own self-determination, but in terms of which the negative moment generally, evil, is posited by the universal principle itself as pain (*Schmerz*) and death (*der Tod*). At this point in the development of religion, however, though both sides are conceived as determined by the divine principle, there is no final reconciliation (*Versöhnung*) between good and evil, finitude and infinitude, life and death, but their struggle is represented as perennial, a continual becoming (*Werden*) or summons (*Sollen*), as the attempt only of spirit to achieve its freedom completely.

The three religions in this transition to the religion of freedom are for Hegel the Persian religion, where the self-determinate nature (*Fürsichsein*) of the divine principle is represented only superficially (*oberflächlich*) in natural form, but the most formless natural form, light (*das Licht*); the Syrian religion, where the struggle of the universal principle with the sphere of finitude, its resulting pain and death, are posited as contained in that principle itself; and the Egyptian religion, where the

⁶⁷⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 394

divine principle is represented as perpetually struggling out of its conflicts with the finite sphere, progressing towards free spirituality and overcoming evil and death. All three entail the gathering together and containment (Resumption) of the uncontrolled, unstable totalities of the Indian, Buddhistic and Lamaistic religions to concrete unity with the universal principle. But in the Persian religion this occurs in a pure, simple manner (reine, einfache Weise), whereas in both the Syrian and Egyptian religions the totality is first fermented or fomented (gegärt), thoroughly developed, and then mediated by the struggle to unity.

Looked at more closely, in the *Persian religion* the divine principle is represented in Hegel's view as existing in and for itself (an und für sich), determined in itself (in sich bestimmt), gathering together (resümierend) the particularity or objectivity that has arisen out of itself unto itself. That particularity or objectivity, however, or the content of the divine principle's self-determination and unity, is not empirical, but pure (rein) or general (allgemein), particularity only to the extent the divine substance ceases in it to be merely substance and begins to become subjectivity. It is the divine goodness (das Gute) — hence the truth (das Wahre), true content, in so far as the divine, now spiritual, self-determination is for itself as spirit, and thus content or objectivity as itself absolute power (absolute Macht). As was the case with the divine power of the preceding natural religions, as power, the good is the cause of the existence of concrete, particular things and particular human self-consciousness; but as the good, it is the substance or essence of these in their relation to the divine principle, their "affirmative root" (affirmative Wurzel), or that in terms of which they participate in the divine power's self-determination. Hence human self-consciousness no longer achieves union with the divine principle abstractly, as flight from the concrete, real or empirical world, but in positive or affirmative relation to the latter, or in such a way that the things of the real or empirical world are known in their finitude as good, or in terms of the substance present in them, their positive being.

But now further the good, according to Hegel, though entailing concreteness of the divine principle in itself and in its relation to the finite sphere, is itself abstract. In order for it to be concrete, in order for it to be a reasonable idea and known as

spirit, the good must be developed according to the notion, its moments must be posited and then gathered together in itself, returned to its unity. As abstract, prior to its development, the good consequently is in complete opposition to the other of itself (absoluten Gegensatz zu einem Anderen), and this other is the principle of evil (das Böse). Good and evil are in struggle with each other, a struggle that the good only perpetually should decide for itself. In this way, difference or particularity is posited in the universal principle as dualism of principles — but posited in the form of a dualism that the Persian religion, as representing only a stage in the transition to a religion of freedom, is unable to resolve.

Hegel observes further, since nature generally belongs to, or is a necessary moment of, spirit, and since the divine principle as the good is here conceived as concrete spirit, albeit at this stage of religious development only generally or abstractly, that the Persian divine being is construed as manifesting itself in nature:

... die Idee in ihrem Begriff, Gott in seiner Wesenheit in sich muss diese Realität, diese Ausserlichkeit, die wir Natur heissen, setzen. Das Moment der Natürlichkeit kann also nicht fehlen ...⁶⁷¹

— and that moment of naturalness in the Persian religion is light (das Licht), pure manifestation (die reine Manifestation), the natural manner of the existence of the good as being for another (natürliche Weise des Daseins, Seins für Anderes), the abstract subjectivity of the good as pure identity with itself spiritually in the sensual sphere, or the immediately given, actually existing principle of the good as not yet purified to the form of absolute spirituality, and therefore not yet represented as creating nature, but only immediately related to nature in the abstract form of light, as general individuality of subjectivity (allgemeine Individualität, Subjektivität).

As natural expression of the good, light is opposed to darkness, and darkness, in turn, is the immediate, abstract or general expression of evil. This for Hegel reflects the powerlessness of nature (Ohnmacht der Natur), since in it light and its negative exist next to each other (nebeneinander). Even though light is the power to overcome

⁶⁷¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 399

darkness, it must perennially struggle against it, only should (sollte) overcome it. More fundamentally, this evidences the abstraction of the Persian conception of the divine principle, since the moment of negation, particularity or difference, evil, is not returned to unity or reconciled with itself. Hegel remarks in this connection that light in nature must shine on darkness to manifest something particular, a phenomenon that represents determination or self-determination, and that appears to justify the dualistic conception in accord with the notion. But, Hegel, adds,

Diese Manifestation ist ein Bestimmen, aber noch nicht konkrete Entwicklung des Bestimmens; das Konkrete des Bestimmens ist daher ausser ihm, es hat um seiner Abstraktion willen seine Bestimmung am Anderen.⁶⁷²

Without opposition, concrete relation, negation, there is no spirit, but whether the development or self-determination achieved is spiritual depends on whether it takes place in the form of the notion.

Hegel's further determination of this notion of the Persian religion, the founding by Zoroaster, the personification of light in the form of Ormuzd, darkness or evil in the form of Ahriman, the stars as specifications of light, the pantheistic reverence for all things of nature as essentially manifesting the good, thereby its separation of substance or light in all things from what is finite or transitory in them, the Persian state in relation to the Persian religion, etc., need not concern us. Of interest is only his determination of the purpose of the Persian cult as realizing the good, light, Ormuzd, in all of nature, in particular, the sect member's inner and outer purity (Reinheit), his recognition of the divine principle in all aspects of his existence and activity, thereby his participation in, maintenance of and fostering the spread of the realm of the good in its struggle with evil. In this way the Persian cult, unlike the Indian cult, is not isolated from the entirety of life (das ganze Leben), but encompasses it.

Compared to his development of other religions, Hegel has relatively little to say of the *Syrian religion*, the religion, as he terms it, of pain (Schmerz). In it, the

⁶⁷² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 400

struggle of universal principle and its negation or opposition is conceived as no longer taking place as solely external opposition, but rather as taking place fundamentally in the divine principle itself, and in its self-feeling (*Selbstempfindung*). What is painful in the process of finitude (*Verlauf der Endlichkeit*) is the attachment or positing of the self or subject in the finite sphere, its alienation (*Entfremdung*) and contrition (*Zerknirschung*) at the loss of itself in this attachment or relation — a moment that is then followed in the Syrian religion by the subject's return to himself out of the sphere of finitude and rebirth in this respect. Pain, Hegel says, is a necessary moment of the notion of spirit, in the subject's development towards spiritual freedom. But since pain in the Syrian religion is not posited as obtaining for the subject as spiritually free, or since the process of pain, alienation in the sphere of finitude, and return to self is not taken up (*resümiert*) by the subject as process of his subjective unity, it appears in immediate fashion as natural negation, death (*Tod*), as process of nature, the universe generally and of the universal principle itself — but not yet as moment of the idea of spirit, in which spirit comes to itself, develops itself, by negating the negation confront it. Essentially, asserts Hegel, “(der) Geist ... ist ewig dies, sich abzusterben, sich endlich zu machen in der Natürlichkeit; aber durch die Vernichtung seiner Natürlichkeit kommt er zu ihm selbst.”⁶⁷³ But this content is only immanent in the Syrian religion, e.g., as represented in the flight of the Phoenix and the saga of Adonis, as process of nature and ultimately of the universal principle in which these essential moments of the spirit follow each other successively and as external to each other — not yet as simultaneous moments according to the notion of spirit.

The final form of natural religion in the transition to the religion of freedom, and one that Hegel deals with extensively, is the *Egyptian religion*, or the *religion of mystery* (*Rätsel*). Here all difference or particularity, the moment of negation, arise from the universal principle as subject or spirit, but only as continual coming to itself (*Zusichkommen*) or development (*Entwicklung*) of spirit, as only perpetually arising (*hervorgehende*) spirituality — thereby the perennial fermentation (*Gärung*)

⁶⁷³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 408

of particularity or difference that is not gathered together (resümiert) by the spirit, unified with it, or as particularity that is not the product of complete (vollkommener) or perfected (vollendeter) spirit. There is missing here for Hegel, in other words, the unity of the universal principle seen in the good of the Persian religion — even as both the dualism of the Syrian religion and the lack of development of the Persian religion are now overcome. The freedom of the subject consequently itself only begins to arise (geht hervor) in the Egyptian religion, or is not completed or perfected (vollendet):

Die Einseitigkeit dieser Form ist, dass diese reine Einheit des Guten, das Zurückgekehrtsein, Beisichsein fehlt, diese Freiheit nur hervorgeht, nur sich hervortreibt, aber noch nicht sozusagen fertig, vollendet, noch nicht ein solcher Anfang ist woran das Ende, das Resultat, hervorbräche. Es ist ... die Subjektivität in ihrer Realität, aber noch nicht in wahrhaft wirklicher Freiheit, sondern gärend in und aus dieser Realität.⁶⁷⁴

On the other hand, though not returning the moments of particularity unto itself in truly spiritual fashion, there is in the Egyptian religion unity of divine subjectivity with the moments arising from it — or that subjectivity is concrete — in the sense that the moments are conceived as forming one *history* (Geschichte) of the subject, *one* development, the subject negating each successive particular moment of development and restoring it to itself as unified with itself.

Hegel more particularly determines the arising divine subjectivity of the Egyptian religion as representing the good (das Gute), but as containing evil (das Böse) in itself as the negation of itself, and as then returning that evil or negation to itself, canceling it, or thereby constituting it as good — and thus thereby attaining in his view the first essentially universal subjectivity (erste, wesentlich allgemeine Subjektivität) in the history of religion. On the other hand, Egyptian subjectivity for Hegel is not completely free, not purely spiritual subjectivity, since still conceived as inextricably related to nature, the real or empirical world, or as only perpetually emerging out of the natural world. In this respect, the divine principle remains substance, universal power (allgemeine Macht) — albeit no longer as only potentially existing

⁶⁷⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 410

power (an sich seiende Macht), but existing in its subjectivity for itself (für sich seiend).

Two points are important for Hegel in this regard. First of all, this actually existing divine subjectivity, while identical with itself, nevertheless is conceived as positing differing determinations in itself, as determining itself (sich selbst bestimmend). The resulting determinations are also real, actually existing, though still contained in the subject (noch in der Subjektivität eingeschlossen). Secondly, the divine subjectivity is exclusive power (ausschliessende Macht), negatively relates to its own moments and all that appears independent of itself. This means, conversely, that the other (das Andere) of the divine principle, the moment of particularity or difference, while seeming to exist, does so only in negative relation to that principle, or in such a manner that that principle controls (beherrscht) it, or that it serves it as means (dient als Mittel), obeys (gehört) it.

But again, the subjectivity of the divine principle conceived in the Egyptian religion represents only the rise (Entstehung) of a truly free spiritual subjectivity, its subjectivity being only the middle ground (Mitte) for Hegel between a conception of the divine principle as absolute substance and one truly subjective, thus the middle ground between natural religion and the religion of freedom. As a result, there exist in Hegel's view numerous inconsistencies making this the religion of mystery (Rätsel), and whose resolution becomes the task (Aufgabe) of the Egyptian religion to solve — but as permanent, unachievable goal.

The first major group of these inconsistencies for Hegel concerns the fact that the divine principle is still conceived as the inner power of nature, or inner nature (innere Natur). From this perspective, the form (Gestalt, Form) this power takes is accidental, can arbitrarily take the shape of animals as well as human forms. For as power in nature the divine principle is unconscious, not spiritual — the idea, but not the subjective idea, the idea merely of life generally. Consequently, the Egyptian religion presents countless instances of service to and worship of various animals (Tierdienst), as conditioned accidentally by the locality involved.

Secondly, the divine subject, conceived as actually existing or real, is determined in itself, specifies in its self-determination the universal good into a plurality of particular goods — and thereby *begins* to be free, as able to choose or decide amidst these particulars according to particular ends or purposes (*Zwecken*), while nevertheless standing above them as universal principle. As such, the divine principle takes on the human form in the Egyptian religion, for the human form alone represents in Hegel's view free self-determination according to purposes and intentions (*freies Bestimmen nach Zwecken*). But as subject only beginning to be free, as not yet completely spiritual, the divine subject here is both limited or conditioned by the locality (*Lokalität*) of its appearance, and does not entail a unified multiplicity of determinations in one form, but rather a sequence (*Aufeinanderfolgen*) of forms or conditions (*Zuständen*), in the form of a given life or history:

Erst später kommt das Subjekt als absoluter Geist dazu, seine Momente als Totalität an sich zu haben. Hier ist das Subjekt noch formell, seiner Bestimmtheit nach noch beschränkt; obgleich ihm die ganze Form zukommt, so ist doch noch die Beschränktheit, dass die Momente nur als Zustände, nicht jedes für sich als Totalitäten ausgebildet sind; nicht die ewige Geschichte wird an dem Subjekt angeschaut, so dass sie die Natur desselben ausmache, sondern nur die Geschichte von Zuständen. Der erste ist das Moment der Affirmation, der zweite seine Negation, der dritte die Rückkehr der Negation in sich.⁶⁷⁵

Thirdly, the moment of negativity, though posited by the divine subject, appears only as immediately given natural condition — namely, as the subject's death. Since the subject is not yet true totality of moments, this death appears to come to the divine subject from without, as following from the operation (*Wirkung*) of an evil principle.⁶⁷⁶ On the other hand, the death appearing to arise from without

⁶⁷⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, pp. 418-419

⁶⁷⁶ Hegel observes that the moment of negation appears to natural life generally and human life in particular as death. For the spiritual subject, it appears in immediately given fashion in such a way —

... dass sein natürlicher Wille für ihn ein anderer ist, er sich seinem Wesen, seiner Geistigkeit nach unterscheidet von seinem natürlichen Willen. Dieser natürliche Wille ist hier die Negation, und der Mensch kommt zu sich, ist freier Geist, indem er diese Natürlichkeit überwindet, indem er Herz, die natürliche Einzelheit, dieses Andere der Vernünftigkeit, als versöhnt mit dem Vernünftigen hat und so bei sich ist. (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, pp. 419-420)

A still higher conception for Hegel is that in which the moment of negation is posited by the abso-

through the activity of the evil principle, applies in the Egyptian conception only to the particular form or manifestation, as limited or conditioned, and as not representing the *totality* of the subject — since taken up or embraced by the subject as *universal* subject determining or developing itself:

... und so ist das Moment des Todes hochzuachten als wesentliches Moment Gottes selbst, als immanent dem Wesen. Zur Selbstbestimmung gehört das Moment der inneren, nicht äusserlichen Negativität, wie dies schon hier in dem Worte Selbstbestimmung liegt. Der Tod, der hier zur Erscheinung kommt, ist nicht wie der Tod des Lama, des Buddha, des Indra und anderer indischer Götter, denen die Negativität eine äusserliche ist und als äussere Macht nur an sie kommt.⁶⁷⁷

In this way, the death of the divine subject, though still a natural determination, is the particular means in terms of which the moment of negativity appears with respect to given divine forms or appearances as only particular, is, as such, “äussere Form, in der der Gott sich zeigt.”⁶⁷⁸ Moreover, the Egyptian divine principle in particular is represented as negating this negation, as overcoming death and the evil principle and rising again (aufersteht). This, too, according to Hegel — if here with the deficiency of not pertaining to a subject that has posited all of its moments in itself in *spiritual* forms — is spiritually justified:

Der unmittelbare Gott ist nicht Gott. Geist ist nur, was als frei in sich durch sich selbst ist, sich selbst setzt. Dies enthält das Moment der Negation. Die Negation der Negation ist das Zurückkehren in sich, und der Geist ist das ewige In-sich-Zurückgehen. Hier ist dass so auf dieser Stufe die Versöhnung; das Böse, der Tod wird vorgestellt als überwunden. Der Gott ist damit wiederhergestellt, und so ewig in sich wiederkehrend ist er der Geist.⁶⁷⁹

In the actual existence of the Egyptian religion its general notion takes the following as its main form (Hauptbestimmung), as soul (Seele) for Hegel of the infinite

lute spirit itself in the creation of its Son:

... so ist Gott, der Geist, indem er seinen Sohn, das Andere seiner, erzeugt, das Andere seiner selbst setzt; aber in ihm ist er bei sich selbst und schaut er sich an und ist er ewige Liebe; hier ist die Negation ebenso das Verschwindende. (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 420)

⁶⁷⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 422

⁶⁷⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 423

⁶⁷⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 423

further particular forms (unendlich mannigfaltige Gebilde), other gods, their relation to each other and to the real or empirical world, i.e., as personifications of natural powers and processes, that arise out of it. The universal principle is Osiris, who is initially opposed in abstract fashion, or in such a way that the moment of negation is external to it, by Typhon, the principle of evil and death. Osiris dies, but is resurrected, born again, and becomes thereby the god of the infinite sphere of representation (*Vorstellung*), the foundation generally of the spiritual world (*Boden des Geistigen*) in Hegel's view — as sphere opposed to the natural or sensual world. Osiris is thus conceived as both ruler of the living and the dead, but in such a way that the latter, as realm of the dead (*Totenreich*), is construed as the realm wherein the natural existence of the living is overcome (*überwunden*) and what is not natural, preserved (*erhalten*), or in such a way that the particular individual subject is known as lasting (*dauernd*), immortal (*unsterblich*), once he is purged of his finite, sensual nature. Moreover, as ruler over the dead in this sense, Osiris judges (*richtet*) the living and dead according to right (*Recht*) and justice (*Gerechtigkeit*) in such a way that the good is known as power to overcome evil, evil thereby known as something empty (*nichtig*) — the initial appearance of the opposition of Osiris and Typhon being thus mediated and itself overcome.

Hegel makes a number of further points concerning the notion of Osiris. First, he emphasizes that the idea of the immortality of the soul arises here for the first time in the Egyptian religion. In the Indian and Chinese religions the soul is conceived, it is true, as continuing to exist after life, but this afterlife is unessential to those religions, Hegel says. Essential is not the affirmative, continued existence of the soul, but nirvana, the continuation of the condition of negating what is affirmative, thereby a merely apparent continued affirmatively continued existence in the identity with Brahma, since wholly without determination or differentiation of that unity. Additionally, Hegel stresses that the determination of the universal principle in the form of Osiris by the Egyptian religion, of a subjectivity that is objective as divine being, as overcoming its finite opposition in itself, is simultaneously the determination of subjective human consciousness, in so far as the latter knows itself

as subjective, truly self-sufficient totality and thereby immortal (unsterblich). “Die höhere Bestimmung des Menschen ist damit dem Bewusstsein aufgegangen,”⁶⁸⁰ according to Hegel. Further, Hegel observes that in so far as Osiris is conceived as the judge of the living and dead according to right and justice in the infinite, non-sensual world of representation, there arises for the first time in the history of religion notions of right (Recht), ethics (Sittlichkeit), and of the worth (Wert) of human beings, in the further determination of the content of subjective freedom. Hegel asserts that this conception of Osiris, though historically later in the development of Egyptian consciousness, is its essential or main form according to the notion, as “Gottheit, in welcher sich die Totalität des Bewusstseins aufgeschlossen hat,”⁶⁸¹ as “Vereinigungspunkt” of the other gods and powers that remain only “einzelne Momente der Totalität, die er vorstellt”⁶⁸² — a consciousness that the Egyptian religion in its actual existence only gradually achieved.

Most importantly, Hegel restates his criticism of the general notion of the Egyptian religion, but as now particularized in its conception of Osiris. Osiris entails an expression of the idea in the form of representation: there is a spiritual subject conceived as concrete human being, with a determinate content and development or history, yet as existing, not in immediately given fashion, but in the realm of representation, as “über das Natürliche erhaben,”⁶⁸³ or in such a way that both the content and form of the notion of Osiris are spiritual. The deficiency of this notion, however, is that it entails only a *representation* of spiritual subjectivity, or conceives the universal principle only abstractly, superficially (oberflächlich), as externally universal (äusserlich allgemein), as lacking the depth (Tiefe) of the notion of absolute opposition (Gegensatz) in itself and thus “Subjektivität ... in ihrer absoluten Allgemeinheit und Geistigkeit.”⁶⁸⁴ Conversely, natural things are conceived in their relation to Osiris as themselves only externally universal, as having in the divine

⁶⁸⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 425

⁶⁸¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 426

⁶⁸² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, pp. 426-427

⁶⁸³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 427

⁶⁸⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 427

principle their abstractly general inner substance — not, however, in such a way that they themselves are comprehended in their natural existence as idea in the form of the notion. There thus exists a relation or identity between Osiris and the natural world, but only a *symbolic* (symbolisches) relation or identity, or one in which the former perpetually remains the meaning (Bedeutung) of the latter:

Dem natürlichen Sein wird zugeschrieben eine andere Grundlage, das unmittelbare Sinnliche erhält eine andere Substanz; es nicht mehr es selbst unmittelbar, sondern stellt vor etwas anderes, das seine Substanz ist — seine Bedeutung.⁶⁸⁵

In this way the history of Osiris, his life, death and rebirth, more particularly becomes to Egyptian consciousness the inner, essential movement, life and history of all things of the real or empirical world and of Egyptian life in particular: the rise and fall of the sun, of the Nile, the yearly change of seasons, etc. Although the particular moments of these progressions are represented as particular gods, it is Osiris that is immanent in them all, that is the middle point (Mittelpunkt) both of the symbolism of nature and of the multiplicity of subsidiary gods:

Das Symbol ist ... das Herrschende: ein Inneres für sich, das äusserliche Weise des Daseins hat. Beides ist unterschieden voneinander. Es ist das Innere, das Subjekt, was hier frei, selbständig geworden, so dass das Innere die Substanz sei vom Äusserlichen, nicht im Widerspruch sei mit dem Äusserlichen, nicht ein Dualismus — die Bedeutung, Vorstellung für sich gegen die sinnliche Weise des Daseins, in dem sie den Mittelpunkt ausmacht.⁶⁸⁶

For Hegel, then, the fact that the subjectivity of Osiris is represented as the middle point of the natural and spiritual world results in the drive (Trieb) to conceive the subjectivity of Osiris for perception (Anschaubarkeit) in human works in an appearance that appears immediately given, since in the form of representation and not of thought, but is in fact mediated by the human spirit, as “von dem Menschen gesetzte Unmittelbarkeit.”⁶⁸⁷ For as conceived in terms of natural things, as only symbolized

⁶⁸⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 428

⁶⁸⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 429

⁶⁸⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 430

by them as their only inner, substantial nature, the representation of Osiris is immediately given; but as expressed in human works, that representation is mediated (vermittelt) and thereby purged of its naturalness.

It is this drive, in Hegel's view, "dieser unendlicher Trieb zu arbeiten, darzustellen, was noch erst innerlich in der Vorstellung enthalten ist und deswegen sich noch nicht klargeworden,"⁶⁸⁸ that characterizes the cult of the Egyptian religion. The Egyptian people, he says, worked continually towards this end and produced works that are "in religiöser Bedeutung ... das Staunenswerteste, was je hervorgebracht worden."⁶⁸⁹ It is the spirit in them that is seeking to make its representation clear and conscious, to perceive outwardly what in fact it is as yet only inwardly, and thereby to overcome its immediately given relation to the real or empirical world. Innumerable paintings and sculptures depict Osiris instituting justice, the ethical life, marriage, art, etc., to the living; even more depict him as the judge of the dead, as lord of the realm of the dead (Totenreich) in which natural existence is overcome. But nearly all these works, whether as pertaining to the living or the dead, he says, were conceived *for* the dead, that is to say, were to be housed in graves, monuments or temples to the dead, and most monumentally of all, in the pyramids — and thereby to show to the living, or reflect the consciousness of the living, that it is the ideal world, the realm of the dead, that truly exists, or is the truth of the natural world. Physical life and physical death are overcome, what is spiritual is immortal, and this consciousness is reflected in the works for the dead of the Egyptian cult.

But again, true subjectivity is only perpetually beginning to emerge in the Egyptian religion, its drive to achieve the consciousness and clarity in its works never fully realized — that understanding being only possible, not in the forms of representation or perception, but in the philosophical thought of the notion. It follows that the essential moments of the Egyptian religion remain unmediated (unvermittelt) with each other, not spiritually permeated (durchdrungen) by one notion embracing them all — with the result that there arises an arbitrary intermingling

⁶⁸⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 430

⁶⁸⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 430

(Vermischung) of present, real or empirical life with the divine idea (Vermischung und Verbindung des Gegenwärtigen und des Lebendigen mit der Idee des Göttlichen). Either the divine principle is conceived as real or empirical, actually existing; or human, even animal forms, are represented as divine (the king, priests, as well as cats, dogs, etc.) — all in a manner that is wholly accidental, externally conditioned, and as admitting infinite gradations and conflicts between moments unreconciled in thought. This intermingling of the essential moments of Egyptian religious consciousness is reflected in all aspects of Egyptian life. Thus Politically, for example, the “*Ringen des Geistes, (sich) aus der Unmittelbarkeit ... herauszuarbeiten*,”⁶⁹⁰ is evidenced in the history of conflicts between kings and priests, struggles ultimately reflecting in Hegel’s view a conflict between human free will and positive religious institutions, as entailing subjective spirit’s attempt to develop itself out of the sphere of natural immediacy entirely and that is no longer typical of the oriental world, but rather anticipates the coming religion of freedom of the Greeks.

The intermingling and struggle of determinations of the Egyptian religious consciousness, the struggle of spirit to completely overcome the real or empirical natural sphere, or the deficiency of expressing its notion of religion for perception, is however most tellingly apparent for Hegel in Egyptian art — as in the sphinx, for example. Its meaning is always inward and only symbolized outwardly, not completely and clearly expressed, just as the Egyptian spirit generally is only perpetually beginning to be free in its development. Egyptian art, and indeed, Egyptian religion generally, essentially constitutes thus for Hegel a mystery (Rätsel): an outward, real or empirical appearance that only hints at that which it is expressing, at that which is not clearly expressed in it and which becomes therefore a task (Aufgabe) to understanding and comprehension (whereas in Greek art, Hegel observes, the inner meaning is expressed completely in, and determines, the outer form of its expression, or its content is clearly understandable).

On the other hand, however, free subjectivity does at least begin to emerge in the Egyptian religion, and for this reason, Hegel observes, it is here that the idea of

⁶⁹⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 434

beautiful art (schöne Kunst) arises in the history of religion — if only as itself ideal that is perpetually striven for in the Egyptian world. For though in his view “die wahrhafte Kunst ist religiöse Kunst,” as “dem Begriff Gottes angehörig,”⁶⁹¹ this art is not achieved when the divine principle is conceived in natural forms, as the sun, a river, light etc., as we have seen in previous natural religions, nor even with human forms such as Buddha or the Lama, where the divine principle is not yet represented as concrete, free subject, but rather where human images are only personifications of religious representation, signs of an only externally embedded subjectivity (eingebildete Subjektivität), not yet a subjectivity in which the divine subject emerges as immanent subjectivity for which the totality of moments depicted is expression of that subjectivity (immanente Bestimmung des Wesens selbst) and in which the natural, real or empirical world, as represented in the particularity of the image, is overcome:

... die Totalität (des Geistes ist) immer vorhanden; aber ob die Momente angesehen werden als dem Wesen gehörig oder nicht, das ist der Unterschied.

... Erst wenn Gott selbst die Bestimmung hat, die Unterschiede, unter denen er erscheint, aus seiner eigenen Innerlichkeit zu setzen, erst dann tritt die Kunst für die Gestalt des Gottes als notwendig ein.⁶⁹²

Hegel remarks that two moments are essential for the rise of beautiful art in the history of religion: first, that the divine principle is represented in art as sensually perceivable (sinnlich anschaulich); second, that the art work is produced by man. Both of these moments are incompatible with “our conception of the idea of God,” i.e., with the Christian idea. For with regard to the first, although God is known in the Christian religion as having appeared in the real or empirical world, this is only a disappearing moment (verschwindendes Moment) of the Christian view and art therefore is “nicht die letzte Weise unseres Kultus.”⁶⁹³ But for the Egyptian religion, for free subjectivity that is only beginning to arise in immediately given real or em-

⁶⁹¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 435

⁶⁹² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 436

⁶⁹³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 437

pirical existence, the expression of the divine principle as immediately given perception is appropriate and necessary:

Das sinnliche Dasein, in welchem der Gott angeschaut wird, ist seinem Begriff entsprechend, ist nicht Zeichen, sondern drückt in jedem Punkt aus, von innen heraus produziert zu sein, dem Gedanken, dem inneren Begriff zu entsprechen; der wesentliche Mangel ist nun aber dabei, dass es noch sinnlich anschauliche Weise ist, dass diese Weise, in welcher das Subjekt sich setzt, sinnlich ist. Dieser Mangel kommt daher, dass es noch die erste Subjektivität ist, der erste freie Geist; sein Bestimmen ist sein erstes Bestimmen und so ist in der Freiheit noch natürliche, unmittelbare, erste Bestimmung, d.h. das Moment der Natürlichkeit, der Sinnlichkeit.⁶⁹⁴

Just as inappropriate to the Christian idea of God, according to Hegel, is representation of the divine principle in works of art produced by man. Spiritual subjectivity first produces itself, freely posits itself, as an other to itself, as different from itself, and appears so as external (eine Äusserliches) to itself. This is the standpoint of Egyptian subjectivity. The second moment of free subjectivity for Hegel, or that in terms of which subjectivity is infinite, truly spiritual, the realized divine idea, is that this other of the moment of difference is taken back (zurückgenommen) by the subject and reconciled (versöhnt) with itself. From this perspective, “die Idee ist noch nicht da” in the Egyptian religion, its subjectivity and freedom only the limited subjectivity and freedom of a particular people, the real or empirical natural world not yet fully dissolved (aufgehoben), spirit only one-sided, finite spirit as subjective spirit and subjective self-consciousness:

... die Gestalt des Gottes, die Weise seines Seins für Anderes, das Kunstwerk ist nur ein vollbrachtes, gesetztes von dem einseitigen Geist, von dem subjektiven Geist.⁶⁹⁵

Consequently, the work of art here can only be realized by subjective or human spirit, whereas in the absolute, Christian religion the form of God is known as produced by Himself and returning to Himself in the three persons of the trinity.⁶⁹⁶

⁶⁹⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 437

⁶⁹⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 438

⁶⁹⁶ Hegel notes that in religions such as the Egyptian where the divine principle is revealed by man in human works there is nevertheless a felt deficiency that the congregation seeks to overcome through the consecration (Einweihung) of such works, a subjective entreaty (Beschwörung) of the

In any case the Egyptian work of art represents only the rise of, or the transition to, the idea of beautiful art in its association with religion, not its attainment. For art is here not free and pure (rein), inner and outer nature not yet wholly overcome by free spirit, as there is expressed in it a mixture of natural and animal forms belonging to the sphere of nature in its immediacy, unlike the human form for Hegel, which shows itself as produced by the spirit. This is clearly represented in the form of the sphinx, a juxtaposition of animal form and artistic form (Kunstgestalt), i.e., the human form:

Ein Menschenantlitz blickt uns hier aus einem Tierleibe an; die Subjektivität ist sich noch nicht selbst klar. Die Kunstgestalt ist daher noch nicht rein schön, sonder mehr oder weniger Nachahmung und Verzerung. Das Allgemeine in dieser Sphäre ist das Vermischen der Subjektivität und der Substantialität.⁶⁹⁷

Similarly, in the pyramids the subjectivity that manifests itself in the shaping of the natural materials of the architectural work is in fact external to that work, the subjectivity of its builders, whereas the subjective soul that pyramid is meant to house is departed, not in fact immanent in the work, not “die innere Seele der Äusserlichkeit der Gestaltung.”⁶⁹⁸

In a passage of striking beauty Hegel finds his examination of the Egyptian religion summarized and its place relative to the coming Greek religion of freedom and the beautiful human form represented in its works of art anticipated in the image and inscription of the veiled goddess at the temple of Saïs:

Es ist darin symbolisiert und in der Überschrift ihres Tempels („Ich bin, was war, ist und sein wird; meinen Schleier hat noch kein Sterblicher gehoben“) ausdrücklich ausgesprochen, dass die Natur ein in sich Unterschiedenes sei, nämlich ein Anderes gegen ihre unmittelbar sich darbietende Erscheinung, ein Rätsel; sie habe ein Inneres, Verborgenes. Aber, heisst es in jener Inschrift weiter, “die Frucht meines Leibes ist Helios.”⁶⁹⁹

divine principle to reside in them, despite their limitation (der göttliche Geist wird in sie hineinbeschworen) — an appeal that, however, cannot overcome the deficiency since being itself external to those works. Meaning or representation and the real or empirical existence of the work remain in this way separate from each other.

⁶⁹⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, pp. 439-440

⁶⁹⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 440

⁶⁹⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 442

The son to be born of her, who will solve her mystery, who will lift her veil, is Greece — just as it is a Greek that slays the sphinx and solves its riddle with the answer that it is man, that is to say for Hegel, “der freie, sich wissende Geist.”⁷⁰⁰

The second moment of particular religion consists for Hegel of the *religion of spiritual individuality* (Religion der geistigen Individualität). Generally speaking, the divine principle as free subjectivity is known here as having achieved control over the finite, real or empirical sphere, both with respect to nature and finite human consciousness. The finite realm now serves (dient) the spirit or is but the clothing (Gewand) of its manifestations. In so far as the divine spirit is now free in the empirical world, in so far as the latter is idealized in its relation to spirit, the spirit is finally concrete — and in its correspondence in the real or empirical sphere, is reasonable spirit (vernünftiger Geist). The spirit as reasonable is then the content (Inhalt) of this sphere.

More particularly, the divine free subjectivity emerges first in a process of necessary purification (Reinigung) of religious development as sole (ausschliessende) power, infinite negativity allowing nothing to stand beside it that is spiritless (geistlos), natural or even indeterminate or undeveloped divine substantial power. On the other hand, this notion of the divine principle, of its free subjectivity, is not abstract, but concrete. Hence Hegel observes that wherever it arises there can be found laws of freedom (Gesetze der Freiheit), of justice and the ethical life, or that a god or gods are known as essentially founding and maintaining ethical institutions and nations or states. For as concrete and free, as determining itself, the divine principle determines itself in these laws and institutions. Simultaneously, the moment of immediately given natural determination of human life lessens to that extent and is replaced by determinations according to universal ends (allgemeine Zwecke) that are valid in and of themselves: “(die) hellere Sonne des Geistes lässt das natürliche Licht erbleichen,”⁷⁰¹ and at this point religion ceases to be *natural* religion. The people or peoples of these nations or states, whose self-consciousness knows, according to Hegel, subjectivity as ideality of the natural sphere (Subjektivität als Idealität des Natürli-

⁷⁰⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 442

⁷⁰¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 11

chen), have their existence, to be sure, in the real or empirical world, but live essentially now in the ideal world (Kreis der Idealität), the world of the spirit (Geisterreich) — the intellectual world (intellektuelle Sphäre).

Given that the power of the divine principle, its free self-determination, is unlimited (unbeschränkt), but given also that it determines itself with universal, reasonable ends, a content solely in the form of the notion (Begriff), the divine being's ends are wise (weise), its power, its free self-determination, wisdom (Weisheit) — a wisdom that entails the concrete unity of the spheres of the infinite (das Unendliche) and finite (das Endliche). Conversely, the real or empirical world, the sphere of nature, is powerless (ohnmächtig), is no longer valid (gilt nicht) in and of itself in its immediacy, is only means (Mittel) in terms of which the divine principle realizes itself — or has, as existing, the divine end immanent in it as its inner nature (das Innere), but thereby its sole content, or in such a way that it is different from the universal principle and only negatively related to it as appearance (Erscheinung). But what is the divine wisdom, and what are the divine ends, more particularly? Hegel says that at this point in the analysis of the religion of spiritual individuality these notions are necessarily abstract — their further determination constituting the further development of the notion of this sphere, whereby then the foundation (Boden) of this development is human self-consciousness, finite spirit.

The divine spirit in the religion of spiritual individuality is reasonable spirit, the further development of this sphere in the form of particular religions takes place in the divine being itself, in accord with the notion (Begriff) — unlike the religions previously considered, where development occurred in relation to the natural world as immediately given. Hegel determines three main moments or stages, three notions or sub-notions in the development of the overlying notion of this sphere, three resulting particular religions — in such a way, however, that while a given notion is the fundamental determination (Grundbestimmung) of the divine being of one of the those religions, the other two notions are implicit in the notion of that religion as well. First, the divine being is *one* (Einer), *unity* (Einheit) of initially indeterminate moments in itself, thereby absolute power and absolute subjectivity, as abso-

lutely opposed to the sensual world, the external sphere of difference or particularity and all difference and particularity in itself — since not yet taken up (aufgenommen) and cancelled or overcome (aufgehoben), or only negatively posited (gesetzt) in relation to the divine principle in its oneness, and thus without movement (Bewegung) development (Entwicklung). Second, the divine principle is *necessity* (Notwendigkeit), as the *process* of unity (Prozess der Einheit), unity now as movement in itself (Bewegung in sich), in which the sphere of difference is taken up and positively construed in relation to the divine principle. Finally, the divine being is activity in the realization of its ends and hence *usefulness* (Zweckmässigkeit). For, according to Hegel, the movement of necessity of the second notion posits and then negates the accidental things of the real or empirical world, and the latter are then posited here in terms of the notion, as existing and appearing to differ from the unifying divine principle, as means (Mittel), in short, as useful (zweckmässig) to the unity of the movement of necessity as end (Zweck).

This results more particularly in the three religions of spiritual subjectivity: the Jewish religion, the Greek religion and the Roman religion. In the *Jewish religion* (jüdischen Religion), first of all, the religion of the sublime (Erhabenheit), divine subjectivity is known as one and as thought or spirit, as non-sensual (unsinnlicher) infinite process sublimely elevated above the universe it has created. This one as such is nevertheless thereby unity (Einheit), since unity in that knowledge and that elevation above the natural sphere of the infinite subjectivity of the divine principle and human self-conscious spirit. The natural, sensual world appears as negated in it, since not having substance apart from the divine principle, or being only posited and sustained by it, and the ideal world is known only to subjective spirit, thought:

(Die) Einheit Gottes enthält in sich eine, damit absolute Macht, und in dieser ist alle Äusserlichkeit, damit die Sinnlichkeit, sinnliche Gestaltung, Bild aufgehoben. Gott ist hier gestaltlos: nicht nach äusserlicher sinnlicher Gestalt; bildlos: es ist nicht für die sinnliche Vorstellung, sondern er ist nur für den Gedanken. Die unendliche Subjektivität ist die Subjektivität, die denkend ist, und als denkend ist sie nur für das Denken.⁷⁰²

⁷⁰² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 51-52

Since it is one, there is no other (Andere) to the divine principle, no many (Vieles) beside it. It is the wisdom (Weisheit) of all that is, since all that is is posited (gesetzt) or created (erschaffen) by it, but in such a way that all that is remains accidental to it, external to it. This means that divine wisdom and ends, in so far as they appear to human spirit, to self-conscious thought, appear as finite, limited, and the freedom of the subject is perennially limited. Though subjective self-consciousness is implicitly infinite (unendlich), it appears here as having only the pretension (Prätention) of being itself one:

Indem (die Subjektivität) sich ... Dasein gibt, Selbstbewusstsein, als Sein für Anderes ist, so ist der Zweck auch nur einer, aber nichts weniger als erhaben, sondern ein beschränkter, der durch die Verschiedenheit noch nicht bestimmt ist und so ein unendlich beschränkter Zweck ist. Beides korrespondiert miteinander: die Unendlichkeit der Macht und die Beschränktheit des wirklichen Zwecks, einerseits Erhabenheit und andererseits das Gegenteil, unendliche Beschränktheit und Befangenheit ... Der Eine hat Unendliches neben sich, aber mit der Prätention, der Eine zu sein.⁷⁰³

The divine principle is not known as developing and knowing itself in the real or empirical world generally and in human self-consciousness, in particular, and human spirit is not yet free in knowing itself in relation to the divine principle and its manifestations. In both respects, “das Sinnliche, Endliche, Natürliche, geistig und physikalisch Natürliche (ist) noch nicht aufgenommen, verklärt ... in der freien Subjektivität.”⁷⁰⁴ Hence, while the divine being is thus recognized (erkannt) in its manifestations by human self-consciousness, it is not yet known (erkannt) in its true spirituality. Consequently, for example, righteousness (Gerechtigkeit) in the ethical life is reduced only to the hope or conviction — but not the knowledge — that finite, subjective spirit lives in accordance with divine ends. Or the body of the Jewish cult is only immediately given in the natural form of the extended family, as this one actually existing people and none other, with its possession of this particular land, as divine ends. Further, as the divine principle is not known as developing itself in the

⁷⁰³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 46

⁷⁰⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 46-47

real or empirical sphere, as self-consciousness has only an abstract sense of its identity with the divine principle, there arises only an abstract human freedom in relation to divine ends and the laws it has propagated in the teachings of the Jewish faith.

Despite being abstract, since lacking development in relation to the real or empirical world, and since entailing thereby the undeveloped unity of absolute spirit and subjective human spirit, the Jewish notion of God as one, as spirit or thought, is “unendlich wichtig” in Hegel’s view. For it is to his mind the beginning of truth (Anfang der Wahrheit) in the history of religion, the root (Wurzel) or foundation of the ideal world as intellectual world (intellektuelle Welt), the source of all concrete content for human self-consciousness:

... das Gott Einer ist, ist die Wurzel der Subjektivität, der intellektuellen Welt, der Weg zur Wahrheit. Es liegt darin die Bestimmung der absoluten Wahrheit, doch ist es noch nicht die Wahrheit als Wahrheit, denn dazu gehört Entwicklung; aber es ist der Anfang der Wahrheit ... (Gott) ist ... ein gestalt- und bildloses Wesen, für das Andere (des Selbstbewusstseins) nicht auf natürliche Weise, sondern nur für den Gedanken, den Geist. Diese Bestimmung des Einen ist diese formelle Einheitsbestimmung, die der Grund ist, Gott als Geist zu fassen, und für das Selbstbewusstsein ist sie die Wurzel seines konkreten, wahrhaften Inhalts.⁷⁰⁵

Hegel develops the general notion of the Jewish religion in terms of three further determinations of the relationship of God and the world. First, the notion of divine wisdom is considered in relation to those of His self-determination (Selbstbestimmung) and creation (Erschaffen) of the world. Spirit, according to Hegel, is activity, and that activity includes in the first instance a differentiation of itself (sich Unterscheiden), then reconciliation or unity of its other with itself. The world, the real or empirical sphere, as posited (gesetzt) in this way by spirit, divine subjectivity, is created (erschaffen) out of the nothing of that world, “aus ihrem Nichts.”⁷⁰⁶ Relative to the divine principle, however, the created world is still nothing, “an ihm ist das Nichts das Natürliche.”⁷⁰⁷ This negation of the world is then positive (das Positive), however, in so far the divine principle *continuously* creates or maintains crea-

⁷⁰⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 53

⁷⁰⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 54

⁷⁰⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 54

tion, and this positive relation of the world to the divine principle, as its end (Zweck), is the divine wisdom. In the Jewish religion, however, the notions of divine creative subjectivity and divine wisdom remains abstract, not truly spiritual (wahrhaft geistig). Although the divine subjectivity creates the world out of nothing real or empirical as material (Material), that is to say, in thought, the particularization of the divine principle and resulting process of creation is not known concretely in the Jewish religion as transpiring in that principle, as negative moment in the divine principle itself, mediation in itself (Vermittlung in sich), cancellation (Aufhebung) of its initially undifferentiated state, as it is in the Christian religion, where God creates and maintains His Son — but known only in the form of an immediately given other to itself, the natural sphere: “Das Erschaffen der Welt heisst ... die negative Beziehung der Macht auf sich, insofern sie zunächst als das nur mit sich Identische bestimmt ist.”⁷⁰⁸

Hegel distinguishes the Jewish notion of the creation of the world from the notion that the world proceeded (ging hervor) from God characteristic of all previous religions:

Das Schaffen Gottes ist sehr unterschieden vom Hervorgehen oder davon, dass die Welt hervorging aus Gott. ... Diese schlechte Kategorie des Hervorgehens verschwindet jetzt, denn das Gute, die absolute Macht, ist Subjekt. Dieses Hervorgehen ist nicht das Existierende, Wirkliche so, dass der Grund, aus dem es hervorging, als das Aufgehobene, Unwesentliche gesetzt ist, das Hervorgegangene nicht als Geschöpf, sondern als Selbständiges, nicht als solches, das nicht in ihm selbständig ist.⁷⁰⁹

The world as created by the divine subject is creation (die Schöpfung), and that which is created retains in its existence its character of having been created as creature (Geschöpf), as posited (Gesetztes) by God and not self-sufficient in itself: “Das ist die Macht nur für Einen und damit das Besondere nur ein Negatives, Gesetztes gegen das Subjekt.”⁷¹⁰

Secondly, this divine creation of the world is continual (ewige Schöpfung), as opposed to a mechanical creation occurring only once, that could have also not have

⁷⁰⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 55

⁷⁰⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 55-56

⁷¹⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 56

occurred, and that proceeded in terms of an external, real or empirical material resisting that creation. Since the principle under this notion creates the world out of nothing (aus dem Nichts), there is no preexisting matter external to itself forming the material of creation, no resistance, conditionality, external determination, is canceled (die Bedingtheit ist aufgehoben). Divine creativity is perceptive, infinite activity (anschauende, unendliche Tätigkeit), an inner activity (inneres Tun), lively (lebendig) — as opposed to human production, where the subject has a conscious end and is conscious of an external material that he shapes to his end:

Beim menschlichen Produzieren bin ich Bewusstsein, habe einen Zweck und weiss ihn und habe dann auch ein Material, von dem ich weiss; ich bin so in einem Verhältnis zu einem Anderen.⁷¹¹

In this sense, the divine principle is the presupposition (Voraussetzung) of the world, as its negation, as totality of its self-determination, absolute subject that remains its first principle (Erstes) — though not itself end (Letztes, Resultat) of the world process, as in the Christian conception.

Thirdly, Hegel considers the resulting characteristics (Eigenschaften) of God in His relation to the world, as specification of His absolute power and wisdom. God's goodness (Güte) is that the finite, limited, real or empirical world exists at all, as created, posited in the divine wisdom. God's justice (Gerechtigkeit) is that the things of the world, in and for themselves, as finite, limited or conditioned appearance, as only seeming to be self-sufficient, are revealed in their essential nothingness or vanity (Nichtigkeit), demonstrated to be finite thereby in their change and passing away (Vergehen) or destruction.

The general notion of the Jewish religion is developed next in terms of the form of the divinely created world. That world, Hegel says, is prosaic, nature is bereaved of all divine significance (entgöttert). As the things of the world have no true self-sufficiency, no known or knowable relation to the divine principle, they are compre-

⁷¹¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 57

hended only according to the finite categories of the understanding. This, in fact, is the truth for Hegel of the things of nature, since:

Die natürlichen Dinge sind nach ihrer Einzelheit in der Tat an sich, in ihrem Begriff äusserlich gegen den Geist, gegen den Begriff, und ebenso ist der Geist als endlicher, als diese Lebendigkeit selbst äusserlich. Lebendigkeit ist zwar wesentlich ein Inneres; aber jene Totalität, soweit sie nur Leben ist, ist äusserlich gegen die absolute Innerlichkeit des Geistes; das abstrakte Selbstbewusstsein ist ebenso endlich. Die natürlichen Dinge, der Kreis der endlichen Dinge, selbst abstraktes Sein, ist seiner Natur nach ein an ihm selbst Äusserliches.⁷¹²

In the Jewish religion there is thereby laid in the history of religion the basis of an understanding of the natural sphere according to the understanding (Grund zu einer verständigen Betrachtung der Dinge und ihres Zusammenhanges), as well as then its reasonable comprehension in the thought of the notion, as entailing God's appearance in them in the form of objective, universal laws of nature.

On the other hand, since divine wisdom and ends are conceived only abstractly, since the universal content of the Jewish religion is exclusively God's nature as sublimely detached from the real or empirical existence and development of the world, there is no further development of this theoretical starting point in the Jewish religion itself. Rather, the relation of the world to God involves "seine unmittelbare Erscheinung an derselben auf eine einzelne, individuelle Weise für einen bestimmten Zweck in einer beschränkten Sphäre"⁷¹³ — that is to say, as accidental manifestations or *wonders* (Wunder) arising in opposition to the order of nature according to the understanding, demonstrations of divine sublimity (Erhabenheit) in which the finite particular thing is known as manifestation of the divine principle, but as manifestation simultaneously known as inappropriate, unworthy (als unangemessen ausdrücklich gewusst), a point of view not arising previously in the history of religion.

Finally, Hegel develops the general notion of the Jewish religion with respect to God's intentions or ends (Zwecke) with the world, as concretization of His overall power or wisdom concerning the sphere of nature generally. The first divine purpose

⁷¹² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 62

⁷¹³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 63

is that it recognizes itself and knows itself in its other — namely, in finite human self-conscious spirit, and thus in so far as man in a general, immediately given sense has God as his object (Gegenstand), recognizes God, or in so far as he honors (ehrt) or praises (lobt) Him. The second purpose of God in the world is then more particularly that man recognizes or knows God, honors and praises Him in his particular actions — namely, in so far as he acts in accord with the divine will, i.e., the universal will that is posited for human consciousness in the form of particular divine laws of ethical behavior, and that are opposed to his finite, particular nature as real or empirical being. In so far as man so acts, in so far as he thereby subjugates (unterwirft) his natural, real existence to what is ethically right, there arises a relation (Verhältnis) of harmony (Harmonie) between universal and particular, ideal and real worlds, that constitutes man's *well-being* (Wohlsein) — a state that is itself divine end in the Jewish belief.⁷¹⁴ Man's well being, “als Ganzes,”⁷¹⁵ is thus end for God, as simultaneously self-specification or determination of God in the finite sphere, and man believes and is confident (zuversichtlich) that it is God that will provide his well-being, an external, real or empirical well-being that is nevertheless grounded in his spiritual life as whole individual, in so far as human existence and activity conform to the divine laws. Hegel remarks that the specification here of the divine principle in the real or empirical realm of human existence, and their unity in man's well-being as a whole, “als Ganzes,” is an advance relative to previous religions — albeit one still falling short of the Christian idea, since the specification of the divine principle is accidental, not occurring as development in the form of the notion. Similarly, the ethical realm in the Jewish conception is, Hegel finds, itself accidental, since limited to the life of one immediately given people, the Jewish people. In both respects, God's

⁷¹⁴ Hegel's exact words are:

Es ist hier ein Verhältnis, dass die reelle Existenz, das äusserliche Dasein angemessen, unterworfen und bestimmt sei nach dem Innerlichen, Rechten. Dies Verhältnis tritt hier ein infolge und aufgrund des Grundverhältnisses von Gott zur natürlichen, endlichen Welt. Es ist hier ein Zweck, dieser soll verführt sein, — eine Unterscheidung, die zugleich Harmonie sein soll, so dass das natürliche Dasein sich beherrscht zeige vom Wesentlichen, vom Geistigen. (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 68)

⁷¹⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 68

wisdom, as concretely developed in the Jewish religion, remains here abstract, limited, particular — an “unendlich harte ... Kontrast” to the posited infinite universal power and wisdom of the divine principle:

Gott ist einerseits der Gott Himmels und der Erden, absolute Weisheit, allgemeine Macht, und der Zweck dieses Gottes ist zugleich so beschränkt, dass er nur eine Familie, nur dies eine Volk ist. Alle Völker sollen ihn wohl auch anerkennen, seinen Name preisen, aber das reale, zustandegebrachte wirkliche Werk ist nur dies Volk in seinem Zustande, seinem Dasein, seinem inneren, äusseren, politischen, sittlichen Dasein.⁷¹⁶

The third and for Hegel truly concrete divine end in the world is that man, as image (Ebenbild) of God and the highest form of the natural sphere, should recognize and honor God, should know God, and thereby know the difference between ethical good and evil, in his earthly existence, in spirit — that is to say, in thought: “nur im Gedanken wird Gott verehrt.”⁷¹⁷ In this connection, Hegel undertakes an extended analysis of the parable of the Garden of Eden as to his mind expressing this

⁷¹⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 72-73

In terms of Goethe's philosophy, there is only one essential limitation in the Jewish religion, one positive aspect of its belief that is not transformed and overcome relative to the principle of wholeness in the experience of Judaism — namely, the restriction, as noted also by Hegel, of its belief to this one real or empirical nation or people (though even here it could be argued, from Goethe's point of view, that historically the embrace of the real or empirical world involved in this notion was a necessary advance in conceiving the manifestation of the universal principle in terms of the full multiplicity of the real or empirical world, thus in making for a more concrete unity of real and ideal worlds). For even when the harmony between the ideal and the things of the real world and resulting well-being are conceived positively in such a way that material goods, the material well-being of the believer remain of value or ends in themselves in their real or empirical nature (as not involving the spiritual harmony and spiritual well-being of the believer in relation to the ideal world); even when the ethical laws of Jewish life tend to become particular, external, mundane, merely real or empirical (and not breathed into life, recreated, with the true or perfect activity of the believer); even when, as will be seen in the following, the Jewish notion of man's relation to God involves, from Goethe's point of view, a particular emphasis on conscious knowledge of God (as opposed to unconscious activity in accord with the universal principle); and even when — or to the extent — service to the Lord and knowledge of Him entails an emphasis of the subjugation of the believer's real or empirical individuality and existence (the resulting harmony with the divine will being in this sense abstract for Goethe) — these all are positive, limited or conditioned aspects of Jewish belief that can be overcome, and in Goethe's view were overcome, in the actual experience of the Jewish religion in accord with the universal principle of wholeness in the life of the world. That is to say, Judaism constitutes a true or perfect moment of the sphere of religion, its positive, limited or conditioned nature being transformed in its actual existence through the creative lives of its members.

But Hegel takes, as it were, a snapshot of the Jewish religion, a snapshot in particular of the letter of the Jewish law — and then abstracts from the spiritual life of that religion, the way Jewish experience itself took up, struggled with and overcame its limitations in accord with the universal principle. This allows his dialectic of religious development to move forward, but at the cost of a true understanding of the Jewish religion as concretely existing religion.

⁷¹⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 74

position, and whose apparent contradictions (primarily, that God on the one side forbids eating of the fruit of the tree of knowledge of good and evil, and then on the other pronounces that Adam has become “like one of us,” an image of God, once he does) he attributes to the pictorial representation (*bildlichen Vorstellung*) of the matter in the Bible. Of interest to us here is his observation that the Jewish conception of the end of knowing God in spirit or thought is deficient relative to the Christian belief in that spirit is not known as immortal, eternal: “Das Bewusstsein der Unsterblichkeit des Geistes ist in dieser Religion noch nicht vorhanden.”⁷¹⁸

The final moment of Hegel’s development of the Jewish religion deals with its cult, “die religiöse Gesinnung (im) Selbstbewusstsein.”⁷¹⁹ Human self-consciousness is here “pure thought of the pure essence” (*reines Denken des reinen Wesens*) of the divine principle, of its absolute power and being, hence self-consciousness in its infinite being for itself (*unendliches Fürsichsein*) or freedom. That self-consciousness differs then from the self’s real (*wirkliches*) self-consciousness, from all further concrete determination of its spiritual and natural life — or is, as such, abstract, immediately given, as is therefore the self’s freedom: there is no mediation or concrete development of the self’s union in thought with the divine principle. In consequence, since human self-consciousness is abstract and since all concretization falls wholly under the absolute being’s power, or is sublimely elevated above the self, the self’s freedom is in a concrete sense “unfreedom” (*Unfreiheit*), a *fear of the Lord* (*Furcht des Herrn*), of the divine principle as opposed to concrete human self-consciousness. Only in this sense is the fear of the Lord the beginning of wisdom (*Anfang der Weisheit*), i.e., of the self’s negative relation to, or forsaking of, all that is concrete, finite or real, liberation (*Befreiung*) from all that is particular — and only in terms of the latter can the self overcome the fear of the Lord. In its negative relation to, or liberation from, the empirical sphere, however, the self acts positively relative to the divine principle, immerses itself in the thought of the divine being, and so attains absolute *confidence* (*Zuversicht*) and *belief* (*Glaube*).

⁷¹⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 78

⁷¹⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 79

But as was indicated in the statement of the general notion of the Jewish religion, since the self's finite consciousness remains, and since the divine principle is only for thought, the real or empirical sphere not being taken up and transformed in a manner entailing both divine self-development and the existence and activity of the self in accord with the idea, the divine principle appears for finite Jewish self-consciousness in immediately given fashion only as exclusive Lord of the Jewish people, or the Jewish people as God's chosen (*erwähltes*) people. This binding of religion to a given nation or people is, as Hegel asserts, characteristic of all religions prior to the Romans, but stands nevertheless, as was said, in marked contrast to the Jewish religion's conception of the divine principle as being graspable only in the universal medium of thought, as dominating fundamental idea (*beherrschende Grundidee*) in which "die Allgemeinheit ... auf die Partikularität reduziert (ist)"⁷²⁰ — despite the subsidiary moments in it where the Lord is to be recognized, honored and praised, by all nations. It follows then that for the Jewish cult God is not only the creator of heaven and earth, of the sphere of nature in the universal forms grasped by the understanding, and of the moral and ethical life in a universal sense (as represented in the Ten Commandments), but in such a way that these are not known to Jewish consciousness as reasonable (*vernünftig*), but simply ordained, posited by the supreme being, and moreover as intermixed with the most mundane, particular laws and regulations pertaining to real or empirical daily life:

Er ist es, der als Schöpfer Himmels und der Erden gewusst wird; er hat allem Ziel und Mass gesetzt, ihm seine eigentümliche Natur erteilt, — so hat er auch dem Menschen sein Mass, Ziel und Recht gegeben. Alles Gesetz ist vom Herrn gegeben, es ist somit durchaus positives Gebot. ... (Das) Besondere als ein von Gott Gegebenes ist als ewig festgesetzt. Und hier stehen die ewigen Gesetze des Rechts, der Moralität in gleichem Rang, in gleicher positiver Form mit den geringfügigsten Verordnungen. Das bildet einen starken Kontrast mit dem Begriff ...⁷²¹

Given the positivity of both, given especially the positivity of the real or empirical determination of its particular laws and institutions, the cult maintains both the

⁷²⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 83

⁷²¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 84-85

general moral and ethical laws and the mundane, particular rules and regulations for its good and just members without distinction, “in gleichem Rang,” as service to the Lord (Dienst des Herrn) and as Covenant (Vertrag) between the Lord and his people. The people do not serve the Lord because they are loved by Him, created in His image, or because of any other reasonable consideration. The relation between God and the members of the Jewish cult is thus mediated by conscious thought, as is not the case in previous religions, but it is a thoughtful relation entailing only “abstraktes Fürsichsein” of a particular, immediately given self-consciousness: “Das Selbstbewusstsein ist aber nicht der Mensch als Mensch im Sinne der Allgemeinheit.”⁷²²

As a result of the abstraction of Jewish self-consciousness in its unity with an only abstractly conceived divine principle, or given the positivity attaching to its covenant with the Lord, there arises in the Jewish cult a characteristic fanatical stubbornness (Fanatismus der Hartnäckigkeit). For the covenant has been made known once and for all, in terms of given real or empirical circumstances, and there are no further circumstances, no development of either the self or the self’s knowledge of the divine being that can be allowed to modify or develop it. Furthermore, given that there is no freedom in the Jewish religion and no notion of the immortality of the soul, given also that the material well-being of the believer is taken as measure of his righteousness before the Lord, service to the Lord results only in the temporal possession of land, and the purpose of daily life, the content of service to the Lord of the cult, the fulfillment of its myriad particular laws, is conceived only relative to the preservation of this land. Or more generally, the nation and its land, its conviction and belief and its real or empirical possessions, are identical and cannot be separated from each other — whereby then the recognition of the supreme power of the Lord tends to be reduced to the sacrifice of a tithe to Him. Thus more generally: “(der) Vernunftlosigkeit des Besitzes” — since not containing a notion of the owner of the land as person in his own right — “entspricht die Vernunftlosigkeit des Dienens,”⁷²³

⁷²² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 86

⁷²³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 89

since only abstractly united in its service to the supreme being. When individuals fail to serve the Lord, do evil, reconciliation is required — but this reconciliation takes only the form of a sacrifice (Opfer) of individual possessions, i.e., does not arise as inner examination and purification of conscience and resulting penance, as it does in the Christian religion.

In the *Greek religion* (griechischer Religion), according to Hegel, the still abstract subjectivity of the divine principle in the Jewish religion determines itself (bestimmt sich), specifies itself (sich in sich besondert) — that is to say, on the one hand, “lowers itself” (sich herabsetzt) to, i.e., takes up and expresses itself in terms of, the limited real or empirical world, the sphere of particularity (Besonderheit), while, on the other hand, it simultaneously elevates (erhebt) the limited individuality (Einzelheit) of the real or empirical world to the sphere of the universal (Allgemeinheit) — and attains thereby a “beautiful middle” (schöne Mitte) between the extremes of abstract universality and the multiplicity of the immediately given natural sphere. The result is that the divine subjectivity specifies itself into a totality of divine subjects, “eine Welt daseiender Unterschiede, welche als göttliche Gestaltungen sind,”⁷²⁴ “Totalität der Besonderheit”⁷²⁵ — and therefore simultaneously, into a totality of universal ends for human subjectivity in its union with that principle. As opposed to the Jewish religion, where the divine end, as specified in relation to the real or empirical world, is this one nation, this people alone, the divine end of the Greek religion, its specification in the sphere of limitation, is essentially multiple and universal — namely, as real ethical world (reale Sittlichkeit), the plurality of powers of man’s ethical life, “denn das Göttliche, in die bestimmten Verhältnisse des wirklichen Geistes eindringend ist das Sittliche”⁷²⁶ — thought nevertheless, as such, still limited to one people or nation, as we shall see. It follows for Hegel that real freedom (reale Freiheit) for human subjectivity in its union with the divine principle arises for the first time in the Greek religion, given the fact that the necessary, partic-

⁷²⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 97

⁷²⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 101

⁷²⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 98

ular content of that freedom is nothing other than these ethical powers — just as simultaneously the universal principle ceases to be abstract for subjective self-consciousness, but is known as having specified itself in that content: “die Freiheit ... ist ... die konkrete Vernünftigkeit, welche wesentlich sittliche Prinzipien enthält.”⁷²⁷ In this way, the natural, finite sphere is transfigured by spirit and appears as sign (Zeichen) of the spirit appearing within it, as in each case presently existing free individuality (präsenste Individualität), as end in itself (Zweck an sich selbst), reasonable (vernünftig) and beautiful (schön). In the Greek conception, there are many gods, many free subjects, many unities, many realized ends — the universality of divine spirit becoming concrete in this sphere, the real or empirical world elevated (erhoben) to the divine. A “cheerful tolerance” (Heiterkeit der Toleranz) is thus in this sense for Hegel the fundamental determination (Grundbestimmung) of this sphere.

On the other hand, however, the ethical world of the Greek religion is the ethical sphere in immediately given fashion, or only generally (allgemein). For it is not here known as the reasonability of *one* subject, i.e., both as emanating from the one, universal principle as divine subject, and as appearing for human subject self-consciousness in the totality of his spiritual and natural life, and thereby in both respects as comprised in the necessity (Notwendigkeit) of the subject, as unified totality, truly concrete whole of absolutely necessary moments. That, however, cannot happen as long as the divine principle and the human subject are united in the immediately given “beautiful middle” represented at this stage in the development of religion, but only as a result of the infinite opposition (unendlichen Gegensatz) and eventual reconciliation of divine and human spirit, and more particularly, of divine spirit and the entirety of man’s spiritual and real or empirical finite nature. Or conversely, only in so far as the gods or spirits of Greek ethical life are comprehended as falling under one spirit, the infinite subjectivity of human spirit, does human spirit know itself as universal spirit, and does the universal spirit know itself as having determined itself in man. Lacking the unity or necessity of infinite subjectivity, the

⁷²⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 98

Greek gods appear as plurality of moments falling asunder (die auseinanderfallen), or as immediately given substantial being (substantielles Sein) of the ethical life, without knowledge of their true being. Moreover, since immediately given to man in his real or empirical existence, the Greek ethical gods appear on the one side as coexistent with natural gods or powers and as thereby opposed to self-consciousness, and on the other, as entailing finite, natural human characteristics.⁷²⁸

Following this statement of its general notion, the second principle moment of Hegel's development of the Greek religion is his determination of the divine forms (göttlichen Gestalten) contained therein, as consisting of a progression of three phases. In the first phase, the struggle of spiritual principles with natural principles (Kampf des Geistigen und Natürlichen), the spiritual powers arise by struggling with and overcoming the natural principles as immediately given basis of the manifestations of divine subjectivity. Here the unity of the totality of immediately given natural powers, upon which their particularity depends, is not a spiritual one, as deriving from the universal divine principle, but natural — and takes the form of chaos, as unity and necessity of the immediately given natural sphere. From chaos there has arisen in the Greek conception the principle natural powers: the earth, as positive, general basis of this sphere; night, as negative power; and love, as the active, unity power. The earth bears from itself the heavens, and from these four powers then are given birth to further particular powers, they in their pairing, to others, the sun, mountains, the seas, natural forces such as the winds and storms — whereby the last natural principle to be born is time. As temporal principle, kronos is the cancellation of the immediately given natural forms and their progeny of this

⁷²⁸ Essentially the same argument made above from the perspective of Goethe's philosophy with respect to the particularities of the Jewish religion (f. 716, p. 1446) can be made here with respect to those of the Greek religion. As particular, limited or conditioned moments of Greek belief, they may be — and in terms of Goethe's thinking, were — overcome in the spiritual life of the Greek world. Hence, for example, the pain of infinite separation from the universal principle can have been confronted and overcome in the development or education of the Greek individual; the totality of gods and of the inner life, though not explicitly a unified whole, can have been experienced and thereby known as a whole in true or perfect actions performed in the Greek world, and so forth. Conversely, according to Goethe, this abstract notion of the Greek system of gods and man's relation to the gods, in so far as it is accurate as *generally* characteristic of the Greek spirit, belies the fact that its elements were produced as true or perfect actions or works in the early development of Greek culture and in relation to the life of the world of culture generally — and thus cannot be considered as immediately given (as indicated to some extent by Hegel himself in the following).

first period of Greek mythology, and gives birth himself to Zeus and the other spiritual gods, in such a way that he himself, as immediately given natural power, is eventually overcome by the ensuing struggle between natural and spiritual powers.

Hegel emphasizes, however, that the triumph of the spiritual gods does not represent the neutralization or destruction of the natural powers, but rather that in their coexistence the spiritual powers become dominating (*herrschend*), controlling (*bestimmende*), prevailing (*überwiegend*) — the natural powers, in this sense, subjugated (*unterworfen*) and thereby ideal (*ideell*). This, he says, is the essential consciousness (*wesentliches Bewusstsein*) and essential action (*wesentliche Tat*) of the Greek world historically:

... dass sie als das geistige Prinzip zur Herrschaft erhoben und das Natürliche besiegt haben, das ist ihre wesentliche Tat und das wesentliche Bewusstsein der Griechen.⁷²⁹

The natural powers, though overcome by the spiritual principles, but as coexisting with them, manifest their rights on the latter, in so far as each spiritual god reflects a natural element or determination, if only as lingering reminiscence (*Anklang, Nachklang*) in their appearance and existence. Or, in other words, the liberation from the natural powers by the spiritual powers is in this regard continual in the “beautiful middle” of the Greek conception, the latter however to that extent still conditioned by the former, and in such a way that the appearance or existence of the spiritual powers represents the union (*Vereinigung*) of the spiritual and natural spheres. The Greek spiritual gods, once the struggle with the natural powers has concluded, essentially exist as free subjectivity, independent (*selbstständig*) — but implicitly (*an sich*) they exist as conditioned or limited with respect to the natural sphere, or as in continual struggle with it. Free spiritual subjectivity, Hegel says, is the essential content of these gods to Greek consciousness, they are conceived as essentially independent of the natural sphere. But that represented free subjectivity is not yet conceived as infinite (*unendlich*), as absolutely free, as idea realizing itself as spirit, as it is in the

⁷²⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 103

Christian religion, and thus their limitation remains, if only implicitly, as lingering sensual reminiscence in their existence:

Der Inhalt der freien Subjektivität ist noch besonderer; er ist zwar geistig, aber da der Geist sich nicht selbst zum Gegenstande hat, so ist die Besonderheit noch natürliche und selbst als die eine Bestimmung an den geistigen Göttern noch vorhanden.⁷³⁰

The heroes (Heroen) in this context are humans who have attained divinity through effort and struggle with the natural sphere, whereas for the spiritual gods the struggle is essentially over — though still conditioning their existence implicitly:

Die Naturmächte sind in ihnen als ihre Grundlage enthalten, wenn auch dies Ansich in ihnen verklärt ist. In den Göttern ist somit dieser Nachklang der Naturelemente ...⁷³¹

Hegel remarks, however, that the heroes are higher (höher) even than the Greek gods: in them, in their existence and works, the only implicit struggle of the gods with the natural sphere is fully explicit: “So steht die geistige Individualität der Heroen höher als die der Götter selbst; sie sind, was die Götter an sich sind, wirklich, die Betätigungen des Ansich.”⁷³²

The second phase for Hegel of the development of the divine form in the Greek religion concerns the necessity or unity of the several Greek gods as formless necessity (gestaltlose Notwendigkeit). Zeus is only the highest god, the ruler over the others, on the surface: essentially he only commands what the others as a whole want. Their absolute unity, or the absolute power unity the gods, stands above them all as pure power (reine Macht), simple, absolute necessity (einfache, absolute Notwendigkeit), in the form of *destiny* (Schicksal). As absolute necessity, destiny contains the fullness of all determinations (Fülle der Bestimmtheit) in itself, but is not concretely developed in itself, is abstract, the universal power without subjectivity

⁷³⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 105

⁷³¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 109

⁷³² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 108

This follows for Goethe's philosophy quite naturally from the fact that it is the heroes of early Greek culture, prophets, poets, lawgivers, etc., that created Greek culture generally, and Greek religion, in particular, in their actions and works — a fact that is recognized by Hegel himself, if only as restricted to the artist, and as thereby *limitation* of the Greek spirit (see pp. 1457-1458).

(das Allgemeine als subjektlose Macht): the particularity of the sphere of the gods in relation to the natural sphere arises in immediately given fashion. Hence destiny stands over and above the particular gods and the natural sphere as fate (Fatum), “cold” necessity (kalte Notwendigkeit), uncomprehended and incomprehensible: “Begrifflos ist sie, weil nur das Konkrete begriffen werden kann, sie selbst aber noch abstrakt ist.”⁷³³ In themselves, essentially, the particular moments are identical, self-determinations of the divine being, and thus necessary. But in their existence, in their appearance, in the “cheerful tolerance” of this sphere, that necessity is not explicit, they are not known as unified with and related to each other, not known as necessary specifications of the divine principle as one whole, and as such, are not taken seriously (es ist kein Ernst mit ihnen). Their unity, their relation, is rather found in a seriousness (Ernst) external to them, in their fate, their destiny (Schicksal):

Über dem Schönen und den besonderen Zwecken schwebt das Allgemeine als subjektlose Macht, weisheitslos, unbestimmt in sich; dies ist denn das Fatum, die kalte Notwendigkeit. Die Notwendigkeit ist zwar diejenige Entwicklung des Wesens, welches seinen Schein zur Form selbständiger Realitäten auseinanderschlagen lässt, und die Momente des Scheines zeigen sich als unterschiedene Gestalten. Aber an sich sind diese Momente identisch; es ist daher kein Ernst mit ihnen, und Ernst ist es nur mit dem Schicksal, mit der inneren Identität der Unterschiede.⁷³⁴

This Greek necessity, however, relates primarily to the concrete real or empirical world, as sphere of developed determination (entwickelte Bestimmtheit), determinate existence (bestimmtes Dasein). In the first instance it appears only with an abstract relation to the world as its external unity (äusserliche Einheit), its uniformity (Gleichheit) — hence as nemesis. Nemesis lowers or punishes what is higher (höher), what has raised itself up (sich erhoben hat), i.e., the natural sphere transfigured by or fused with the spirit, and so restores the original uniformity. It does not, however, elevate what is lower (das Niedrige), i.e., what is finite or limited particular as such: “... das Niedrige ist, wie es sein soll, es ist das Endliche, welches keinen

⁷³³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 109

⁷³⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 48

unendlichen Wert in sich hat, an den es appellieren könnte.”⁷³⁵ Finite Greek self-consciousness can only accept and embrace this destiny as inescapable necessity. But in doing so, it abstracts from the realm of finitude and particularity and shows itself to be free, if only in this respect abstractly:

Diese Freiheit ist aber nur die abstrakte, die nur über dem Konkreten, Besonderen steht, aber nicht mit dem Bestimmten in Harmonie gesetzt ist, d.h. sie ist reines Denken, Sein, Insichsein, das Aufgeben des Besonderen.⁷³⁶

— whereas in the Christian religion divine ends are known as realized even in suffering and misfortune.

The third phase for Hegel of the development of the divine form is the posited necessity of the individual gods (*gesetzte Notwendigkeit der besonderen Götter*), as unification of the first moment’s ununified multiplicity of spiritual gods in their conditioned, immediately given relation to the natural sphere, as well as their only limited free subjectivity, with the only external necessity or unity embracing them of the second moment — but in such a way that the several gods are still not conceived as specifications of the universal idea, or the necessity uniting them still not doing so in the form of the notion, and therefore that the gods remain conditioned in their appearance by the natural world, their subjectivity limited, and the necessity embracing them only external. What has changed, however, is the posited relation of both sides — namely, in so far as the particular gods appear now as individual (*einzel*), and ultimately beautiful (*schön*). For if the Greek gods do represent only the appearance of subjective, spiritual freedom (*Schein der Freiheit*), that spiritual freedom nevertheless appears in them for the first time for Hegel in the history of religion, and does so as the appearance of the idea, as beautiful.

More particularly, the Greek gods are first of all conditioned, accidentally determined, not only in their association with a particular natural element or power, but in their appearance as spiritual individuals undergoing an historical association with

⁷³⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 110

⁷³⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 112

a particular, real or empirical people, as originally arising for Greek consciousness at a particular moment of time and in a particular locality (Lokalität), and moreover as free individuals with concrete, subjective spirituality (if not infinite, absolute spirituality). For the Greek gods do not entail in their appearing concrete, free subjectivity an abstract content, one universal characteristic, but rather each represents a plurality of universal characteristics — and this multiplicity allows them to appear as concrete and free in relation to the real or empirical world, while thereby also to appear in a partially arbitrary, accidental manner, and in this way embracing the sphere of real or empirical particularity.

Secondly, the Greek god in his concrete, free individuality appears from the perspective of finite human subjectivity as produced (produziert) by it, as its work (Werk), as result of its productive consciousness — that is to say, as work of art (Kunstwerk) reflecting both the universal or inward characteristics of a particular god and his immediately given natural, accidental or outward appearance:

So sind die Götter von menschlicher Phantasie gemacht, und sie entstehen auf endliche Weise, vom Dichter, von der Muse produziert. Diese Endlichkeit haben sie an sich, weil sie ihrem Gehalte nach endlich sind und ihrer Besonderheit nach auseinanderfallen. Erfunden sind sie vom menschlichen Geiste nicht ihrem an und für sich vernünftigen Inhalte nach, aber so, wie sie Götter sind. Sie sind gemacht, gedichtet, aber nicht erdichtet. Sie gehen zwar im Gegensatze gegen das Vorhandene aus der menschlichen Phantasie hervor, aber als wesentlichen Gestalten, und das Produkt ist zugleich als das Wesentliche gewusst.⁷³⁷

For it is the fantasy (Phantasie) of the artist generally for Hegel that fuses the inner abstraction, universality or necessity of thought represented in the art work with the sphere of limited, real or empirical natural existence, and it is the fantasy of the Greek artist that necessarily created for Hegel the circle of gods of the Greek religion — “aber so, wie sie Götter sind,” i.e., as manifestations of the universal principle in the real or empirical world, as free spiritual subjectivity, but as simultaneously conditioned, accidental — not, however, as entailing in themselves the necessity of their existence according to the idea and doing so in the form of the notion. For if this

⁷³⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 119

were the case, as Hegel observes, as thought, there would be no longer a multiplicity of gods united by an only external necessity, but only one God:

Die Freiheit des Geistes ist hier noch nicht die unendliche des Denkens, die geistigen Wesenheiten sind noch nicht gedacht; wäre der Mensch denkend, so dass das reine Denken die Grundlage ausmache, so gäbe es nur einen Gott für ihn.⁷³⁸

Thirdly, the existing necessity (*daseiende Notwendigkeit*) of the appearing Greek god as work of art in which “die *daseiende Notwendigkeit für die unmittelbare Anschauung (ist), und zwar als natürliches Dasein, das sich in seiner Bestimmtheit in seine Einfachheit zurücknimmt und dies Zurücknehmen selbst an sich darstellt,*” takes the form of the human body, as “*sinnliches und natürliches Dasein, also für die unmittelbare Wahrnehmung und zugleich ... die einfache Notwendigkeit,*

⁷³⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 118

From Goethe's point of view, Hegel cannot have failed to find his position that the art work has an indwelling universal, but rational essence that appears to itself produce the real or empirical multiplicity of the art work — and ultimately, in this respect, to be but a concrete instance of the universal principle's self-development and self-knowledge — threatened by the extraordinarily beautiful Greek work of art. His recourse, as we have seen in discussing his philosophy of art, is to argue that with Greek art the sphere of art as a whole reaches its culmination, its limit — in so far as the Greek art work appears to have been produced by an artist, a “hero” (*Held*), and not its indwelling rational idea, or that it more particularly does not represent the realized notion in the form of the notion for thought, this being the reason why the sphere of art ultimately loses its spiritual significance and is dissolved (*aufgelöst*) relative to the spheres of religion and philosophy. This line of argument he then finds supported in the present context, i.e., in the history of religion, where the plurality of Greek gods united by only blind destiny, as both enabling and resulting from Greek artistic activity, is thought to necessarily give way to the Christian conception.

In any case, there is no question that Greek religion, in its relation to Greek art, as Hegel determines the matter, is that point in his philosophy of religion where he most approaches Goethe's thinking on the *universal* nature of human creativity and created works in the life of the world. The difference between them in this regard — i.e., aside from the fact that Hegel is dealing with the relation of art to religion in one culture, whereas Goethe would find in Hegel's determination the paradigm of all creative activity — is, first of all, that Hegel insists that the universal content of the art work is rational, while for Goethe it is simply the universal principle of wholeness and the general moments of the life of the world. Secondly, Hegel asserts, as we saw earlier, that the Greek artist can only realize the appearance of the universal in the real or empirical multiplicity of his work by abstracting from the multiplicity of his particular inborn and acquired individuality, whereas for Goethe that multiplicity is exerted as a whole, “*gesteigert*,” in the production of his work. Thirdly, while both Hegel and Goethe hold the art work generally and the Greek work of art in particular to be “veiled,” “covered,” i.e., incommensurable, for Hegel this is because the art work lacks the clarity of the notion, both with regard to its form and its content; for Goethe this is because all true or perfect works manifesting the principle of wholeness in relation to both the limited or conditioned individuality of their creators and that of the onlooker — as well as that work's relations to the world of culture. Thus, in particular, fourthly, Hegel does not find, as we have seen, the sense or significance of the Greek religious work of art to be revealed in terms of its relations to the world of Greek culture generally, and more narrowly, the Greek worlds of art and of religion (to the extent it can be revealed, as incommensurable manifestation of the principle of wholeness in the life of the world) — but rather, as we shall see, finds that significance extraneously to the art work, in the Greek cult (but then only in so far as the cult member abstracts from the particularity of individuality and existence, and only as still imperfect or limited approximation of the truth revealed by the philosophical notion).

einfache Beziehung auf sich, wodurch es schlechthin das Denken ankündigt.”⁷³⁹ For once again only with the human body, according to Hegel, can the spirit be expressed concretely, in terms of a determinate, limited or conditioned multiplicity of particulars, can the object be perceived as free in its limitations, contained in itself (bei sich) — that is to say, as infinite (unendlich) and universal (allgemein), thoughtful (denkend). In man’s natural existence, however, there is a permanent disharmony (Dis-harmonie) between his universal, infinite, spiritual or inner nature and his limited or conditioned, real or empirical, outer nature:

... die empirische Einzelheit und der Ausdruck einfacher Innerlichkeit sind vermischt, und die Idealität des Natürlichen, die Freiheit und Allgemeinheit sind durch die Bedingungen des bloss natürlichen Lebens und durch eine Menge von Verhältnissen der Not verdüstert.⁷⁴⁰

This makes for the necessity, in Hegel’s view, that the human body, appearing in the finite conditions of existence as god, as infinite, universal, spiritual and free, must be conceived (konzipiert) or created (erzeugt), mediated (vermittelt) by the spirit — that is to say, as ideal of the work of art, by the spirit of an artist:

Nach dieser Seite, dass ein Anderes in den Menschen scheint, entspricht die Erscheinung der Gestalt der einfachen Notwendigkeit nicht; sondern dies, dass seinem Dasein in allen seinen Zügen und Teilen das Gepräge der Allgemeinheit, der einfachen Notwendigkeit aufgedrückt sei (was Goethe passend die Bedeutsamkeit als den Charakter der klassischen Kunstwerke nannte), dies macht die Notwendigkeit aus, dass die Gestalt nur im Geiste konzipiert, nur aus ihm erzeugt, unter seiner Vermittlung hervorgebracht, d.h. Ideal und Kunstwerk sei.⁷⁴¹

Hegel hastens to add that this spiritual creation of the appearing god by the Greek artist was only possible in so far as the artist overcame the particularity of his existence in his act of creation, or as in this sense spiritual creation:

(Das) Gesetzsein des Gottes ist ... durch die Aufhebung des einzelnen Selbstes vermittelt, und so war es den Griechen möglich, im Zeus des Phidias ihren Gott anzuschauen. Der Künstler gab ihnen nicht abstrakt

⁷³⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 120

⁷⁴⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 122

⁷⁴¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 122-123

sein Werk, sondern die eigene Erscheinung des Wesentlichen, die Gestalt der daseienden Notwendigkeit.⁷⁴²

There follows in the *Lectures* a short differentiation of the Greek religion in this regard from Christianity and Judaism that is of importance for an understanding of both Hegel's notion of religion and of art. The form of the god as ideal, as work of art, occurs only in the Greek religion, neither before it in the history of religion nor since. Hegel remarks that, from the Christian perspective at least, this appears to be due to the fact that the gods of the Greek religion, as created by the artist, are too anthropomorphic. Rather, he says, the place of the Greek religion in the developing history of religion, i.e., relative to the Christian religion and as overcome (*aufgehoben*) in it, can be thought to follow from the fact the Greek gods are not anthropomorphic enough. That is to say, the concrete existence of the divine principle does not proceed in it to the immediate reality and presence of one actually existing, real or empirical human being:

Die wahrhafteste, eigentümlichste Gestalt ist notwendig die, dass der absolut für sich seiende Geist dazu fortgeht, als einzelnes empirisches Selbstbewusstsein sich zu zeigen. Diese Bestimmung des Fortgangs bis zum sinnlichen Dasein ist hier noch nicht vorhanden.⁷⁴³

The Greek god appears as existing sensually, but in such a way that its sensual nature is fully congruent or appropriate to (*vollkommen angemessen*) its indwelling spiritual nature as infinite subject. Only when the divine principle is specified as this particular, actually existing human being, only when in this way “die Besonderung in Gott zur äussersten Grenze fortgeht,” is the sensual, conditioned, real or empirical sphere revealed in its *inappropriateness* (*Unangemessenheit*) to the indwelling divine principle on the appearing God Himself, and is “die Sinnlichkeit, unmittelbare Einzelheit ... ans Kreuz geschlagen.”⁷⁴⁴ Only then is it revealed that true knowledge of God as absolute spirit is only possible in the spirit of the subject, i.e., as thought, and that in this knowledge alone, in the union thereby of absolute and subjective spirit,

⁷⁴² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 123

⁷⁴³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 124

⁷⁴⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 124

is the true appearance of the divine principle (wahrhafte Erscheinung Gottes). For the life of the Christian God contains first the moment of specification to the form of this real or empirical, actually existing individual, but then the moment of the Christian community's cancellation (Aufhebung) of that individual's real or empirical nature in its spiritual knowledge of Him, as but one Person or moment of the life of the divine principle:

... es zeigt sich ..., dass diese Entäusserung Gottes zur menschlichen Gestalt nur eine Seite des göttlichen Lebens ist, denn diese Entäusserung und Manifestation wird in dem Einen, der so erst als Geist für den Gedanken und für die Gemeinde ist, zurückgenommen; dieser einzelne, existierende, wirkliche Mensch wird aufgehoben und als Moment, als eine der Personen Gottes in Gott gesetzt. So erst ist der Mensch als dieser Mensch wahrhaft in Gott, so ist die Erscheinung des Göttlichen absolut und ihr Element der Geist selbst.⁷⁴⁵

In this way, Hegel says, the Christian religion both unifies and overcomes the limitation of, cancels (hebt auf), both the Jewish religion and the Greek religion — the Jewish religion's conception that God is known only to thought, but in abstraction from the real or empirical world; the Greek religion's conception that God is known concretely, as manifested in the real or empirical world, but as yet lacking the purer form as manifestation in thought. And in this way, conversely, the sensual sphere is set free (befreit) in its fullness in both art and human knowledge generally from an inextricable relation with the divine principle determined by religion and now perceivable and knowable in its own nature — a process we have seen Hegel treating in the process of world history in the Christian epoch and in romantic art.⁷⁴⁶

The third and final principle moment of Hegel's development of the Greek religion is once again the cult, the form in which the empirical consciousness of the Greek community (Gemeinde) is raised to consciousness of its identity with the divine principle. It follows from the preceding that the Greek cult essentially entails for Hegel making explicit for the consciousness of the community the nature of the divine principle as represented in the work of art, "das Setzen dessen, was im Kunst-

⁷⁴⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 124–125

⁷⁴⁶ See below, pp. 1490–1494, for a discussion of this notion of Christianity from the perspective of Goethe's philosophy.

werk an sich ist,” thereby on the one side, overcoming of a separation between particular subjective consciousness from the divine principle as only initially external, objective, and on the other, overcoming of the particular, limited or accidental individuality, existence, knowledge and will of the cult member paralleling that of the artist creating artist creating the work of art — thus the identity of both sides, in this sense, subjectification of the divine being, “Gott in die Subjektivität hinein erinnert.”⁷⁴⁷ Conversely, it follows from the preceding as well that we shall find the Greek cult for Hegel to be limited or conditioned, in so far as it does not entail knowledge of the divine principle in spirit or thought, since that principle is not simultaneously conceived as itself absolutely spiritual, but only in the concrete form of the work of art, as inextricable manifestation of the divine being in the form of the real or empirical world:

Der Kultus ist nach seiner Bestimmung, dass das empirische Bewusstsein sich erhebt und der Mensch sich das Bewusstsein und Gefühl der Einwohnung des Göttlichen in ihm und seiner Einheit mit dem Göttlichen gibt. Ist das Kunstwerk das Sichoffenbaren des Gottes und der Produktivität des Menschen als Setzen dieser Offenbarung durch Aufhebung seines besonderen Wissens und Wollens, so liegt im Kunstwerk andererseits ebenso das Aufgehobensein des Menschen und Gottes einander als Fremder. Das Setzen dessen, was im Kunstwerk an sich ist, ist nur der Kultus; er daher ist das Verhältnis, wodurch die äusserliche Objektivität des Gottes gegen das subjektive Wissen aufgehoben und die Identität beider vorgestellt wird. Dadurch also ist das äusserliche göttliche Dasein im subjektiven Geist aufgehoben und somit Gott in die Subjektivität hinein erinnert.⁷⁴⁸

⁷⁴⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 126

⁷⁴⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 125-126

Hegel is approaching here Goethe's notion of the world of culture in the form, as it were, of a world of Greek religious art, but only approaching it, and in a way, from the perspective of Goethe's thought, that both weakens his development of the notion of religion and demonstrates the inadequacy attaching to his development of art. For Goethe, there is a collective realm that makes explicit what is implicit in the work of art (while at the same time being itself made explicit in the work of art), and that sphere is the world or whole of art, not the sphere of religion — though the two realms, are related as belonging to the world or whole of the culture of a particular people. Primarily, though, it is the world of art, or more properly, an onlooking individual, in so far as he has assimilated the world of art, that entails in Goethe's view “das Setzen dessen, was im Kunstwerk an sich ist” — whereby it is then just as true to say that it is the individual work of art that is ‘das Setzen dessen, was in der Welt der Kunst an sich ist.’ But Hegel, as we have seen, does not have a notion of the world of art as bearing on the creation, meaning and understanding of the individual work of art, and in the case of Greek art only approaches this view by finding that sphere in the world of Greek religion — yet not specifically in relation to the Greek religious work of *art*, but as separate moment of Greek religion, as cult, canceling the deficiencies, as he sees them, of the work of art.

In examining the Greek cult, Hegel considers first its general views or beliefs (*Gesinnung*), then the nature of the cult as service (*Dienst*), and finally its service as reconciliation (*Versöhnung*) of the immediately given, limited or conditioned particular soul in its initial severance from the divine principle, or as starting from a separation of the elements that the art work has combined. With respect to the beliefs of the Greek cult, Hegel observes that the several gods represented in the Greek work of art are the substantial, universal ethical powers of human life generally — duty, justice, knowledge, political life, the family, and so forth. They are that which is true (*das Wahrhafte*) in human life, “*das innere Band, das die Welt zusammenhält*,”⁷⁴⁹ and which man recognizes and honors in so far as he elevates himself above the world about him as merely finite, accidental or external and is thereby thinking consciousness (*denkendes Bewusstsein*). They are moreover truly objective, i.e., for Hegel, not only as true in and of themselves, externally objective, but objective in human subjectivity, as its own substance and essential being. And it is the totality of these powers that is recognized and affirmed by the Greek cult. For this reason, Hegel terms the Greek people the most human people (*das menschlichste Volk*). All that is objective, universal and true for man, both inwardly and outwardly, is affirmed by it, justified and developed in a coherent, understandable manner. The Greek individual in his concrete ethical existence ideally knows himself as one with his gods, and knows his gods as having their necessary specification and manifestation in the concrete ethical life of mankind. Thus there is nothing that is unclear, incomprehensible to the Greek cult member in his religion, “*die Götter sind sein eigenes Pathos*.”⁷⁵⁰

... es ist kein Inhalt in dem Gotte, der dem Menschen nicht bekannt ist, den er in sich selbst nicht finde, nicht wisse. Die Zuversicht des Menschen zu den Göttern ist zugleich seine Zuversicht zu sich selbst.⁷⁵¹

And for this reason, the sense of freedom is the primary characteristic of the view of the cult: “(der) Hauch der Freiheit durchweht diese ganze Welt und macht die Grund-

⁷⁴⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 126

⁷⁵⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 128

⁷⁵¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 127

bestimmung für diese Gesinnung aus.”⁷⁵² Furthermore, since Greek individuality in its ethical life is in this way taken up into the sphere of universal substantiality (allgemeine Substantialität), since in the previous natural religions spirit is not for itself and since in the Jewish religion, while it is there for itself, but as empty, its freedom abstract, its existence only natural, not as the real existence of spirit, since Greek subjectivity is thus known as idea, there arises in the Greek belief for the first time in the history of religion in Hegel’s view the notion of immortality (Unsterblichkeit).

On the other hand, however, Greek consciousness does not know this freedom as pertaining essentially to all of mankind, does not represent in this regard for Hegel awareness of the infinite self-consciousness of mankind generally (Bewusstsein des unendlichen Subjektivität des Menschen), is not infinite self-consciousness enjoying the absolute point of unity of the notion (absoluter Einheitspunkt des Begriffs). Rather, the freedom it attains is only particular, is accidentally determined as pertaining only to the Greek nation, with the result that slavery still belongs essentially to the Greek world. Moreover, since absolute self-consciousness in this sense is lacking objectively, the “Spitze der Subjektivität,” morality (Moralität), “die absolute Reflexion des Selbstbewusstseins in sich,”⁷⁵³ i.e., absolute subjectively, is lacking as well, the individual’s conviction and knowledge of the rightness and spirituality of his actions *as* particular individual, is not developed in the Greek religion, and the notion of immortality it attains is only a “schwacher Schein,”⁷⁵⁴ undeveloped, only general — since not embracing the full particularity of the individual as such in relation to the divine sphere.

Furthermore, just as the infinite subjectivity, the absolute unifying point of the notion is missing in Greek consciousness, so it is missing in its gods. Or the gods, as we have seen, have their necessity and unity external to them. Just as man in a universal sense has no absolute justification in the Greek belief, the individual gods themselves have no absolute justification — or do so, but only as ultimately controlled

⁷⁵² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 128

⁷⁵³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 129

⁷⁵⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 129

by an incomprehensible fate or destiny. But this means, in turn, that self-conscious spirit is to that extent liberated from the gods, not thoroughly bound to them in their relationship, or to the natural circumstances of existence, as absolutely controlled by them:

Über den substantiellen vielen Wesenheiten schwebt die letzte Einheit der absoluten Form, die Notwendigkeit, und sie befreit das Selbstbewusstsein in seinem Verhältnis zu den Göttern zugleich von ihnen, so dass es ihm mit ihnen Ernst und wieder auch nicht Ernst ist.⁷⁵⁵

Conversely, however, the Greek spirit in its concrete existence is limited by the necessity embracing its gods as well. For the several gods, the several ethical powers, can come into collision, in so far as the individual embraces one at the expense of the other. This is the situation depicted in the Greek tragedies, and which finds its resolution in the dissolution of the powers in their appearance as conflicting in this individual's existence with that individual's destruction. The necessity of this collision and resolution is incomprehensible for Greek consciousness, but nevertheless recognized as true justice. The subject accepts this justice, renounces all that would seek to call it into question, and remains thereby free, with himself (bei sich):

Es ist einfacher Schmerz, einfache Trauer, die deshalb in sich selbst die Heiterkeit hat; es geht dem Individuum kein absoluter Zweck verloren, es bleibt auch hier bei sich selbst; auf das, was nicht erfüllt wird, kann es renoncieren. Es ist so; damit hat es sich in die Abstraktion zurückgezogen und nicht diesem sein Sein entgegengestellt. Die Befreiung ist die Identität des subjektiven Willens mit dem, was ist; das Subjekt ist frei, aber nur auf abstrakte Weise.⁷⁵⁶

Hegel observes, however, that the higher reconciliation would be that the subject himself recognizes, knows and overcomes the one-sidedness of his spiritual existence, achieves consciousness of his guilt and thus absolution of that guilt — a moral insight that was not possible to Greek self-consciousness.

Hegel next considers the service of the Greek cult, and begins by stating that to recognize and serve the gods manifested in the real or empirical natural sphere indi-

⁷⁵⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 130

⁷⁵⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 132

vidual self-consciousness must negate or sacrifice itself (opfert sich) in so far as it is subjective, limited or conditioned particular self-consciousness:

... der Mensch muss beim Empfang der Gabe die Negation des subjektiven Selbstbewusstseins leisten, d.h. den Gott anerkennen oder die Gabe mit der Anerkennung der Wesentlichkeit, die darin ist, in Empfang nehmen.⁷⁵⁷

He adds that this sacrifice “hat ... nicht den Sinn der Opferung des Inneren oder der konkreten Erfüllung des Geistes, sondern diese ist es vielmehr, die bestätigt und selbst genossen wird.”⁷⁵⁸ This follows, of course, from his view that through the mediation of the work of art the divine powers as external or objective and those powers as objectively subjective, indwelling in the human soul, are one — and it does not conflict with the denial or negation of the cult member’s particular individuality and existence as means towards attaining that unity, just as was presupposed in the Greek artist’s act of creation, and for the artist generally in Hegel’s view. Only with this qualification does the Greek cult for Hegel entail a sacrifice that is simultaneously enjoyment (das Opfer selbst ist der Genuss), a higher meaning associated with human activity and not renunciation or the loss of his particularity, the continued poetizing of life:

So knüpft sich an alles Tun des Lebens dieser höhere Sinn und der Genuss darin: jedes Geschäft, jeder Genuss des täglichen Lebens ist ein Opfer. Der Kultus ist nicht Entsagung, nicht Aufopferung eines Besitzes, einer Eigentümlichkeit, sonder der idealisierte, theoretisch-künstlerische Genuss. Freiheit und Geistigkeit ist über das ganze tägliche und unmittelbare Leben ausgebreitet, und der Kultus ist überhaupt eine fortgehende Poesie des Lebens.⁷⁵⁹

In this way, in Hegel’s view, “(der) Gedanke erfasst das Wesentliche, Substantielle seines konkreten Lebens” in recognition and enjoyment, even when the gods appear to withdraw from the cult, to be angry with it in particular circumstances. For “in-dem der Geist das Wahre, die Idee seines mannigfaltigen Daseins sich darstellt, so ist

⁷⁵⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 135

⁷⁵⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 136

⁷⁵⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 137

er in der Anerkennung und Ehrung dieses Allgemeinen selbst im Genusse und bleibt seiner selbst gegenwärtig.”⁷⁶⁰ Poetry (Poesie) in the larger sense for Hegel, as encompassing all the arts, as thoughtful fantasy (denkende Phantasie), is for the Greek religion “der wesentliche Gottesdienst.”⁷⁶¹ The arts encompassed in this notion, moreover, include not only the traditional arts specified under the idea of art, but the more mundane arts and human activities, dancing, sports, the making of jewelry and clothing, the staging of festivals, and so forth:

Der Mensch zeigt seine geistige und körperliche Geschicklichkeit, seine Reichtümer, er stellt sich selbst in der Ehre Gottes dar und genießt damit diese Erscheinung Gottes an dem Individuum selbst.⁷⁶²

But now, says Hegel, despite the individual’s known and enjoyed unity with the divine powers through the mediation of art, the poetizing of Greek life, there remains something lacking, “ein Jenseitiges,” in that identity — namely, with respect to the “ganz Besondere am Tun und an den Zuständen und Verhältnissen des Individuums und die Beziehung dieser Verhältnisse auf Gott.”⁷⁶³ That is to say, he finds that the particular, accidental or conditioned nature of his individuality, existence and activity lies outside of the identity he enjoys with the divine principle in the creation and enjoyment of art. This, Hegel argues, is due to the fact that the manifestation of the divine principle in the Greek world is not yet, as it is in the Christian world, that of a real, actually existing individual, “in welche ... alle partikuläre Einzelheit mit eingeschlossen ist,”⁷⁶⁴ with resulting absolute moral justification of subjectivity (absolute moralische Berechtigung der Subjektivität), subjectivity as infinite self-consciousness, “(ein) Geist ..., der in den objektiven Gestaltungen angeschaut wird.”⁷⁶⁵ In any case, according to Hegel, in order to fulfill the need (Bedürfnis) to find objective,

⁷⁶⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 138

⁷⁶¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 139

⁷⁶² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 140

⁷⁶³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 141

⁷⁶⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 141

⁷⁶⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 142

From the perspective of Goethe’s philosophy, this points to a deficiency in Hegel’s understanding of Greek religion and art arising necessarily from the fact that he has abstracted artistic creation and the understanding and enjoyment of art from the particularity of real or empirical individuality and existence, and then in turn abstractly determined Greek religion according to his notion of art.

divine determination of his particular existence and activity, the Greek religion finds this externally, in ambiguous signs, wonders and oracles, preeminently in the form of accidental appearances of nature, strokes of lightning, sounds, winds, the flight of birds, the entrails of animals, etc.:

Es ist die innere Willkür, die, um nicht Willkür zu sein, sich objektiv, d.h. unveräusserliche zu einem Anderen seiner selbst macht und die äusserliche Willkür höher nimmt als sich selbst. Im ganzen ist es die Naturerscheinung, was nun entscheidet.⁷⁶⁶

Finally, Hegel treats the Greek cult's divine service of reconciliation (Gottesdienst der Versöhnung). From the point of view of Goethe's thought, it is difficult at first to see how this moment of his development of the cult differs from the previous one. For Hegel suddenly holds that the previous form upon which the cult is based, the art work, represents only an immediately given reconciliation with the divine principle, since negativity as such (die Negativität als solche), i.e., particularity, the accidental, limited nature of the real or empirical world, hence separation or alienation (Entfremdung) of the individual soul from the divine principle, is not there confronted as such and overcome.⁷⁶⁷ The Greek cult, as service of reconciliation, however, mediates between these two extremes, the divine principle and real or empirical sphere of negativity, i.e., between the spiritual nature of the soul and the limited, natural state of the soul (natürliche Seele) generally, and then between that spiritual nature and what Hegel terms accidental misfortune (Unglück) and moral mis-

⁷⁶⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 143

⁷⁶⁷ Even aside from the fact that Hegel does not consider the mediation entailed in Goethe's view of the multiplicity of individually conditioned, real or empirical, inner and outer factors attaching to particular individuality, existence and activity by the artist's creation of the work of art and the onlooker's reception of it in relation to the life of the ideal world of culture, it is unclear how Hegel here can see the *abstraction* from those factors, pertaining, as we have seen, both to his view of the art work's creation and its reception, as entailing unification with, and thereby the overcoming of, the sphere of negativity, i.e., the real or empirical world in its separation from the divine principle. No doubt Hegel would say this is evident only to the universal faculty of reasonable thought. But from the perspective of Goethe's philosophy, Hegel's failure to grasp the ability of the art work to take up and transform the real or empirical world in accord with the principle of wholeness reveals rather the weakness of Hegel's conception of thought — i.e., as not in fact itself continually confronting, struggling with, and therein as conditioned by, the particularity or negativity of human individuality and existence — and therefore as not truly comprehending the life of the ideal world.

In any case, the particularity or negativity Hegel has not taken into account in his understanding of the art work's creation and reception within the Greek religious cult now arises in his consideration of the more purely *religious* nature of the cult, or in such a way that both sides, and thus the Greek religion, cannot be comprehended as a unified whole.

fortune, that is to say, crime, as highest form of the alienation of subjective self-consciousness from the divine sphere — whereby Hegel focuses only on the first of these.

The Greek cult thereby educates (*erzieht*) or develops (*bildet*) the natural soul, as in its immediately given state not yet spirit. It reconstructs (*rekonstruiert*) the soul, cancels (*hebt auf*) its immediately given nature, habituates (*gewöhnt*) it to subjugate itself (*sich unterwerfen*) and embrace the ethical, spiritual sphere as its second nature (*zweite Natur*) — along with instilling consciousness or recognition in the cult member that this reconstruction is necessary.⁷⁶⁸ The cult therefore must provide its members with a perception (*Anschauung*) of the path (*Weg*) it must travel in developing and transforming itself. For that perception to be recognized as absolute or essential (*wesentlich*), the path the soul must take must be perceived as divine imperative, and thereby as process obtaining in the sphere of the gods. But the Greek gods are themselves limited, particular, controlled and unified only by a universal necessity external to them. Consequently, Hegel argues, for the imperative of the education of the Greek soul to be absolute, universal and perceived as reflected in the divine sphere itself, its perception must bear on the totality of the gods, the necessity dominating them — that is to say, as contained in the earlier, older, original (*ältere, ursprüngliche*) Greek religion, where the gods as spiritual powers had not yet triumphed over the natural powers, or where they were only in the process of doing so, thus where both spirit and nature were in immediately given, undifferentiated unity. The divine process of the older religions, however, was limited or accidentally conditioned according to the particular time and locality in which it emerged, and consequently appears as raw (*roh*), wild (*wild*), dull (*dumpf*), i.e., as not yet developed to the clarity of thought, beauty of spiritual form — and thus stood in opposed to the consciousness of the cult member regarding it:

⁷⁶⁸ In itself, there is superficially little in this concept of the education of the soul performed by the Greek cult that differs from Goethe, except for Hegel's use of the term "cancellation" (*Aufhebung*) — i.e., as we have seen repeatedly in the preceding pages, the effective overcoming and leaving behind for Hegel of the soul's real or empirical nature, despite the purported preservation (*Aufhebung*) of that state in the following, the soul's second nature. Aside, however, from the divergent meaning in fact obtaining for each of the terms involved, particularly "spirit" (*Geist*), and thus of the statement in its entirety, in the context of their thinking as a whole, where the two thinkers differ here is that for Hegel the process of education he is referring to here does not bear on the creation and reception of the work of art, as previously defined.

Der Dienst ... ist einerseits eine Rückkehr von (den besonderen, beschränkten offenbaren Mächte) zu den Tieferen, Inneren, insofern Höheren, die Zurückführung der zerstreuten vielen Götter in die Natureinheit; aber er enthält auch darin den Gegensatz, dass dieses Tieferere das Dumpfe, Bewusstlose, Rohe und Wilde gegen das klare Selbstbewusstsein, gegen die Heiterkeit des Tages und der Vernünftigkeit ist. Die Anschauung in diesem Kultus wird daher einerseits die Anschauung des allgemeinen Naturlebens und der Naturkraft sein, eine Rückkehr in die innere Gediegenheit, aber andererseits ebensowohl die Anschauung des Prozesses, des Übergangs von Wildheit in Gesetzlichkeit, von Roheit in Sitte, von Dumpfheit in die sich klarwerdende Gewissheit des Selbstbewusstseins, vom Titanischen zum Geistigen.⁷⁶⁹

From the subjective side, then, from the perspective of the cult member, the process of reconciliation involves first consecration (Einweihung) and submersion in, or the soul as deeply moved (ergriffen) by, an initially foreign, dark or incomprehensible sphere of essential (wesentliche) powers, then purification (Reinigung) of the soul from all that is natural within it, a progression (Stufengang) of ever higher stages towards perception of the mysteries (Geheimnisse) of the cult, mysteries that then finally only appear mysterious relative to the conventional, everyday life of the cult member prior to his purification, as in fact experienced universally in the Greek world:⁷⁷⁰

Alle athenischen Bürger waren in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht. Geheimnis ist also wesentlich etwas Gewusstes, nur nicht von allen; hier aber ist es ein von allen Gewusstes, das nur geheim behandelt, d.h. nur nicht zum Geschwätze des täglichen Lebens gemacht wird ...⁷⁷¹

The perception of those mysteries, however, of the triumph of spirit out of the original unity with nature and corresponding purification of the individual soul from its originally given natural state to the spiritual realm of ethical Greek life is but an absolution (Absolution) of the Greek soul taking place externally to it (äusserlicher Prozess der Seele) — that is to say, involves essentially the restoration of the cheer-

⁷⁶⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 148

⁷⁷⁰ Or, in other words, these mysteries, the process of the submersion of self-consciousness into the initially dark or incomprehensible unity of nature and spirit and progressive purification of the soul cannot — from Goethe's perspective — be separated from the "other" aspect of the cult, its conception of the divine principle as adequately manifested in the real or empirical world in the beautiful work of art, if the Greek religion, as well as Greek art, are to be comprehended adequately as wholes, manifestations of the idea of religion and of art.

⁷⁷¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 149

fulness (Heiterkeit) and beauty (Schönheit) of Greek spiritual life. On the other hand, in that moment of submersion into the incomprehensible unity of nature and the spiritual world, and in so far as the soul sees itself as severed momentarily from its habitual life, purified from its real or empirical nature and existence, there arises for it the vision of an eternal *ideal world* transcending the everyday real or empirical world: “Der Einzelne wird eingebürgert in das unterirdische, wesentliche, ideale Reich, in dem die zeitliche Wirklichkeit zur Schattenwelt herabgesetzt ist.”⁷⁷² And so emerges for the Greek soul the conception, following its death, of its immortality (Unsterblichkeit), its eternal life (ewiges Leben)⁷⁷³ — if only as “schwacher Schein” in which “die zeitliche Wirklichkeit zur Schattenwelt herabgesetzt ist,” that is to say, as not further developable in the Greek world, since in ultimate contradiction to its essential notion of the beauty of life, the concrete union of ideal and real, spiritual and natural envisioned in its works of art, or since the Christian notions of absolute self-consciousness, infinite subjectivity, had not risen in it.

In the *Roman religion* (römischen Religion), the abstract, but universal necessity of the Greek religion is united with the universal, but abstract spiritual subjectivity of the Jewish religion in such a way that the real, particular end of the latter, as specified in one particular people, is universalized to absorb the multiplicity of spiritual principles of the former, the totality of its particular principles and gods, but as now totality of the spirit of all particular peoples (Volksgeister) in the real or empirical world. There is therefore now one end, an end that is universal (allgemein) and embracing a totality of moments in their finite, particular nature, but an end that is finite, empirical, particular — no longer an end or multiple ends in the spiritual form of the notion, but of the world (Welt), and containing all particular peoples and nations under the necessity of one state with absolute power, and with its absolute power as its sole end — thus only as abstraction, without any further determination of that power, its end, and therefore essentially without purpose (zwecklos). In this

⁷⁷² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 151

⁷⁷³ Instead of seeing these moments successfully related as dialectical progression, Hegel, from Goethe's point of view, should have seen them as simultaneous, as constituting together the true wholeness of Greek spiritual life.

way the one-sidedness or deficiencies of both the Jewish and Greek principles are overcome in Hegel's view, but overcome in such a way that they cease to be spiritual: the real end of the former, in becoming universal, is purged of its limitation as pertaining to only one particular people, but loses the spirituality of its relation to the one, universal principle, as bearing only on the real or empirical world; the latter is purged of the abstract external necessity uniting its multiple principles and ends, but in such a way that with real necessity those principles and ends cease to be concrete spiritual principles, ends in themselves, but rather only abstract, non-spiritual means (Mittel) for the realization of the end of the state.

More particularly, the end of the Roman religion, the Roman state — unlike the end in the form of the notion, of reason, where for Hegel subject and object, ideal and real worlds, are one as idea, and where reality is the self-realization of the divine subject — is finite (endlich), formal (formell), abstract, since opposed to the real or empirical world in the multiplicity of its immediately given actual circumstances, and since holding a conception of the divine principle as only abstract power to realize the abstract, real or empirical end of the state in that abstract opposition to the actually existing world, or since representing a conception in which simultaneously neither the divine principle nor the state are reasonable. The Roman state is unreasonable (unvernünftig), a state only of the understanding (Verstand), whose end is only power or control (Herrschaft) over the world. The Roman religion is therefore a religion of the understanding (Verstandesreligion), a quality it has in common with the Jewish religion — despite the fact that the content of the Jewish religion is spiritual, whereas the Roman conception concerns only a real or empirical state — in so far as the Jewish consciousness of the divine principle is also thoroughly opposed to the real world. In this way, the universal and the particular are united according to Hegel in the Roman religion and state, but as spiritless union (geistlose Vereinigung): the universal power is not divine self-development and end, not maintained in and for thought, but rather as worldly power; the several gods of the Roman religion under the supreme god, Jupiter Capitolinus, though seeming to correspond with the several gods of the Greeks, do not constitute a reasonable totality, are only gods of

the understanding (Verstandesgötter) representing finite, real or empirical ends, not substantial ethical principles; and the form of finite, particular human life consequently disintegrates (zerfällt) into being the self-satisfaction of the individual in his finite, immediately given nature and circumstances, and with further particular gods arising as means (Mittel) of obtaining the satisfaction of the resulting finite, limited human ends, the attainment of happiness (Glückseligkeit) of the individual in his particularity, or else as natural powers or conditions standing in the way of the satisfaction of his ends, and needing to be assuaged. Selfishness (Selbstsucht) is in this way the basis of the Roman religion as religion of happiness (Glückseligkeit), mere usefulness (Nützlichkeit) or superstition (Aberglaube), a selfishness that essentially includes the feeling of dependency (Abhängigkeit) and limitation of the believer — unlike the freedom enjoyed by the self-consciousness of prior religions, in so far as the limited or conditioned particular self was to be overcome in relation to their particular notion of the divine principle and its manifestations. The Romans, finally, had one further god — namely, the emperor, as uniting in his particular individuality the universal power of the state and the totality of finite, particular individual ends, as “die gegenwärtige Macht (und) die individuelle Gegenwart solchen Glücks.”⁷⁷⁴

In the Roman religion and state the abstract necessity or fate that stood above the Greek totality of gods becomes real, and becomes real with respect to those particular spiritual principles by overcoming and destroying them, as well as the particular principles of all other religions in the known world. But thereby the limitation of the Greek religion, as applying only to the Greeks, as well as the limitations attaching to all other known religions, are simultaneously overcome. There is now one universal religion and one universal state, and both are real, finite, actually existing — if in a wholly unspiritual form. Interesting in this connection is Hegel’s view that the perception and recognition of this real, wholly unspiritual, but universal fate, of the abstract necessity encompassing all of the known world is realized in the Roman games, and that the games for this reason are “die höchste Spitze dessen, was

⁷⁷⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 171

dem Römer zur Anschauung gebracht werden kann.”⁷⁷⁵ In them was presented not a spiritual drama, but a real drama, a drama of life and death, as “Anschauung des Schicksals” of the Roman world:

Es ist dies ... die Anschauung des Schicksals das Höchste, das kalte Sterben durch leere Willkür, nicht natürlichen Todes, nicht äusserliche Notwendigkeit der Umstände, nicht Folge der Verletzung von etwas Sittlichem. Sterben ist so die einzige Tugend, die der edle Römer ausüben konnte ... Es (lässt) ... die Nichtigkeit menschlicher Individualität und die Wertlosigkeit des Individuums, das keine Sittlichkeit in sich hat, anschauen ..., das Anschauen des hohlen, leeren Schicksals, das als ein Zufälliges, als blinde Willkür sich zum Menschen verhält.⁷⁷⁶

And yet, despite this, Hegel determines the Roman world as the “höchst wichtige Übergangspunkt zur christlichen Welt,” an “unentbehrlichen Mittelglied,” in so far as in it “Realität der Idee,”⁷⁷⁷ its determinacy (Bestimmtheit), is achieved in the development of absolute spirit — though at this point only implicitly (an sich), as evidencing the moments of the idea, but as still ununified with or contradictory to each other, not yet the idea as truly determined. For there is in the Roman religion and state first the moment of the *universality* of thought, then the moment of *particularity* in the state’s inextricable association with the totality of the real known world as such — and there is as well, despite the visualized destruction of all spiritual principles in the Roman games, a positing of the pure *individuality* (reine Einzelheit) of human subjectivity, as itself end (Zweck) of the state’s power and rule over the world, not only preeminently in the concrete shape of the emperor, but in human self-consciousness, as seat (Sitz) of that universal end in finite, real or empirical inwardness (Innerlichkeit) generally:

(Die) Fortbildung der Bestimmtheit zur Totalität ist es nun, die in der römischen Welt geschehen ist, denn hier ist die Bestimmtheit das Konkrete, Endliche, die Einzelheit, das in sich Mannigfaltige, Äusserliche, ein wirklicher Zustand, ein Reich, gegenwärtige, nicht schöne Objektivität und eben damit die vollendete Subjektivität. Erst durch den Zweck,

⁷⁷⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 177

⁷⁷⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 177-178

⁷⁷⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 179

die bestimmte Bestimmtheit, kehrt die Bestimmtheit in sich zurück und ist sie in der Subjektivität.⁷⁷⁸

Though still abstract, and though initially opposed to his outward duty (Pflicht) to the state, the individual Roman citizen's inwardness encompasses both a universal principle, as well as the full multiplicity of his particular individuality (if only as negated then in the pursuance of his duty) — a conception of individuality that found its expression in the developed system of Roman law (as itself still abstract, however, since not developed in relation to the higher principles of conscience, morality and the ethical life generally). In short, self-consciousness in the Roman world achieves at least implicitly or abstractly the absolute, infinite form of the notion, and is thus infinite subjectivity (unendliche Subjektivität):

Wenn wir die vollendete Bestimmtheit betrachten, wie sie an sich ist, so ist sie die absolute Form des Begriffes, nämlich der in seiner Bestimmtheit in sich zurückgekehrte Begriff. Der Begriff ist zunächst nur das Allgemeine und Abstrakte, so aber noch nicht gesetzt, wie er an sich ist. Wahrhaft ist das Allgemeine, wie es durch die Besonderheit sich mit sich selbst zusammenschliesst, d.h. durch die Vermittlung der Besonderheit, der Bestimmtheit, des Heraustretens und durch die Aufhebung dieser Besonderheit zu sich zurückkehrt. Diese Negation der Negation ist die absolute Form, die wahrhafte unendliche Subjektivität, die Realität in ihrer Unendlichkeit.

In der Religion der Zweckmässigkeit ist es nun diese unendliche Form, welche zur Anschauung des Selbstbewusstseins gekommen ist.⁷⁷⁹

Explicitly, however, since only bearing on the abstract universality of the state and lacking any spiritual content, the absolute subjectivity of the Roman world takes the limited form in which the sphere of finitude generally, in its “Einhausen in der Endlichkeit,” that is to say, man in his immediately given real or empirical desires, feelings, thoughts and intentions, is made absolute. In its taking up of the sphere of finitude in relation to the universal ends of the state Roman individuality thus entails —

... zunächst das gänzliche Verschwinden aller schönen, sittlichen Lebendigkeit, das Zerfallen in die Endlichkeit der Begierde, in augenblicklichen

⁷⁷⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 179-180

⁷⁷⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 180

Genuss und Lust, und die ganze Erscheinung dieser Stufe bildet ein menschliches Tierreich, in welchem alles Höhere, alles substantielle ausgezogen ist.⁷⁸⁰

— thus the dissolution of the empire into a mass of merely finite, particular existences. Only the despotism of the emperor, as “wirklicher, gegenwärtiger Gott,” can hold the empire together through the means of arbitrary terror and death:

Ein solches Zerfallen in lauter endliche Existenzen, Zwecke und Interessen kann ... nur durch die in sich selbst masslose Gewalt und Despotie eines Einzelnen zusammengehalten werden, dessen Mittel der kalte, geistlose Tod der Individuen ist, denn nur durch dieses Mittel kann die Negation an sie gebracht und können sie in der Furcht gehalten werden. Der Despot ist einer, dieser wirkliche, gegenwärtige Gott, die Einzelheit des Willens als Macht über die übrigen unendlichen vielen Einzelheiten.⁷⁸¹

In this way the emperor is “das Herabsteigen der Idee zur Gegenwart,” but in such a way that he represents the loss (Verlust) of the “in sich seienden Allgemeinheit, der Wahrheit, des Anundfürsichseins und somit der Göttlichkeit”⁷⁸² of the idea; and in such a way further that the “Vollendung der Endlichkeit” represented in the Roman world results in the absolute misfortune (absolutes Unglück) of the world and the absolute suffering (Schmerz) of the spirit.

All of the moments of the Christian religion are contained in the Roman religion, Hegel says, but as ununified, as contradictory, as not true. That unification is then achieved in the absolute religion, in so far as first the external, immediately given real or empirical finitude of the Roman world is taken up into the universality of thought and thereby purified (gereinigt) of its accidental nature, secondly, in so far as thought is purged of its abstraction and becomes concrete as the reason (Vernunft) of the notion, and third, in so far as the universality of the notion, becomes actually existing reality recognizable by human self-consciousness — and thereby as entailing the reconciliation of God and the world.

But when or how does the implicit content of the Roman religion become explicit, what is the catalyst that leads to the emergence of the absolute religion at a

⁷⁸⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 181

⁷⁸¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 181

⁷⁸² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 182

specific moment of time within the Roman world? Hegel contends that the specific moment of time in which absolute religion is revealed (geoffenbart), and thereby the contradictions of the Roman religion resolved as determinations of the absolute idea, is determined by the nature of the Roman world in its entirety, and as such, that it is necessary, determined by reason, the wisdom of God (Weisheit Gottes):

Die offenbare Religion, während sie sonst immer noch verhüllt, nicht in ihrer Wahrheit war, ist zu ihrer Zeit gekommen; das ist nicht eine zufällige Zeit, ... sondern im wesentlichen, ewigen Ratschluss Gottes, d. h. in der ewigen Vernunft, Weisheit Gottes bestimmten Zeit ...⁷⁸³

That moment of time, as temporal and yet not accidental, as real or empirical moment that is nevertheless determined in the wisdom of God, essentially involves the simultaneous intersection of the three religions of spiritual subjectivity, the Greek, the Jewish and the Roman religions — and as containing amongst themselves the principles of the natural religions of the known world, as cancelled and yet preserved (aufgehoben), both in an ideal sense, i.e., with respect to the development of the idea of religion (primarily in the Greek religion), and in a real or empirical sense, i.e., with respect to the Roman religion and state).⁷⁸⁴ For there is first of all at this mo-

⁷⁸³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/16, p. 88

⁷⁸⁴ It is to be noted that for Hegel these three moments in themselves, as metaphysical principles, and in their manifestations as particular, historical religions, are not related either metaphysically or chronologically as mutually exclusive moments in a hierarchy of dialectically higher forms. Rather, in the development of religion to the absolute religion they are essentially metaphysically and chronologically simultaneous, synchronistically related — a dialectical irregularity in Hegel's manner seemingly approaching Goethe's notion of "Steigerung." For not only does Hegel not develop these three in the dialectical movement of thesis, negation or antithesis and synthesis (each of the three being the negation of the others simultaneously), but for once in his thought there are *three* moments involved in the progression to a *fourth* (and moreover these three implicitly constitute a larger, true multiplicity, in so far as the natural religions of the Roman world are systematically preserved in them). The transition from the religions of spiritual individuality to the absolute religion thus not only presents a further instance of dialectical irregularity in Hegel's thinking, but does so in a unique form at least approaching Goethe's "Steigerung."

Now from the point of view of Goethe's philosophy, the instances of dialectical irregularity seen in the preceding pages have arisen as a result of the system's inability to grasp the concrete union of real and ideal worlds, and more particularly, with regard to the inherently more concrete human spheres of the ideal world, where the necessity of dialectically developing the system prevented Hegel, as was said, from grasping the ideal world concretely — the transition from objective spirit, history, to absolute spirit and the transition from art to religion. In the latter two instances, moreover, there was a further factor involved, in so far as the ideas of history and of art were conceived to have achieved their end (telos), and for those spheres to have as a result reached their culmination, the end of their development. And in both of these cases, the realized end of the sphere's development occurred in the present of Hegel's times.

Apart from the fact that the transition to Christianity from the three religions of spiritual individuality presents the additional irregularity of three moments being united in a fourth, that moment of systematic transition is similar to those from history to absolute spirit and from art to religion.

ment of history the Greek religion, with the totality of its gods or spiritual principles, its free ethical life, its beautiful forms, but as limited to the spirit of one people, and

For here too there is dialectical irregularity at the very moment where the historical process enters Hegel's times, at least in an extended sense. For even though Christianity enjoyed a 2,000 year history subsequent to the period of history we are considering here, Christianity in a general sense is the religion of Hegel's times, is *his* religion, and we shall not be surprised to find that at the end of its development the sphere of religion will be found by Hegel to be effectively dissolved (aufgelöst) relative to the still higher sphere of philosophy. Moreover, Hegel himself does not attempt to develop the history of Christianity, but rather, he says, since the notion of religion is revealed in it, no longer implicit in the history of religion, he proceeds from now on "scientifically" (wissenschaftlich), developing its notion strictly in terms of the notion (p. 1483). At the point of its emergence, the history of *religion* has thus effectively given way for Hegel to the philosophical development only of *Christianity*, all other actually existing religions, in his times and since, losing for him their spiritual significance. Hence it can be affirmed that with respect to religion, too, history realizes its end and ends — and does so in Hegel's times.

As argued at numerous points in the foregoing, from the perspective of Goethe's thinking Hegel's dialectical system cannot grasp the truly concrete case, the manifestation of the idea in the multiplicity of the real or empirical world. Hence it is fitting, from this point of view, that Hegel's system betrays dialectical irregularities where the ideal world is most concrete, i.e., in the spheres pertaining to human individuality, existence and activity generally, and thereby in particular, where the several spheres come to be dialectically related to each other, but as losing their spiritual significance relative to each other — and that is to say, in the present, in *Hegel's* present, where the ideal world is in fact most real, actually existing in its fullness for Hegel. Hegel's systematic dilemma with regard to history generally, and the history of art and of religion in particular, and as to some extent indicated in the foregoing pages, is that in these spheres of his system (as opposed to the more abstract spheres of the logic, nature and that of subjective spirit), for there to be a dialectical form and development in his sense, there must be an end purpose (telos) of that sphere, for only with respect to that end, and thus with respect to the sphere as a whole, can the several moments be ultimately justified as constituting a whole. But for that to occur and for the sphere to be related to the real or empirical world as history, if only as immanent in empirical history, the process must end, must reach finality. But if it ends, the process will cease to exist, or at least lose its spiritual significance relative to still higher moments of the system. If it does not end, not only will the several moments in each sphere lose their systematic justification, but the system itself will not be completable, since at least the several worlds of the ideal world pertaining to human existence and activity, the spheres of objective and absolute spirit and as culmination of the system as a whole, but with them, the system as a whole, will no longer be relatable dialectically.

Goethe does not face this dilemma in the development of his notion of history. In his view, all manifestations of the universal principle occur as "Steigerung" of a true multiplicity of moments, or in such a way that those moments are simultaneous, synchronistically related in the resulting whole. As such, and with regard in particular to the sphere of human existence and activity, they are essentially related to each other in unhistorical fashion, represent a "Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist" (13 422). Such moments, i.e., true or perfect actions and works, contribute to history, indeed, form in Goethe's view the driving force of historical development, but are not related in the historical process in a rational, linear manner. History has no dialectical movement for Goethe, no dialectically realized or realizable end purpose (telos) — not even as ideal, inner form immanent in the course of empirical history.

But what of the particular dialectical irregularity attaching to the apparent synchronistic relation of *three* moments in leading to the next phase of the system's development, Hegel's nearness in this respect to Goethe's notion of "Steigerung" — both here, and at the conclusion of the *Lectures on the History of Philosophy*? As was indicated to some extent earlier (f. 305, p. 1160), Hegel, Goethe would say, does not conceive history on the basis of a comprehension of a "Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist," but rather, as a result of his dialectical method, of a 'Gegenwart, in der nur das Vergangene begriffen ist.' And yet that view involves, from the perspective of Goethe's philosophy, an act of "Steigerung" on Hegel's part, represents the fusion of the multiplicity of his limited or conditioned inborn and acquired individuality according to the principle of wholeness in the production of a true or perfect work — a work that in consequence remains limited or conditioned by the circumstances of Hegel's individuality and existence. Consequently, Hegel must end his system in the form of the way it began, as "Steigerung," but in such a way that history is conceived as having come to an end, as no longer entailing the life of the ideal world (or indeed, as argued earlier, as signaling the end of the idealistic enterprise as a whole).

not yet therefore evidencing truly free spirituality, its self-consciousness being not yet absolute self-consciousness, the concrete manifestations of the divine principle taking place for it in the work of art, not the form of thought, and the unity and necessity of its spiritual principles in their relation to the real or empirical world existing only as unknowable fate or destiny. Secondly, as preserved moments within the Greek religion, there are the natural religions and associated nations of the known world, religions in which absolute spirituality and human spirituality had still not been differentiated from each other, and from the given natural object or objects they conceived these principles as manifested in. The limitations of the Greek religion, as well as those of the natural religions relative to the higher principle of spiritual individuality of both the Greek and Roman religions, were overcome by the Roman religion, the abstract necessity of fate existing externally to the Greek gods being made real to the Greeks and all other peoples of the ancient world in terms of the abstract, but real universal necessity of Roman rule. On the one hand, with respect to the Roman religion and state, the totality of the real or empirical world, whether as representing concrete union with the universal principle or still undifferentiated from it, was overcome (*aufgehoben*), revealed as empty (*nichtig*), for human self-consciousness generally:

... wir haben gesehen, wie diese Nichtigkeit dem Bewusstsein offenbar geworden ist. Das Unglück, der Schmerz der Welt, war die Bedingung, die Vorbereitung der subjektiven Seite auf das Bewusstsein des freien Geistes, als des absolut freien und damit unendlichen Geistes.⁷⁸⁵

On the other hand, the free spirit of the Greeks, as well as the still unfree spirit of the other peoples of the known world, was overthrown for Hegel in order that a notion of pure spirit in and of itself (*reiner Geist an und für sich*) could become known, a notion where man universally is known to be free and God is known universally as the God of all nations, as “*umfassende(r), allgemeine(r) Geist*.”⁷⁸⁶ In both respects,

⁷⁸⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 188

⁷⁸⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 183

this progression to a truer notion of spirit took place under the Romans as discipline (Zucht) of the Greek spirit and that of all other peoples and nations:

... so dass die Völker den Göttern abtrünnig werden und zum Bewusstsein ihrer Schwäche und Ohnmacht kommen, indem ihr politisches Leben von der einen, allgemeine Macht vernichtet wird, — dieses Fatum war die römische Welt und ihre Religion.⁷⁸⁷

The result for Hegel was that a universal suffering (Schmerz) arose, a suffering that became the pains of birth (Geburtswehen) of the absolute religion of truth. But, he says, the unification of the spiritual particularity of the Greek world, as well as the natural particularity of other peoples and nations, under one *spiritual* principle, the divine being as one, concrete, subjective — and that is to say, for Hegel, as trinity of moments in the form of the notion — though taking place in Roman times, could not take place in terms of the Roman religion itself. For though the Roman religion represented the spiritual principle of thought, its thought was only that of the understanding (Verstand), as inextricably related to the real or empirical world. “Das Allgemeine” was not yet “in seiner Realität,” i.e., as the pure thought of the actually existing notion, and therefore not yet truly “Gegenstand des Bewusstseins.”⁷⁸⁸ It was therefore necessary that the bond within the Roman world between the spiritual principle of thought, but as abstractly limited to the understanding, and the real or empirical world, be broken, that the emptiness (Nichtigkeit) of the real world generally should be shown to the Roman religion itself. Only then could the universal principle be spiritually conceived and self-consciousness be known in its identity with the universal principle as infinite self-consciousness. Hence while the reconciliation (Versöhnung) of the Greek and Roman religion, and thus of the known world as a whole, of spiritually free individuality, as concrete manifestation of the divine principle in the real or empirical world, and the universality of thought, but as the reason (Vernunft) of the notion, and thereby then of the divine principle and the empirical world in its totality, necessarily occurred *within* the Roman world, it did so

⁷⁸⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 183

⁷⁸⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 184

in the form initially of the Jewish religion, as containing in its notion both the negation of the real or empirical world and a pure — albeit heretofore only abstract — conception of the divine principle in its absolute, spiritual nature:

... konnte nur in einem Volke die Versöhnung hervortreten, welches die ganz abstrakte Anschauung des Einen für sich besass und die Endlichkeit völlig von sich geworfen hatte, um sie gereinigt in sich wieder fassen zu können. Das orientalische Prinzip der reinen Abstraktion musste sich mit der Endlichkeit und Einzelheit des Abendlandes vereinigen. Das jüdische Volk ist es, das sich Gott als den alten Schmerz der Welt aufbewahrt hat. Denn hier ist die Religion des abstrakten Schmerzens, des einen Herrn, gegen und in dessen Abstraktion sich deswegen die Wirklichkeit des Lebens als der unendliche Eigensinn des Selbstbewusstseins erhält, und zugleich in die Abstraktion zusammengebunden ist.⁷⁸⁹

Thus, finally, the *Lectures on the Philosophy of Religion* deal with Christianity as the *absolute religion* (absolute Religion), the complete or perfected religion (vollendete Religion), thereby realized notion of religion (realisierter Begriff der Religion) in which the notion has become objective to itself (der sich objektiv gewordene Begriff) — and in which for Hegel the self-consciousness of God (Selbstbewusstsein Gottes) represented in all prior religions is now finally identical to, or unified with the self-consciousness of the believer in the form of the notion, both knowing themselves in their other. For the object (Gegenstand) of the divine self-consciousness is the subject, and the object of the subject's self-consciousness is the divine being, an identity or unity that is mediated on the one side by God's creation of the finite, natural world generally, and of the finite subjectivity of the believer, in particular, and on the other, by the subject's negation of the natural, sensual world generally, and his subjectivity as particular, finite, real or empirical, in his grasp of the divine principle in thought. Since both the divine subject and the human subject are one with themselves and know themselves in what is initially other to themselves as object, both are spirit (Geist) or thought, according to Hegel, the absolute spirit, on the one side, the human spirit, on the other, the absolute religion being thereby the true religion of the spirit (Religion des Geistes). It follows that the absolute religion

⁷⁸⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 184

is the religion of truth (Wahrheit) and of freedom (Freiheit) — of truth, in so far as it entails the correspondence of subject and object, and of freedom, in so far as it entails the negation of their difference. Or, in both respects, Christianity represents the reconciliation (Versöhnung) of subject and object in terms of their immediately given difference, the negation of that difference through the activity of both human and divine spirit, and thus realized identity or unity of the two sides. Realization of the identity or union between subject and object, the reconciliation of human and divine spirit, as the content of the absolute religion, is not achieved once and for all, however, but is an unending, living process: God continually creates the world, knows Himself in the believers of the absolute religion, the subject in the world continually overcomes the world in his self-conscious identity with God in thought, and God is in this way “der Geist seiner Gemeinde.”⁷⁹⁰ In the absolute religion the nature of God is thus for Hegel fully evident (offenbar) to human self-consciousness. Nothing in his nature is secret (geheim) or veiled (verhüllt) any longer, since what is known is known in the form of the notion and as absolute spirit knowing itself in subjective, human spirit:

Die geoffenbarte Religion ist die offenbare, weil in ihr Gott ganz offenbar geworden. Hier ist alles dem Begriff angemessen; es ist nichts Geheimes mehr an Gott. Es ist hier das Bewusstsein von dem entwickelten Begriff des Geistes, von Versöhntsein, nicht in der Schönheit, Heiterkeit, sondern im Geiste.⁷⁹¹

⁷⁹⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 187

⁷⁹¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 88

There arises in Hegel's thinking at this point an anomaly that will overshadow his completion of the *Lectures on the Philosophy of Religion* and ultimately undermine, not only his comprehension of the absolute religion, but of religion as a whole. For if in the absolute religion, Christianity, the nature of God is fully evident, if there is no longer for human consciousness anything in His nature that is secret or veiled, then how can Christianity have had a history according to the idea — the history of religion consisting previously for Hegel of a progressive realization, an unveiling or making manifest, of the notion of religion in limited or conditioned real or empirical forms, in such a way that the development of the notion of religion was conceived as immanent in the course of empirical history). Of course, Hegel could attempt to resolve this anomaly, first of all, by differentiating the absolute religion in the purity of the notion from Christianity as positive, real or empirical religion, and moreover as given to the uncivilized, barbaric peoples who overthrew the Roman world, and argue that it is the former that has not had a history, whereas the development of those barbaric peoples could have a history, albeit not as *religious* history. But this would mean that the development of Christianity, as positive, real or empirical religion, were wholly divorced from a development of the notion — and thus entailed in terms of his thought merely an accidental or arbitrary empirical history without ideal significance. The existence of the absolute religion, the completion of the development of the notion of religion in the *Lectures on the Philosophy of Religion*, would thus have no effect on the real or empirical world, the ideal and real worlds being permanently severed, or the ideal world revealed as merely a matter of thought. This distinction, however, would contradict

Hegel emphasizes that he does not intend to develop further the general notion of the absolute religion in terms of its *positive*, actually existing and thereby limited or conditioned *historical* nature, as he has done in dealing with previous religions.⁷⁹²

Hegel's own argument in the *Lectures on the Philosophy of History*, where he construed the development of Christianity to be a necessary process according to the idea and to indeed constitute the central factor in the course of world history from the end of the Roman period to the present.

Secondly, Hegel could argue in addressing this anomaly that is *for the philosophy of absolute spirit* that the nature of God was revealed by the Christian religion at its outset, whereas for all other forms of religious experience — for the thought of the understanding, for belief or faith, for feeling, for the imagination, etc., as well as for all other philosophies — it remained initially veiled, secret, and therefore requiring a history, as moment of the general process of world history according to the idea, to allow the notion of the absolute religion to be comprehended in the form of the notion. But the philosophy of absolute spirit itself arose only at the culmination of the process of world history generally and the history of philosophy in particular, and thus it cannot be said that the absolute religion was revealed to it at the moment of its inception or at any point prior to the completion of the process of history. And, though Hegel's history of philosophy may culminate in the philosophy of absolute spirit, his history of religion does not show humankind any closer to the embrace of the form of philosophical comprehension in its grasp of the religious life. In fact, as we shall see, Hegel explicitly characterizes his times as entailing a total and seemingly permanent separation of the thought of the notion of the absolute religion from non-philosophical belief and conviction. But if the form of philosophic comprehension is no closer to becoming universal in Hegel's times, at the culmination for him of the 2,000 year history of Christianity, then its achievement could hardly be an essential, driving factor in its history. And in any case, even if such a history could be determined, it would concern only the form of the comprehension of the absolute religion, not its content, thus not entailing a true process according to the idea.

Moreover, both of these arguments do not address the contradiction entailed in Hegel's position that the reconciliation of divine and human spirit is a continual, eternal process. For if that is the case, if thereby the absolute religion's content is realized in that process as unending, then how can that reconciliation ever be fully achieved? Would not complete and permanent reconciliation necessarily entail that the content of the absolute had become fully manifest — and in both respects, that the process of history according to the idea of Christianity had come to an end? Or if there were a history, but assuming the process of reconciliation and manifestation of the content of the absolute religion were truly unending, eternal, then it would involve only a partial, incomplete reconciliation of the human with the divine spirit in terms of an ever-changing multiplicity of real or empirical individuals. Such a history could involve a linear process, in terms, for example, of the spread of Christianity to an ever greater multiplicity of actually existing peoples or nations, and could to that extent be found to entail an ideal progression. But the existence of that ideal historical process, while in fact approached in the empirical course of world history since the rise of Christianity, is in fact not fully realized — first, since it is not complete at the close of its history, i.e., as taking place for Hegel in his times, and second, since Hegel, as we shall see, does not in any case take into account the rise and spread of Islam (f. 813, p. 1498), along with the continued existence of other world historical religions in his times and since, as calling into question the belief that that ideal could ever be realized.

⁷⁹² At this point, Hegel embarks on an extended discussion of the notion of “positivity” (Positivität) that is of central importance in distinguishing his philosophy generally from Goethe's. Hegel holds that all spiritual things, the world of history, the ethical world, art and religion, come to human consciousness in the process of its education (Erziehung) or development (Bildung) externally (auf äusserliche Weise), i.e., as sensual, limited or conditioned appearances, as accidental objects (Gegenstände) — that is to say, as *positive* (positiv). “Das Sinnliche ist so ein Positives” (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/17, p. 194), i.e., is positive, in so far as it makes possible or enables spiritual existence and knowledge to the developing individual. Even the absolute, Christian religion has a positive aspect, since nothing can be *posited* (gesetzt) that is not in this sense *positive* (English showing here a better relation of these two terms):

Notwendig ist bei der offenbaren Religion auch diese Seite: indem da Geschichtliches, äusserlich Erscheinendes vorkommt, ist da auch Positives, Zufälliges vorhanden ... Auch bei der Religion kommt also dies vor. Um der Ausserlichkeit, der Erscheinung willen, die damit gesetzt ist, ist Positives immer vorhanden. (Ibid., p. 195)

Rather, since the absolute religion is the fully realized notion of religion, spirit for spirit (der Geist, der für den Geist ist), he will develop it in purely “scientific” (wissenschaftlich) fashion, strictly in terms of the philosophical notion:

Indem wir diese Religion betrachten, gehen wir nicht historisch zu Werke nach der Weise des Geistes, der vom Äusserlichkeit anfängt, sondern wir gehen vom Begriff aus. Jene Tätigkeit, die vom Äusserlichen anfängt, erscheint nur nach einer Seite als auffassend, nach der andern ist sie Tätigkeit. Hier verhalten wir uns wesentlich als solche Tätigkeit, und zwar mit Bewusstsein des Denkens über sich, über den Gang der Denkbestimmungen, — eines Denkens, das sich geprüft, erkannt hat, das weiss, wie es denkt, und weiss, was die endlichen und was die wahrhaften

Positivity is thus for Hegel the sphere of accidental, limited or conditioned sensual appearance generally — as pertaining to, but not reducible to, all appearances of the spirit. As such, it is distinguishable from the “negativity” of spirit or thought, in so far as the outward appearance of something spiritual is “negated” by its inner or essential spiritual sense, and in so far as the onlooker must negate that appearance in thought to know its inner spiritual significance.

Hegel thus differentiates positive things as such (das Positive als solches), what he also terms “abstract positivity” (abstrakt Positives), that is to say, positivity that is synonymous with real or empirical sensual appearance generally, and the positive aspect of spiritual objects, as form (Form) that can and must be negated in thought relative to the object’s inner, spiritual content (Inhalt): “alles Vernünftige ... hat diese Form, dass es ein Seiendes ist und als solches für jeden das Wesentliche ... Das ist aber nur die Form des Positiven; der Inhalt muss der wahrhafte Geist sein” (Ibid., p. 201). Thereby the inner spiritual content is witnessed (beglaubigt) by the subject in testimony of the spirit (Zeugnis des Geistes). Hegel admits that not everyone can or should find this spiritual testimony in philosophical form. It can take the form of an unconscious sympathy (unbewusste Sympathie) to the spiritual object, immediate certainty (unmittelbare Gewissheit), as feeling (Gefühl) or heart (Herz), or as the accidental, random thought (zufälliges, beliebiges Denken) of the understanding (Verstand) — since even there there can be an element of reason (Vernunft), spiritual negation of the sensual appearance or particularity in the form of the notion. Moreover, all of these subjective witnesses of the appearance of spirit in the sensual sphere, as commencing from immediately given positive appearance, but as concerned with and bearing then witness to the content of the absolute religion, evidence the holy spirit (heiliger Geist): “Es ist der Geist, der ... anfängt vom Positiven, aber wesentlich dabei ist: er soll sein der wahrhafte, rechte, der heilige Geist, der das Göttliche und diesen Inhalt als göttliche auffasst und weiss” (Ibid., p. 202). However, “(das) Zeugnis des Geistes in seiner höchsten Weise” remains “die Weise der Philosophie, dass der Begriff rein als solcher ohne Voraussetzung aus sich die Wahrheit entwickelt” (Ibid., p. 198).

For Goethe, on the other hand, positivity is not synonymous with the real or empirical world generally or with limited or conditioned human existence and activity, in particular, and thereby does not refer to the limited or conditioned aspect of humanly created spiritual appearances. Rather, positivity denotes in his thinking the commonly shared real or empirical nature of multiple humanly created manifestations of the idea, i.e., true or perfect works — hence the relations between them, as identical in terms of their shared content, but divergent, in so far as they are individually conditioned; or that in terms of which each is intelligible to others as spiritual work (assuming they have assimilated that particularity in their development). Positivity for Goethe, in other words, entails the uniting bonds of the totality of existences and works contained in the world of culture. And whereas for Hegel the end of development or education is to overcome or negate the positivity attaching to manifestations of the spirit, the end of Goethe’s development is to assimilate the positivity of the world of culture as much as possible, and then to recreate it, breathe life into it, in one’s own individually conditioned true or perfect works. To Goethe’s thinking, moreover, there are no true or perfect works — even philosophical ones — that are not positive in this sense, that do not depend on individually conditioned recreation of the world of culture for their intelligibility as true or perfect. All, consequently, are not only individually conditioned, but conditioned in their particular relation to the world of culture generally, and its positive particularity, in particular (for example, in the case of the philosopher even of absolute spirit, with respect on the one side to the inborn predominance of his understanding (reason, for Goethe, denoting the faculty of positing the whole, regardless which mental faculty predominates), and on the other, with respect to his assimilation of the positive particularity of the world of philosophy).

Denkbestimmungen sind. Dass wir auf der andern Seite vom Positiven anfangen, ist in der Erziehung geschehen und notwendig, hier aber auf der Seite zu lassen, insofern wir wissenschaftlich verfahren.⁷⁹³

⁷⁹³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/17, pp. 202-203

Hegel's stated intention to develop the absolute religion "scientifically," strictly in terms of the notion, and thereby in abstraction from its positive nature and history, while consequent, as indicated in f. 791, p. 1482, with his view that the nature of God is fully manifest in the absolute religion, that there is no longer anything secret or veiled to human consciousness, nevertheless is systematically inconsequent and therefore apparently arbitrary, not sufficiently grounded. Has he not been developing the idea of religion all along in "scientifically," i.e., in showing religious development in terms of the notion as immanent in the empirical history of religion, its positive nature and existence? In each case previously he has considered the general notion of a given religion, that is to say, its place within the whole of religion as "scientifically" determined, and only then has he developed it as particular, historical or positive religion, with particular limited or conditioned doctrines represented to the multiplicity of the believer's inner life in particular limited or conditioned forms of consciousness and knowledge. Why is this procedure now deficient, or superfluous?

As indicated in f. 791, the answer to this question cannot be that the adequately realized notion of religion, the absolute religion, has not had a history, or that its history does not follow from its notion. For, as we have seen, the development of Christianity constitutes an essential factor in Hegel's determination of the modern world in the *Lectures on the Philosophy of History*. Indeed, Christianity, with its plan for the fullness of time, and encompassing thereby the "ends of the world," i.e., the totality of the world, with the Holy Spirit showing its believers the truth and *all* the truth in one process of development till the end of time, appears essentially and most characteristically as an historical religion, or for world history to constitute an essential moment of its notion — if not necessarily in this respect as historical religion in the sense of containing a dialectically determinate series of moments of phases. This moment of linear process according to the idea, elsewhere so characteristic of Hegel's thinking, appears, to be sure, in his determination of the absolute idea, particularly its third moment, that of the community or sphere of the Holy Spirit — but now suddenly in a general and as it were timeless fashion, detached from the real or empirical world, immune from the vagaries of history, as if concerned now only with the inner life of its believers, in so far as they abstract from and overcome the external world and therefore as abstracted from the real or empirical world, and thus only as thought, not as concrete relation of the two worlds. But Hegel has argued with respect to the previous religions and religion generally that it lies in the general notion of religion that the notion of a particular religion must become concrete, must exist in real or empirical fashion, must become positive and thereby historical, for it to be fully realized. Furthermore, we shall see that as his determination of the sphere of Holy Spirit reaches its culmination, Hegel is not able to continue in abstraction from the positive, historical, real or empirical existence of Christianity, namely, with respect to the present of his times — and indeed explicitly indicates that such a concretization of the absolute religion, as actually existing, positive or historical religion, lies in its notion. But at precisely this point, at the close of the *Lectures on the Philosophy of Religion*, Hegel admits that he cannot comprehend the significance of his times according to the idea, the relation of the historical development of Christianity to the continued abstract, otherworldly faith of those still belonging to Kingdom of Spirit (see p. 1500 ff.).

Thus we shall find that the *Lectures on the Philosophy of Religion* end abruptly, just as we have seen the *Lectures on the Philosophy of History* and *Lectures on Aesthetics* to do so, at that point in their respective spheres where they are most concrete — both in Hegel's sense of systematic concreteness, and, as developed in the argument of the system, in the concrete embrace by the idea of the real or empirical present of his own times. Hegel's idea suddenly seems to lose its power and life; we are presented with an end, but an end without ideal significance, philosophy painting only a "grau in grau," with respect to "eine Gestalt des Lebens (die) alt geworden ist" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*: 7, p. 28).

From the point of Goethe's philosophy, these anomalies are necessary, first in the sense that Hegel's dialectical method cannot in fact grasp the truly concrete union of real and ideal worlds, second, that there is no dialectical process of history, and thereby, in particular, no end to history. In any case, as maintained in considering Hegel's development of world history and of art, if Hegel's system cannot comprehend the end of the process of the development of religion, or does not realize an end, then, according to his own definition of the system, the legitimacy of the whole is to that extent undermined. Conversely, the fact that he cannot comprehend the sphere of religion at its most concrete moment, both in his own sense and that of true concrete relation of ideal and real worlds, as the religion of his times, suggests that he has not comprehended religion all along concretely, that he has painted "grau in grau" throughout and for which every "Gestalt des Lebens alt geworden ist."

Thus for Hegel the proper division (Einteilung) of the sphere of absolute religion is the explication of the divine idea itself, as first absolute universality (Allgemeinheit), God in and for Himself in His everlasting nature (an und für sich Gott in seiner Ewigkeit), prior to the creation of the world; second, as absolute particularity (Besonderheit), His creation of the world, as both physical nature and finite, human spirit, and as initially other to the divine principle (zunächst gesetzt ausser Gott); and thirdly, as absolute individuality (Einzelheit), the process of reconciliation of the natural and human worlds to Himself, abrogation of the difference that the absolute spirit had posited as judgement (Urteil), and therein for Hegel the Holy Spirit, the spirit in its community or church. Each of the three in that living process explicating the divine idea is the presupposition (Voraussetzung) of the others, is itself the whole (Ganzes), yet is only complete (vollendet) with respect to the whole:

Die nähere Explikation dieser Idee ist nun, dass der allgemeine Geist das Ganze, was er ist, sich selbst in seine drei Bestimmungen setzt, sich entwickelt, realisiert, und dass erst am Ende vollendet ist, was zugleich seine Voraussetzung ist. Er ist im Ersten als Ganzes, setzt sich voraus und ist ebenso nur am Ende. Der Geist ist so in den drei Formen, den drei Elementen zu betrachten, in die er sich setzt.⁷⁹⁴

Since these moments are determinations of the absolute idea, they appear for Hegel in every sphere of philosophical consideration — indeed, Hegel's system can be regarded as nothing other than their restatement in each sphere that is dealt with. So, for example, as subjective consciousness, the first moment for Hegel is the element of pure thought (reiner Gedanke), where God is revealed as He is in and for Himself prior to His appearance in the world; the second moment is the element of representation (Vorstellung), particularization or appearance, where human consciousness is inextricably related to an other of itself; the third moment is human subjectivity as such, or as totality appearing both in immediately given fashion as soul (Gemüt), sensation (Empfindung) as well as representation, and as subjectivity that is identical to the notion of thinking reason (denkende Vernunft), the thought of free spirit. In terms of temporality, the first moment is opposed to time as eternal

⁷⁹⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/17, p. 214

idea, but as thereby explicating itself, secondly, as the sensual moment as past, history proper (das eigentlich Geschichtliche), immediately given existence that has been negated, as well as the third moment, the present, as marking the difference between past and future, but thereby a present that is laden with the future, as yet to be perfected. As divine self-revelation (göttliche Selbstoffenbarung), the first moment is the sphere of the Father, in which God appears for the human spirit purely as thought (für den endlichen Geist rein nur als Denken), without any relation to the external world. The second moment is the sphere of the Son, in which God appears for human representation (Vorstellung) in specification (Besonderung) of Himself in an other, as nature, both physical nature and finite, human or natural spirit (natürlicher Geist) — and in terms of which God Himself appears then for finite human spirit, but in only finite or external, empirical fashion as the beginning of faith (Beginn des Glaubens). In the third moment God appears as the sphere of Holy Spirit, as entailing consciousness that man is potentially (an sich) reconciled with God, as well as the process of reconciliation of divine and human spirit in the cult of the absolute religion.

It follows that in Hegel's development of the three moments of the absolute idea in the sphere of religion there is considerable repetition of matters we have considered earlier, and that it is sufficient here to summarize that development only in broad outlines, except in so far as it sheds light on the relation of Hegel's thought to Goethe's. Thus, first of all, in further determining the first moment, the moment of universality, the absolute idea in and for itself, the sphere of the Father, Hegel deals once again with the mental faculties and thereby enters into an extended examination of the doctrine of the trinity (Dreieinigkeit), as incomprehensible mystery for sensation, representation and the abstract thought of the understanding, but not mysterious for reason, as faculty entailing both its form and its absolute content:

In (der Dreieinigkeit) zeigt sich's, dass aller Inhalt der Natur, des Geistes in diesen Mittelpunkt als seine absolute Wahrheit drängt. Hier ist es nicht ... zu beweisen, dass das Dogma, dies stille Mysterium, die ewige Wahrheit ist: dies geschieht in der ganzen Philosophie. ...
Diese Idee ist die spekulative Idee, d.h. das Vernünftige ...
Diese spekulative Idee ist dem Sinnlichen entgegengesetzt, auch dem

Verstande; sie ist daher ein Geheimnis für die sinnliche Betrachtungsweise und auch für den Verstand. Für beide ist sie ein μυστήριον, d.h. in Absicht auf das, was das Vernünftige darin ist. Ein Geheimnis im gewöhnlichen Sinn ist die Natur Gottes nicht, in der christlichen Religion am wenigsten; da hat sich Gott zu erkennen gegeben, gezeigt, was er ist, da ist er offenbar.⁷⁹⁵

⁷⁹⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 223-224, 227

The present statement of the absolute idea in its triune form in the absolute religion can give us pause to examine both Hegel's manner of comprehension and his notion of the idea's manifestations relative to Goethe's thought — particularly in light of the previously observed anomalies attaching to his development of the absolute religion, both in transition to it out of the religions of spiritual individuality (f. 784, p. 1477), and in his sudden abstraction from the history of Christianity (f. 791, p. 1482; f. 793, p. 1483), and, as has been indicated, at the conclusion of both his *Lectures on the History of Philosophy* and *Lectures on Aesthetics*, as well as the present *Lectures on the Philosophy of Religion*.

In these and other less prominent moments in the system where Hegel is dealing directly with the absolute idea, as triad of triads developing from a first stage that is simultaneously the last stage of the whole, and in which each of the three triads is the presupposition of the others, or in which the life of the whole is in each member of the whole, as itself a whole, Hegel, it may be observed, is closest to Goethe's notion of manifestations of the universal principle as constituting a whole in which the multiplicity of its members is synchronistically related. From the perspective of Goethe's thought, Hegel is expressing as it were Goethe's own notion of wholeness in relation to the universal principle, but in the abstract form of the understanding, i.e., as reducing the true multiplicity that is in fact involved in concrete wholeness to three moments and then maintaining that abstraction as dialectical development. From this vantage point, there is nothing objectionable in designating the human faculty that posits and comprehends the whole as reason, since reason for Goethe posits every human manifestation of the universal principle, and posits them always as conditioned or limited — in Hegel's case, as limited by the form of the understanding.

Where the two thinkers differ, however, is the rationally linear, hierarchical or teleological cast that the dialectical form takes in Hegel's thought, as — from Goethe's point of view — not necessarily entailed by that statement of the absolute idea, particularly as only image in the form of the understanding, as it were, of his own notion of wholeness. To be sure, Hegel *intends* that the simultaneity, the synchronistic nature of the absolute idea is reflected at every moment of the system, that, for example, the lower moment's of the system's dialectical development are truly preserved (*aufgehoben*), not simply dissolved and left aside, in its higher moments. But, as has been indicated in numerous occasions in the preceding pages, the more the system takes up and seeks to comprehend the multiplicity of the real or empirical world, particularly with respect to the human spheres of the world of ideas, the more the simultaneity specified by the notion of the absolute idea appears to be absent, the more prior moments of the dialectical development appear simply lost or negated outright in their comprehension, and the more the real multiplicity confronting the system at *that* point in its development seems overlooked, not comprehended — and therefore that that dialectical method is not unifying the parts of the whole, but separating them. Moreover, at each point of conclusion of a sphere of absolute spirit (art, religion) and in the transition to the sphere of absolute spirit achieved in world history, the idea as now fully realized notion of that sphere loses all relation to the real or empirical world, or the latter is as it were “set free” of the system. There is, to be sure, Hegel's asserted systematic concreteness, but no real concreteness, no real relation of the ideal world to the real or empirical world. Only the promise of the initial statement of the notion of the absolute idea remains at the end of the system's development, a promise that appears only redeemed with the sudden, abrupt end of its dialectic.

But how, according to Goethe's thinking, can a multiplicity such as implied by Hegel's system be held together, developed, truly preserved and known as a whole, if not with the dialectical method? The answer for him is that it cannot be so much *known* as a whole as *created* as a whole in the incommensurable act of acting as a whole. This is why for Goethe, unlike Hegel, manifestations of the idea are always incomprehensible, mysterious, secret — secrets that are revealed, but that remain secret. The creating or onlooking individual knows essentially only *that* they are wholes, but does not know how they are wholes, how the individual parts fit into the whole, or even necessarily what they are.

In any case, it can be observed here that this anomaly in Hegel's thought, which we can now characterize, at least from the perspective of Goethe's thought, as the opposition between his notion of the absolute idea and the dialectical development effected in the system in relation to the multiplicity of the real or empirical world, has its roots in the incompatible determinations of Kant's idea (logical development of the system versus comprehension of the ideal world's concrete relation to the real or empirical world; and correspondingly: ontological development of the ideal world versus a notion of the real difference between the two worlds, as not simply a difference of thought) — and

In developing the moment of particularity or difference, the appearance of the absolute idea, the sphere of the Son, Hegel considers first the Son as appearance of the idea for finite, empirically concrete human self-consciousness, as entailing the positing of nature, the finite real or empirical world generally, and human subjectivity, in particular. Then he deals, in recapitulation of the main doctrines of the philosophy of nature and philosophy of subjective spirit, with these two extremes, nature and human subjectivity, in and of themselves and in their relation to each other, in their initial separation from the Father. Subjective spirit is dependent upon or limited by nature, in particular as the nature of the subject himself, but nature in turn provides the basis upon which subjective spirit can progressively free itself, both inwardly and outwardly, and thus return to the Father. There consequently arise the processes involved in the sphere of objective spirit, preeminently with respect to the ethical world and history, as well as the natural religions and the religions of spiritual subjectivity, processes that together reach their real or empirical extreme separation from the divine principle in historical Roman times in what Goethe might term a “Gesamtsteigerung”⁷⁹⁶ of all empirically conditioned or limited spiritual attempts to bridge the separation of the divine principle or Father from the real or empirical world generally and human spirituality, in particular, or to achieve a wholly adequate manifestation of the absolute idea, in one final, absolute reconciliation of both sides:

ultimately, as argued in the examination of Schelling’s philosophy, but only by way of assertion, in the Christian religion (f. 111, p. 945; f. 140, p. 1012). For though the notion of linear progression is present in the view of Christianity, it is also opposed by the notion of the Kingdom of God as eternal, existing in the present. Similarly, though the Divine principle appears to exist in trinitarian form and though the truth of the Divine nature is asserted as knowable, there are moments as well in which the Divine principle held to be *one* and its nature unknowable. And in any case, what is *not* present is Hegel’s notion of an historical development in the triune form, as dialectical movement of thought, as the particular cast Hegel gives to these moments. That, in turn, would explain why this anomaly is most evident at the close of Hegel’s system, in his development of Christianity.

⁷⁹⁶ Hegel himself uses the term “Steigerung” in this connection: “Die tiefste Bedürfnis des Geistes besteht darin, dass der Gegensatz im Subjekt selbst zu seinen allgemeinen, d.h. abstraktesten Extremen gesteigert ist. Dies ist die Entzweiung, dieser Schmerz ...” (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 269). But for Hegel the moments that are “gesteigert” *remain* in their opposition as duality of moments (with the multiplicity of moments encompassed by these two in the prior development of the system being only asserted), or form together only an incipient rational whole that is manifest in the next phase of the system’s development, as the third member of a triad. For Goethe, however, the moments that are “gesteigert,” as entailing a true multiplicity, are already, in so far as they are “gesteigert” — i.e., in the creative act of an individual — a concrete whole of a true multiplicity of moments, i.e., as true or perfect action or work.

Es sind die höchsten, abstraktesten Momente; der Gegensatz ist der höchste. Beide Seiten sind der Gegensatz in seiner vollkommensten Allgemeinheit, im Innersten, im Allgemeinen selbst, die Gegensätze in der grössten Tiefe.⁷⁹⁷

Finally, “‘als die Zeit erfüllet war,’ d.h. ... das Bedürfnis des Geistes ... vorhanden (ist), der die Versöhnung zeigt,”⁷⁹⁸ that reconciliation of the totality of the real or empirical world and human subjectivity in particular with the absolute idea or the Father is achieved in the real or empirical appearance of the Son, of Jesus, His life and the promulgation of His teachings — as entailing in both respects for Hegel, both in the divine principle’s appearance as this actually existing human being and in His positive teachings, the appearance of the divine, absolute idea in the requisite form of sensual perception and representation capable of reconciling the known human world with the divine principle.⁷⁹⁹ For, he says:

⁷⁹⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 267-268

⁷⁹⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 269

⁷⁹⁹ Hegel’s justification that the absolute principle necessarily appears incarnated once and for all (ein und für allemal) in one particular human being is of central importance. First he says that the believer must experience with immediate certainty (unmittelbare Gegenwart und Gewissheit) that this particular human being is or was Son of God, since that immediate certainty is the form of natural consciousness. Hence that certainty must arise in him without any mediation of feeling, representation or rational grounds, and indeed, in opposition to all finite feelings, representations and rational grounds (only the notion, Hegel notes, is capable of comprehending the necessity of that single human manifestation of the divine principle). Secondly, as indicated earlier in Hegel’s differentiation of the Christian religion from the Greek and Jewish religion, pp. 1460-1461, and as is dealt with in the following pages, in conceiving the divine incarnation as one particular actually existing individual, “die Besonderung in Gott (geht) zur äussersten Grenze (fort),” the inappropriateness (Unangemessenheit) of the divine principle’s manifestation in the real or empirical world is revealed, and “die Sinnlichkeit, die unmittelbare Einzelheit (ist) ans Kreuz geschlagen” (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 124) — that is to say, the real or empirical world in its entirety is dissolved (aufgelöst) or cancelled (aufgehoben), “transfigured” (verklärt) in this sense for Hegel, and spirit is known as truly spirit. But thirdly then, if the divine incarnation were conceived as taking place in all men, or in some, this would imply for Hegel a multiplicity of spiritual principles lacking possible development to the absolute concrete, real or empirical particular case of divine manifestation in the world and thereby the overcoming of the world, its transformation relative to spirit — and thus make impossible concrete knowledge of spirit: “an Einigen wird die Gottähnlichkeit zur Abstraktion” (Ibid., p. 276). Hence Hegel concludes: “In der ewigen Idee ist nur ein Sohn; so ist es nur Einer, ausschliessend gegen die andern, in dem die absolute Idee erscheint. Diese Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelheit ist der schönste Punkt der christlichen Religion, und die absolute Verklärung der Endlichkeit ist in ihr zur Anschauung gebracht.” (Ibid., p. 276)

For Goethe, the divine incarnation, manifestation of the universal principle of wholeness, is conceived as taking place in the true or perfect existence and works of a plurality of individuals. Some of these are higher (höher) than others, some such as Jesus are the highest or greater individuals (i.e., in so far as their existence and works encompass and represent the recreation of relatively more of the world of culture), but all remain limited or conditioned, none are themselves, in their real or empirical existence, the actually existing universal principle, but only that principle’s particular manifestation. They themselves are thereby absolutely concrete cases of the union of ideal and real, divine and human, transfiguration or transformation of the real or empirical world, “Vollendung der Realität zur ... Einzelheit” — but not “unmittelbare Einzelheit,” since their existences and works are mediated by the world of culture. There is, therefore, no conflict or opposition between them, they are not separate principles, since they are all manifestations of the one universal principle in the life of the world of culture, hence do not develop *to* the universal principle, but *from* it. As

Soll ... das Bewusstsein von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ... dem Menschen gegeben werden oder soll diese Erkenntnis ganz in das Bewusstsein seiner Endlichkeit eindringen ..., so muss sie an ihm kommen als Menschen überhaupt, d.h. ohne Bedingung einer besonderen Bildung, sondern an ihn als unmittelbaren Menschen, und für das unmittelbare Bewusstsein muss sie allgemein sein.

... (Es ist darum zu tun), dass diese Idee, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Gewissheit komme, dass sie für sie die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äusserlichen Daseins erhalte, kurz, dass diese Idee als in der Welt gesehen und erfahren erscheine. So muss sich diese Einheit in ganz zeitlicher, vollkommen gemeiner Erscheinung der Wirklichkeit, in einem diesen Menschen für das Bewusstsein zeigen, ... der zugleich gewusst werde als göttliche Idee ...⁸⁰⁰

The teachings of Jesus reveal the absolute idea in universal, but sensual, real or empirical fashion in the form for the most part of representation, parables, images of the Father and Son, etc., touching the inner feeling (Gefühl) of the soul (Gemüt) of the believer, regardless of the state of his education or development, and essentially entailing the moments: revelation of the potential unity of divine and human nature, thereby of the multiplicity of believers with each other; negation of, or abstraction from, the existing real or empirical world, and in particular all finite feelings, thoughts, purposes or intentions; and finally reconciliation, realized unity of divine and human nature, of the Father and man, in terms of the spiritual love of one consciousness uniting them, and taking the form, conceived as universal condition (Zustand), as Kingdom of God (Reich Gottes) or as Kingdom of the Love of God (Reich der Liebe zu Gott).

These teachings, when made the “middle point” (Mittelpunkt) of human life (zum Mittelpunkt gemachte Liebe), that is to say, as process which the believing soul undergoes in every aspect of his real or empirical existence, form the transition for finite human consciousness to the higher (höhere), objective spiritual love of the absolute principle in terms of his understanding of the life, death and resurrection of Jesus. For the teachings of Jesus represent the moments of the absolute idea wholly

true or perfect existences and works they harmonize with each other as belonging to one whole. From Goethe's point of view, therefore, if the Son is taken as “Einer ausschliessend gegen die andere,” this is not “schön,” not a true or perfect manifestation of the principle of wholeness and cannot lead to the “Vollendung der Realität” in its totality — or such an idea represents only “absolute Verklärung der Endlichkeit” only for thought.

⁸⁰⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 274

in the form of representation and for the education of development of the believer, but the life of Jesus presents them objectively for perception as “für sich seiende Geschichte”⁸⁰¹ in the form of the actual life, death and resurrection of one existing individual, as real, but absolute history of the divine idea (absolute Geschichte der göttlichen Idee) in which the real or empirical world is overcome and reunited with the divine principle, as image of the absolute idea:

In dieser ganzen Geschichte ist den Menschen zum Bewusstsein gekommen ..., dass die Idee Gottes für sie Gewissheit hat, dass das Menschliche unmittelbarer, präsenter Gott ist, und zwar so, dass in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffasst, selbst die Darstellung des Prozesses ist dessen, was der Mensch, der Geist ist: an sich Gott und tot — diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das Ansichseiende zu sich zurückkommt und so erst Geist ist.⁸⁰²

In so far as the divine principle is perceived as wholly manifested in one actually existing person, in so far as “die Besonderung in Gott zur äussersten Grenze fortgeht,” in this way wholly embracing the real or empirical sphere up to and including suffering and death, so, says Hegel, is the sensual world “ans Kreuz geschlagen,”⁸⁰³ revealed in its inappropriateness (Unangemessenheit) to the divine idea — and the divine principle can be known as spirit to the spirit of the believer:

... es zeigt sich ..., dass diese Entäusserung Gottes zur menschlichen Gestalt nur eine Seite des göttlichen Lebens ist, denn diese Entäusserung und Manifestation wird in dem Einen, der so erst als Geist für den Gedanken und für die Gemeinde ist, zurückgenommen; dieser einzelne, existierende, wirkliche Mensch wird aufgehoben und als Moment, als eine der Personen Gottes in Gott gesetzt. So erst ist der Mensch als dieser Mensch wahrhaft in Gott, so ist die Erscheinung des Göttlichen absolut und ihr Element der Geist selbst.⁸⁰⁴

The perception of Jesus as Son of God, His life, death and resurrection, as the truth in the absolute idea of the sensual, real or empirical world, can arise in terms of the actual perception of this particular historical individual, or it can arise “im Geiste

⁸⁰¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 294

⁸⁰² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 297-298

⁸⁰³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 124

⁸⁰⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 124-125

und mit dem Geiste, der zu seiner Wahrheit dringt,”⁸⁰⁵ in belief (Glaube). The latter is the true perception (wahrhafte Betrachtung) of Him, and has its further exposition in the third moment of the explication of the absolute idea in the absolute religion in the life of its community or church in the Holy Spirit.

The idea in the determination of individuality (Einzelheit), i.e., the element of the *community* (Idee im Element des Gemeindes), the sphere of the *Holy Spirit*, as final moment of the absolute idea’s explication in the absolute religion, entails the representation of *one* individual, the Son, for many actually existing individuals, for a real community, thereby the unity of spirit (Einheit des Geistes) in spiritual love (Liebe), of one real, but universal self-consciousness (wirkliches, allgemeines Selbstbewusstsein). To recognize Jesus as Son of God, as appearing divine idea that has overcome the real or empirical sphere, to attain the unity of spirit with the divine principle and members of the community in one consciousness of this truth, the members of the community must wholly negate or reject the real or empirical world, both outwardly and inwardly, except in so far as it is represented in Jesus, as real incarnation of the divine principle, but thereby universalized in representation as past (vergangen), and thus only in the sense consequently of being mediation (Vermittlung) of the divine idea as continually perceived and remembered, and then itself negated in its sensual aspect, spiritualized, in the unity or love of the community. The community as spirit, in other words, is the perpetual “Übergang aus den Äusseren, der Erscheinung” of the divine principle “in das Innere,” recognition of the essential, universal sense of that appearance, thereby the attainment of the “Gewissheit des Subjekts von der unendlichen, unsinnlichen Wesenhaftigkeit des Subjekts in sich selbst.”⁸⁰⁶ In so far as the member of the community has this certainty, he knows himself in that unity of spirit as of infinite worth, as immortal (unsterblich) or enjoying eternal life (ewiges Leben), thereby as pure subjectivity (reine Subjektivität) in the Kingdom of God. The diversity of real or empirical subjects in the

⁸⁰⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 298

⁸⁰⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 302

community is thus only appearance (Schein) relative to the unity of spirit, to the universal self-consciousness of its members united in love:

... so ist die Vielheit der Individuen durchaus zu setzen als nur ein Schein, und eben dieses, dass sie sich selbst als diesen Schein setzt, ist die Einheit des Glaubens in der Vorstellung des Glaubens, also in diesem Dritten. Das ist die Liebe der Gemeinde, die aus vielen Subjekten zu bestehen scheint, welche Vielheit aber nur ein Schein ist.⁸⁰⁷

⁸⁰⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 303-304

A comparison of Hegel's notion of the Kingdom of God to Goethe's notion of the world of culture naturally suggests itself at this point, though we shall restrict ourselves here for the most part to considering only the surface similarities and differences between these two notions, i.e., between Hegel's notion of *religion* and Goethe's notion of *culture*, as including religion — that is to say, without attempting to develop Goethe's notion of the Christian religion generally or of the Kingdom of God, in particular. That comparison, however, in the context of Goethe's notion of religion generally (pp. 304-306) and of Christianity (pp. 318-322) can then suggest the points in terms of which the two thinkers can be distinguished in the latter respects.

For Goethe, too, the world of culture entails spiritual unity of its members (i.e., the individuals participating in its life and their true or perfect actions and works), with each other and with the universal principle as underlying that world as therefore unified whole, entails in this sense the spiritual love of its members, a universal and pure self-consciousness (i.e., as for Goethe "reines Bewusstsein"). Moreover, the world of culture, like Hegel's Kingdom of God, is the purveyor of an infinite worth to its members, as well as their unending life (unendliches Leben), in this sense, their immortality. Finally, Goethe's world of culture entails the differences between its members also as appearance (Schein).

But, as indicated in f. 799, p. 1490, the world of culture does not arise for a given individual in terms of the perception of *one* individual, or one individual and his works, but of *many* individuals (for only in terms of the relations between many individuals and works can one be known as manifesting the idea — those relations among manifestations of the idea in fact constituting the substance or essence of the cultural world). Nor does the particular individual achieve membership in the world of culture through renouncing the limited or conditioned particular nature of his existence and works, but only in so far as he takes it up and expresses it, along with his prior assimilation of the world of culture, as a whole, in an action or work that then is itself a whole (with the result that the many belonging to the world of culture is a true multiplicity, their unity, a unity that entails identity, but also difference). So acting, the individual has certainty, pure consciousness, but in the sense that he knows he has acted as whole particular individual in accordance with the universal principle, has recreated the world of culture, as true multiplicity of individually conditioned or limited actions and works, and that he himself, or his existence and works, have unending or infinite life in the unending life of the world of culture (Goethe's notion of "purity" entailing always the realized wholeness of a true multiplicity of moments, unlike Hegel's, which refers either to the first, abstract moment of a given development, or a whole, but as entailing only the identity of its members, as in the Kingdom of God). Moreover, though the individuals and works belonging to the world of culture are all of unending worth in this regard for Goethe, there is nevertheless a hierarchy of worth in his view, a higher life (Höheres), deriving from the extent they have assimilated from the world of culture and recreated it in their own individually conditioned manner. Hence, in all of these respects, while Goethe's world of culture entails the difference between its members as appearance (Schein), it does so as *true appearance* (wahrer Schein, wahre Erscheinung) of the universal principle or idea — there being no manifestation of the universal principle that is not to his mind particular, limited or conditioned, in the life of the world.

As to Goethe's notion of Christianity generally and of the Kingdom of God, in particular, this question can be addressed here, if only in assertory fashion and in relation to Hegel. There is no question, as shown in the Dissertation, that Goethe found Christianity to be a true religion, but in the sense that all religions are true religions, manifestations of the universal principle. Hence there is no question also that he found Christianity to have a positive aspect, i.e., to be but a limited or conditioned manifestation of the universal idea. That particular aspect, moreover, would not lie in Christianity's expression of the universal idea in the form of representation, as it does for Hegel, but rather in its linear, rational, teleological nature that we have found to conflict with the essentially synchronistic relation of the moments contained in it (f. 795, p. 1488), and would no doubt include as well the doctrine of the divine incarnation as occurring in only one individual, as opposed to

Hegel develops then, first, the general notion of the Christian community of spirit, next, its existence in the world as church (Kirche), and finally, the transition of the church to a general spiritual reality (Realisierung zur allgemeinen Wirklichkeit), and thereby for him the transition from belief to the knowledge of philosophy. As to the first of these moments, Hegel argues that the essence of the Christian community, as determined by the world historical circumstances of its rise discussed earlier, and as further determined by the circumstance that the real, actually existing person of Jesus, His teachings and His life, as now past, is to purge those memories of their sensual nature and so develop the belief of its members in its universal spiritual truth. As to the existence of the church, Hegel for the most part recapitulates his general determination of the religious cult, its teachings and rituals, its role in the development of its members, as well as the subjective necessity and nature of such development — as here expressing, maintaining and mediating for the subject in its particular institutions and dogmas the particular nature of Christianity as absolute religion manifesting the absolute idea. Of particular interest is Hegel's argument with regard to the developed church that the Catholic sacrament of the Eucharist maintains the actual presence of God in a real or empirical form — thus for him, on the one hand, as reflecting this moment of the absolute idea's necessary manifestation in the finite sphere, but on the other hand, as entailing the fixation of the inner, spiritual sense of the Eucharist on an external form, at the exclusion of the believer's subjective faith or certainty, his spiritual passivity and irrelevance, his limitation in this regard. In Lutheranism, the moment of the believer's faith or certainty is maintained in insuring the real or empirical appearance of the divine principle, but as belief that is reduced in Protestantism generally (Reformismus) to being a mere lively, but spiritless memory (eine geistlose, nur lebhaftige Erinnerung der Vergangenheit) of the real or empirical presence of God — a reduction of truth to the prose (Prosa) of the understanding and Enlightenment, but as reflecting the trans-

many, and the tendency in Christianity, reflected in Hegel, to negate or reject the actually existing real or empirical world, the realm of particularity, in favor of one rationally held notion or thought. In this context would also fall an objection to the assertion that the truth can be *known*, as opposed to being only *done* (getan) in the incommensurable act of acting as a whole — and moreover known in the context of *one* moment of the world of culture, namely, the Christian world as Kingdom of God.

formation in the further historical development of the community to a wider, more general (allgemein) spiritual concreteness.

In this final phase of the Christian community's existence, the representation of the absolute idea is developed and thereby transformed, in so far as the community progressively seeks to have the content of that idea present (gegenwärtig), actual, objective to it — first in the form of sensation or feeling, then in the form of the understanding, and finally in the form of reason. For in the existence of the community prior to this final stage of its development, the subject has been spiritually reconciled to the divine principle, but only in so far as the fullness of his concrete subjectivity was negated or overcome relative to the pure heart (reines Herz) of the believer. But, says Hegel, the spirit is not content in this abstraction, “fordert mehr als nur Liebe, trübe Vorstellungen, er fordert, dass der Inhalt selbst gegenwärtig sei oder das Gefühl, die Empfindung entwickelt, ausgebreitet sei.”⁸⁰⁸ The subject, as reconciled with God in the Kingdom of God, is free, and now requires to be free in his relations with the real or empirical world about him, seeks to find and maintain a reconciliation with the sphere of worldliness (Weltlichkeit) as well, and thereby in expression of the concrete fullness of his subjectivity.⁸⁰⁹

The first form of reconciliation of the subject in his free, concrete nature with the world entails that the believers of the Kingdom of God now become conscious of the various feelings of the soul arising in its identity with the divine principle and

⁸⁰⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 329-330

⁸⁰⁹ The objection to this reconciliation of the spirit with the inner and outer multiplicity of the real or empirical world, from Goethe's point of view, is not that Hegel finds it to occur here, but that he has not found it to occur all along in the existence of the Christian religion — and indeed, in all prior religions. For Hegel has consistently maintained that the subject of Christianity and of all other religions must abstract from, or overcome, the sphere of worldliness to attain true, conscious identity with the divine principle. Only in the final stage of the Christian community's existence, where the subject is fully reconciled with the divine principle, is free, does the subject demand more than spiritual love — the concrete, inner and outer real existence of the content of religion. But to Goethe's thinking, Hegel elevates one moment of the subject's spiritual existence, abstraction from the immediately given real or empirical present, a moment, to be sure, of every individual's education and development, of every form of activity — but only *one* moment and only *momentarily* relevant to the course of true human development and creative activity — to being a fixed and absolute principle of spiritual life, while abstracting thereby from the fullness of the subject's relations to his particular religion, as well as from the fullness of the world of culture, as knowable and known to the subject at the particular moment of his existence. It follows, for Goethe, as suggested in f. 793, p. 1485, that Hegel cannot comprehend prior religions and the earlier phases of Christianity as having life and truth, as entailing the complete (if limited or conditioned) reconciliation of the human spirit to the divine principle, or as inwardly and outwardly concrete religion in the sense of true concreteness (as opposed to mere systematic concreteness).

opposition thereby to the real or empirical sphere, both inwardly and outwardly, but without achieving the unity of these two sides. In the second phase, that polarity of feeling becomes real, and involves an only attempted reconciliation of the two sides: the Kingdom of God represented by the church and existing, real or empirical worldly powers. The two sides only should be united with each other, but remain only related, unreconciled according to inner principles of reason, and thus in perpetual conflict. As the two principles remain unreconciled, there emerges a division (*Entzweiung*) of every aspect of human life: the subject falls into complete servitude, and the church, in so far as it dominates the worldly sphere, becomes itself worldly, no longer spiritual, corrupted (*verdorben*).

This contradiction is historically resolved for Hegel in the ethical sphere (*das Sittliche*), where “*das Prinzip der Freiheit eingedrungen ist in die Weltlichkeit*.”⁸¹⁰ For the ethical sphere, once again for Hegel, is the worldly sphere existing in terms of the notion and thus concrete, actually existing freedom corresponding to the concrete subjectivity of the actually existing individual. The state is thus “*das Göttliche in (der) Weltlichkeit*,”⁸¹¹ where the worldly sphere is justified (*gerechtfertigt*) in an for itself (*an und für sich*), the true reconciliation of the divine principle and the worldly sphere, and thus of the Kingdom of God and the world.⁸¹²

Parallel to the conflict between the church and the worldly powers that is resolved in the ethical life of the state, there is an ideal conflict in thought or knowledge between the infinite, free subjectivity of the believer and the worldly sphere. Here, too, as with the real reconciliation eventually effected by the state, there is a separation of, and conflict between, the principles involved, and no true reconcilia-

⁸¹⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 332

⁸¹¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 332

⁸¹² But is the contradiction between the Kingdom of God and the powers of the real or empirical world really resolved in the existence of the state? As indicated in the analysis of Hegel's notion of the state and in this respect in his determination of the course of modern history, from Goethe's point of view it is not. This is immediately evident here as well. For Hegel proceeds in the following to determine a conflict existing in thought parallel to the conflict that the existing state has purportedly resolved between the subject's reason and all objective spiritual content — as represented in the epoch of the Enlightenment. But if the existing state really were “*das Göttliche in (der) Weltlichkeit*,” complete reconciliation of the divine principle with the worldly sphere, both inwardly and outwardly, this conflict would not exist. On the other hand, the Enlightenment, by Hegel's own admission, is directed against *all* objective spiritual content, and that must include (and looking at the empirical course of modern history, did include) the state.

tion is initially attained (nor, as we shall see, is eventually attained). For the subject's reason, freed in the prior development of the absolute religion, progressively exists itself, not only in opposition to the worldly sphere in its finitude generally, and the church thereby, in particular, as itself having become worldly, but in opposition to all concrete manifestations of the absolute idea, to the notion of the Trinity and all further aspects of the absolute religion, and thus to all objective content. This period, as fully developed, is the epoch of the Enlightenment (*Aufklärung*), where reason in its freedom exists solely as cognitive faculty, as abstractly universal, i.e., as the understanding (*Verstand*), and where, consequently, the worldly principle becomes absolute in the subject, and where, as a result, the subject's freedom is reduced to the exercise of arbitrary will (*Willkür*).⁸¹³ On the other hand, maintains Hegel, the Enlightenment entails the realization of the Christian belief (*Realisierung des Glaubens*), in so far as in it all truth is conceived as residing in an infinitely concrete subjectivity, and thus in so far as in it the principle of subjective freedom is made conscious as absolute principle, the fullness of the subject inwardly becoming for it objective in the external world — if only as manifestation of itself, lacking the true objectivity, consciousness of the absolute idea, hence as “*letzte Spitze der formellen Bildung ohne Notwendigkeit in sich*,” which for Hegel is simultaneously “*letzte*

⁸¹³ Hegel deals only in passing in the present context with the Muslim religion (*Mohammedanismus*), as extreme pole to the Enlightenment. For the main characteristic of this religion for him is its “*Versenkung*” in the thought of an only abstract “*Einheit Gottes*” (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 336) — that is to say, without even the national identity attaching to the Jewish religion, and without in particular the spiritual concreteness of Christianity. Hence while the Enlightenment and the Muslim religion represent analogous moments in the development of the human spirit, “*steh(en) auf einer Stufe*”, the latter in fact represents the opposing pole as well to Christianity in the history of religion: “*An (der mohammedanischen Religion) hat das Christentum seinen Gegensatz ... Der Gegensatz des Christlichen und Mohammedanischen ist, dass in Christus die Geistigkeit konkret entwickelt ist und als Dreieinigkeit, d.h. als Geist gewusst wird*” (*Ibid.*, pp. 336-337).

But now if the Muslim religion is the opposing pole to Christianity, the latter's contradiction (*Gegensatz*), then should not the resolution of their opposition constitute, in terms of Hegel's thinking, a next phase in the development of religion, a religion higher than either of them? Even if not, say if he were to argue that the Muslim religion, as its opposing pole, has consistently and ultimately wholly overcome by the absolute religion in its existence, this opposition would at least give Hegel the means of comprehending the later history of Christianity up to the present of his times and since, herein of addressing at least one of the contradictions we have held to exist in Christian doctrine, i.e., that between the belief in the triune nature of the divine principle and its oneness (f. 795, p. 1488), and to this extent of not ending his *Lectures* with a “*grau in grau*” understanding of what has lost its life (cf. f. 793, p. 1485; f. 818, p. 1500). In any case, Hegel's perfunctory treatment of the Muslim religion, one of the major world religions, as a result of his desire to finish the development of the idea of religion as culminating in one religion as absolute religion, reveals in and of itself a major systematic inadequacy.

Spitze der formalen Bildung unserer Zeit.”⁸¹⁴ What remains is that that subjectivity develop its content, but in the form of the notion, as necessary, objective content in terms of the absolute idea — that is to say, as philosophy.

Hegel closes the *Lectures on the Philosophy of Religion* first with a repetition of his earlier differentiation of philosophy from religion generally and Christianity, in particular, thereby also with a differentiation of philosophy from the subjectivity of the Enlightenment, in its relation to Christianity, as culture (Bildung) of his times. He then asks, in a thoughtfully disconsolate passage that is unique in its pessimism to his writings, ‘but if the Kingdom of God has thus in his times realized itself by splitting itself into three apparently irreconcilable separate states or classes (Stände), those that continue to believe Christianity in the immediately given form of feeling, those undermining Christianity with the subjective understanding of the Enlightenment, and those comprehending or justifying it with the reason of philosophy, is this not tantamount to saying that the Kingdom of God has passed away (vergangen ist) and thereby to end the *Lectures* on a discordant note (Misston)?’

“Allein, was hilft es,” he says, “(dieser) Misston ist in der Wirklichkeit vorhanden,”⁸¹⁵ and draws a comparison in this respect between his times and the period of the Roman emperors, where religion had lost its significance, had become profane (profaniert), and political life hopelessly uncertain (rat- und tatlos und zutrauenslos), with the result that philosophy took refuge in the private sphere:

Wenn die Zeit erfüllt ist, dass die Rechtfertigung durch den Begriff ein Bedürfnis ist, dann ist im unmittelbaren Bewusstsein, in der Wirklichkeit die Einheit des Inneren und Ausseren nicht mehr vorhanden und ist im Glauben nichts rechtfertigt.⁸¹⁶

Philosophy achieves a partial resolution of the discord of the present, in so far as its has comprehended religion generally, and Christianity and its development up to the present, in particular, strictly in accord with the notion, “scientifically,” but that comprehension is only “partiell,” since it is without external universality (ohne äus-

⁸¹⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 338

⁸¹⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 342

⁸¹⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 343

sere Allgemeinheit), i.e., is severed from the totality of present day culture generally. Philosophy is an “abgesondertes Heiligtum,” whose servants are an “isolierter(r) Priesterstand.”⁸¹⁷ For conversely, “(wie) sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr überlassen,” concludes Hegel, “und ist nicht die unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie.”⁸¹⁸

⁸¹⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 343-344

⁸¹⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 344

Related in tone and substance to the closing lines of the *Lectures on the Philosophy of Religion* is the oft cited, “Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*: 7, p. 28), which we have considered in the preceding argument, both in analyzing the *Lectures on the Philosophy of Religion*, as well as Hegel’s notion of the state, of world history and of the sphere of art, as signifying his failure to grasp the present of his times, as coinciding with the systematic culmination of a given sphere, and/or as signaling the end of the enterprise of German idealistic philosophy. Both statements entail that in so far as philosophy — namely, Hegel’s philosophy of the absolute idea — comprehends a given moment of time or given stage in the development of culture, “eine Gestalt des Lebens (ist) alt geworden,” ceases to have life, the passage from the *Philosophy of Right* doing so explicitly, the present passage doing so only implicitly. But the close of the *Lectures* indicates why this is the case, in stating that the comprehension of the notion cannot itself unify the disparate moments of a particular moment in the development of culture, cannot itself bring about its continued development or life, but only comprehend that unity or that development and life, if and when they have taken place.

This separation of comprehension from the life of what is being comprehended, at least with respect to the development or history of human culture, is fundamentally foreign to Goethe’s thinking. For him, the individual “comprehends” the world of culture, the whole of true or perfect works, only in so far as he recreates it in his own true or perfect work, i.e., “comprehends” (begreift) it, first in the sense that he “embraces” (begreift, umfasst) it, takes it up and recreates it, and then, following his true or perfect creative act, in the sense that he “understands” (begreift) it — but only as circumscribed by the incommensurable nature of that act, the incommensurable nature of his act’s relation to the world of culture as a whole, and his continued unconscious acting as a whole in the production of future true or perfect works, his knowledge or understanding being thus only useful (nützlich), or of having worth, in the incommensurable, ultimately incomprehensible, unending life of the world of culture.

But what, more particularly, is the form or manner for Goethe of a comprehension of the ideal world that leads to, or participates in, its continued life, or with respect to which ‘eine Gestalt des Lebens nicht alt geworden ist,’ where comprehension entails its recreation and recreation entails its comprehension? That form, again, is “Steigerung,” the act of acting as a whole and creating a whole, a unified multiplicity of moments that is true, that manifests the principle of wholeness — which we have found to be present in Hegel’s thought, if only, when it occurs, as implicit in, and otherwise in conflict with, his dialectical method, and related to the past, but not the present (f. 795, p. 1488).

In this context, it can be observed that the biblical phrase “wenn die Zeit erfüllt ist,” or earlier, “als die Zeit erfüllet war” (p. 1490), and figuring prominently in this discussion and in Hegel’s earlier development of the transition from the religions of spiritual individuality to Christianity, signifies for him that the various conflicting elements of a given stage in the history of human culture have been fully developed, fulfilled (erfüllt), in themselves at that moment of time, but as conflicting with, opposed to, i.e., as not yet unified with, each other (f. 796, p. 1489) — that is to say, constitute, as it were, an incipient or potential “Steigerung,” a multiplicity of moments waiting to be embraced and expressed as a whole. Philosophy cannot perform that act of “Steigerung,” or even contribute to it; it can only comprehend it, once it has happened.

As argued in the Justification of the Dissertation, however, and as indicated in numerous occurrences in the analysis of Hegel, *Goethe’s philosophy* does comprehend such moments in the development of human culture in a way that *continues* the life of the ideal world, and thereby, in particular, can perform that act of “Steigerung” that was waiting to happen in Hegel’s and his own times, and that has been waiting to happen since.

Considering now Hegel's development of the sphere of religion in its entirety in relation to the table of differentiation of the idealistic philosophers amongst each other, there can be no doubt that Hegel has on the whole realized the idea of the system with respect to it (II: 1, p. 752; p. 754 (abs)), and moreover done so — in particular, relative to his predecessors — in a way that comprehends the world of religion in relation to the multiplicity of the real or empirical world (II: 2, pp. 752-753 (abs)). That is to say, with respect to the form of his development of religion, it constitutes a unified multiplicity founded upon one principle, each part of the whole having a necessary place within the whole (II: 3, p. 753; 7, p. 754 (abs)), or each moment of the whole is limited, conditioned or finite in itself, but unlimited, unconditioned or infinite in terms of its membership within the whole (II: 4, p. 753 (abs)). And, while there are certain dialectical inconsistencies in his development of religion — the fact that particular religion has only two principle moments instead of three (f. 658, p. 1402), that Christianity emerges as the synthesis of three religions, instead of two (f. 784, p. 1477), that the Muslim religion, as opposing pole to Christianity, is not held to give rise to a synthesis between these two extremes (f. 813, p. 1498), and the fact that the *Lectures on the Philosophy of Religion* end with an unresolved opposition between the belief of the Kingdom of God, the knowledge of the Enlightenment and the finite subjectivity of the modern age (f. 818, p. 1500) — it can be concluded that on the whole Hegel's determination of the sphere of religion, in contrast to the sphere of art, is logically structured and developed (II: 5, p. 753 (abs)), has life at least in this rational sense (II: 6, p. 753 (abs)), with no parts uncomprehended by the necessity of the whole, left as immediately given matters of fact, incommensurable moments of faith or conviction (II: 13, p. 754 (abs)), reason, in Hegel's sense of the term, showing itself to be thereby free or unlimited (II: 8-9, p. 754 (abs)), controlling the functioning of the understanding (II: 16, p. 755 (abs)), the knowledge of the understanding pertaining to the sphere of religion to be justified in the whole (II: 16, p. 755 (abs)), with the understanding's categories and reason's categories revealing themselves as therein unified (II: 14, pp. 754-755 (abs)), and in this sense the system to have a primacy of theoretical over practical reason (II: 11, p. 754 (abs)).

Simultaneously, with respect to the content of the religious sphere, religion is demonstrated to constitute a unified multiplicity or whole (II: 18, p. 755; 23, p. 760 (abs)), to possess an ontological structure, a life, corresponding to the logical structure and development, the life, of the system (II: 19, p. 755; 22, p. 756 (abs)), thereby to exist in concrete relation to the real or empirical sphere generally and to the realm of human nature, existence and activity, in particular (II: 21, p. 756 (abs)), if only in the rational sense of systematic concreteness (*Konkretheit*), as in particular entailing an ideal history immanent in the process of empirical history (II: 25, p. 760 (abs)), determining in successive, linear or hierarchical fashion the worth or significance of each member of the whole (II: 26, p. 760 (abs)) — and in all of these respects, to entail the realization of one idea (II: 20, p. 755 (abs)). Moreover, the correspondence of the system in its development of religion to the world of religion in itself, thus of subject and object, is vouchsafed by an identity of subjective intellectual perception, subjective self-consciousness, to divine perception or self-consciousness that is itself developed as developing itself in the religious sphere (II: 17, p. 755 (abs)). That identity, in other words, does not emerge as immediately given, is not systematically derived *in reference to* other moments of the system, but the sphere of religion, unlike that of art, is shown to be absolutely concrete realm of absolute spirit for Hegel, as entailing the culmination or realized end of the system in its entirety, preservation (*Aufhebung*) of all that has gone before, thereby in such a way that God, the world spirit or universal principle, is revealed to be identical with subjective spirit, and the world spirit to be animating, not only the sphere of religion, but the ideal world in its entirety in its relation to the system that is comprehending it (II: 29, p. 761; 30, p. 762 (abs)).

And yet, it is with the world of religion, precisely because it represents, the realized end of the system and of the world of ideas as a whole, precisely because all prior moments of the system are contained in it, preserved (*aufgehoben*), and as therein achieving *their* end purpose, precisely because the dialectic as it proceeds unopposed, unhindered, by the multiplicity of the real or empirical world in attaining the end of the system and of the ideal world itself, absolute rational concreteness

(Konkretheit) in formulating the idea's manifestation in the real or empirical world — that the incompatibility of Hegel's systematic idea and a notion of true concreteness, "Gegenständlichkeit," true relation of the ideal world to the real world in such a way that their difference is maintained, is nowhere more evident in Hegel's system than in the religious sphere. For it is clearly revealed here that the end of the whole, the end of the system and of the world of ideas determined as corresponding to it, is to overcome the real or empirical sphere, dissolve (auflösen) or overcome the real world, to preserve (aufheben) it only as systematic memory in which its real nature no longer bears on its ideal nature, to make it "Geist" for "Geist," thought for thought, in such a way that the life of the whole, its unity, necessity or infinitude, thus the freedom of reason, emerge as only rational qualities, the multiplicity of the whole at each stage of its development and therefore the whole itself, only an abstraction from the true multiplicity of the world (II: 31, p. 764 (abs a); 33, p. 770 (abs a)). In particular, no moment of the whole, no concrete particular religion and no particular moment of any concrete religion is conceived as entailing the wholeness of a true multiplicity of members, or each is conditioned or limited in terms of its place within the development of the whole, but in such a way as to have its unconditioned or unlimited nature, not it itself, but solely in the larger whole embracing it (II: 27, p. 760 (crit)).

More particularly, Hegel's determination of religion, as realized end of the system, its rationally concrete (konkrete) culmination, makes clearly evident from Goethe's point of view how, throughout the system, it is the real or empirical sphere that is in fact the motor of the dialectic's development, not the dialectic itself. For it is the real or empirical world that reveals the inadequacy of the dialectic's dualistic separation of what is in fact a truly concrete (gegenständliches) whole, which the dialectic then seeks to unite in a further synthesis, a further stage of development, yet does so only with further separation of what is in fact a whole, hence further inadequacy, and so forth. Thus, for example, Hegel first dissociates the thought of the understanding and feeling, and these from representation, in his determination of the religious relation, and then finds them in their dissociation unable to grasp the

divine principle (f. 627, p. 1382; f. 639, p. 1390). He abstracts the religious art work, in particular, the Greek religious art work, from the totality of faculties of the soul and from the development or education of both the creator and onlooker from objectively existing worlds of art and of religion, and then finds the art work an inadequate manifestation of the idea (f. 630, p. 1384). He holds religious representation and therefore religion as a whole to exist essentially for common consciousness, but abstracts thereby from a world of religion, an unending development of the believer taking place in relation to it and lending religious works and whole religions an unending, infinite significance to every soul, and then finds religion generally to be only a limited expression of the divine principle in its relation to mankind (f. 635, p. 1387). Similarly, the general notion of religion is inadequate, because it does not embrace the multiplicity of concrete real or empirical human life; this leads to the sphere of particular religion — where the essential function of each religion is to overcome that individuality in achieving an abstract conscious identity of its members with the divine principle (f. 639, p. 1390). The cult of each particular religion essentially serves to overcome the limitation of that religion as positive, limited or conditioned religion, as well as the deficiency of religion generally relative to philosophy, in the community of its members; it does so by educating them to overcome their real or empirical nature, purifying them, in relation to an end that is absolutely realized *prior* to, or abstracted from, the real existence of its members; lacking itself therefore true spiritual life, the cult must find its support outside the sphere of religion, in its association with the state (f. 651, p. 1396). Particular religions are dialectically dissected in their purportedly immediately given nature in a way that deprives them of their spiritual life and then deemed deficient, necessarily passing to the next, higher particular religion, because they have they do not adequately manifest the idea — a tendency in Hegel that is more and more evident as the sphere of particular religion becomes systematically more “concrete,” both in Hegel’s sense and the true sense of the word — that is to say, in the religions of the present and those most bearing on the present, in Judaism, the Greek religion, Islam and Christianity (f. 652, p. 1398; f. 716, p. 1446; f. 728, p. 1452; f. 732, p. 1454; f. 738, p. 1458; f. 748, p.

1462; f. 765, p. 1467; f. 770, p. 1470; f. 773, p. 1471; f. 793, p. 1485; f. 809, p. 1496; f. 813, p. 1498; f. 818, p. 1500). This dialectical dissection of what is then unified, yet found in that unity as deficient relative to the next moment of dialectical progression, culminates in the final stage in the development of religion, the actually existing absolute religion, at which final stage Hegel is unable to proceed further, but leaves the ideal world and the real or empirical world unreconciled with each other (f. 818, p. 1500) — the only point in the system where the real world voices itself with systematic permanence, where the difference between the two worlds remains unbridged. The sense or significance of each moment of the whole was supposed to be revealed, not in that moment itself, but rather only when the whole is completed, at the end of its development (f. 657, p. 1401). Yet when the whole of the sphere of religion is completed, and with it, the whole of the ideal world as Hegel has determined it relative to this sphere of absolute spirit, Hegel must sadly admit that philosophy, as “isolierte(r) Priesterstand,” is unable to comprehend that final stage, since “(wenn) die Zeit erfüllt ist, dass die Rechtfertigung durch den Begriff ein Bedürfnis ist, dann ist ... in der Wirklichkeit die Einheit des Inneren und Äusseren nicht mehr vorhanden.”⁸¹⁹ Or, in other words, “(w)enn die Philosophie ihr grau in grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden.”⁸²⁰ But is this end, this “grau in grau” without life (f. 793, p. 1485; f. 818, p. 1500), what we were promised by Hegel in his statement of the philosophical idea and throughout its prior development?

In Hegel’s determination of religion we see, from the perspective of Goethe’s philosophy, the “wallpaper,” as it were, of the system peeling away at its top. Hegel makes one final attempt to “repaste” that wallpaper in his treatment of the final sphere of absolute spirit, in philosophy — to whose consideration we must now turn.

⁸¹⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, p. 343

⁸²⁰ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: 7, p. 28

Philosophy

In philosophy (I: 40, pp. 744-745), as determined in the *Encyclopedia*, i.e., as absolute philosophy, as *Hegel's* philosophy, the spheres of art and religion are unified in such a way that their limitations are overcome, their truth known, the notion in them fully realized. For in philosophy in this sense the absolute idea finally realizes its notion, the totality of the idea's manifestations are known as self-development of the universal spirit by subjective spirit in the pure form of spirit — that is to say for Hegel, in thought. This cancels (hebt auf) the limitation of art, as severing the totality of spirit into a multiplicity of spiritually perceived objectively concrete (gegenständliche) forms inextricably related to the multiplicity of the real or empirical world, while preserving the multiplicity of those forms, but as moments of the totality of the absolute idea, as now concrete (konkret) in their membership in an ideal whole — and thereby in such a way that their real nature as such, and implicitly the real or empirical sphere in its totality, is dissolved (aufgelöst) and yet preserved (aufgehoben, aufbewahrt) relative to the ideal world of thought — real concreteness, real objectivity, being transformed into the rational concreteness or objectivity of the system. Philosophy cancels as well the limitation of religion, in so far as the subjective form of representation in its grasp of the universal principle, or the limitation of self-consciousness spirit as determined in relation to the empirical sphere, is overcome in the pure subjectivity of thought, the real or empirical individuality of the subject being thereby overcome, cancelled, dissolved, its real concreteness transformed and preserved, in terms of the rational concreteness of reason's functioning. Or, in other words, philosophy entails liberation from the limited sensual objectivity of the art form in its perception of absolute spirit, as well as liberation from the subjectivity of religion in its representation of absolute spirit, thus purification (Reinigung) of the objectivity of the former and the subjectivity of the latter, thereby universalization of both sides in spiritual perception of an object corresponding in its totality to the most proper subjectivity (eigenste Subjektivität) of the subject as thinking, reasoning subject. In both respects, in philosophy the absolute content of the idea is thus finally in the absolute form of spirit or thought, the idea is in and for

itself (an und für sich) in the identity of subject and object, as absolute idea. In this way, philosophy as absolute philosophy is realization of the entirety of the world of ideas for Hegel, realization of the notion of the whole, as its necessary and sole culmination. All prior moments of the ideal world are limited relative to the whole, but absolute philosophy *is* the whole.

More particularly, as pure thought of the sphere of absolute spirit, philosophy represents “die sich denkende Idee, ... das Logische mit der Bedeutung, dass es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist.⁸²¹” That is to say, philosophy, as absolute philosophy, as result (Resultat), looks back and comprehends its own realized notion (erfasst ihren eigenen Begriff), and finds justified the development of the system from the logic through the systematically detailed mediation of the sphere of nature to the spheres of subjective, objective, and finally absolute, spirit — and comprehends thereby in particular the historical development of the idea of philosophy in the sphere of real or empirical human existence and activity, as it has emerged in the process of world history generally, and as specified in the histories of art, religion and of philosophy itself, in particular:

Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen und das Logische so ihr Resultat als das Geistige, dass es aus dem voraussetzenden Urteilen, worin der Begriff nur an sich und der Anfang ein Unmittelbares war, hiermit aus der Erscheinung, die es darin an ihm hatte, in sein reines Prinzip zugleich in sein Element sich erhoben hat.⁸²²

The historical development of *philosophy*, as moment of the process of world history generally, is once again undertaken outside the system proper, the *Encyclopedia*, in lectures appended to the system — and it is a consideration of these *Lectures on the History of Philosophy*, as effectively constituting the sphere of philosophy in Hegel’s system in an extended sense, that we shall consider here. For the final stage of the system, i.e., as realized in the *Encyclopedia*, absolute philosophy, already exists for Hegel as his own philosophy, the system of the *Encyclopedia*. But the question for us now is how this philosophy, as particular philosophy, relates to the totality of

⁸²¹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 393

⁸²² *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: III/10, p. 393

philosophical systems, a world or whole of philosophy, in a manner that is implied in the system proper, determined in a general way in the sphere of world history, and in fact developed by Hegel in those lectures.

A number of determinations of the *history* of philosophy follow from this general statement of the idea of absolute philosophy and its necessary historical development. Looking first solely at that development abstracted from the process of world history generally, each prior philosophy for Hegel is an expression of the idea of philosophy and all constitute together a unified multiplicity or whole, structured and developed according to the idea: “ein in sich notwendiger, konsequenter Fortgang ..., durch seine Idee bestimmt.”⁸²³ But the development of the idea involves that each successive philosophy is higher, more perfect and more concrete than the preceding ones, as in fact entailing their development and presupposing them, while preserving them, in itself. Consequently, says Hegel, “das Extensivste (ist) auch das Intensivste”⁸²⁴ — the more extensive philosophy being later, but in such a way that it preserves all that has gone before it in itself, i.e., as its intensity. The most extensive and the most intensive philosophy is the final stage of the historical development of philosophy. That one philosophy embracing them all, as the end of their development and realization of the notion of philosophy, is absolute philosophy:

... jede Philosophie (ist) notwendig gewesen ... und noch ist, keine also untergegangen, sondern alle als Momente eines Ganzen affirmativ in der Philosophie enthalten sind. ... Die Prinzipien sind erhalten, die neueste Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Prinzipien ...⁸²⁵

But how are the philosophies included within the whole and developing the whole determined by Hegel, and why does philosophy as a whole have a history, why is the absolute idea necessarily realized only at the end of the history of philosophy? What hinders each prior philosophy from fully realizing the notion of philosophy, and in what way precisely does the process consist of a necessary succession of moments or phases? First of all, each member of the whole of philosophy, the absolute

⁸²³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 55

⁸²⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 47

⁸²⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 56

system of philosophy, or each moment of the history of philosophy culminating in the philosophy of absolute spirit, is itself a *system* of philosophy in Hegel's view, a philosophical whole founded upon and developed according to the idea in terms of one principle (Prinzip), one fundamental notion (Grundbegriff) — that is to say, manifests the philosophical idea in the form of that principle or notion. But now these principles or fundamental notions, as constituting the successive members of the history of philosophy, correspond, asserts Hegel in anticipatory fashion prior to the working out of the whole, to the successive notions developed in the system of Logic. As historical system founded upon a given notion of the logical idea, each system is, he says, empirically conditioned by the particularity of that system's development of its fundamental principle in relation to the real or empirical world. It is then the task of the historian of philosophy to abstract from the real or empirical limitation of the system and recognize the indwelling purity of the logical notion reflected therein:

... behaupte ich ..., dass die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, dass, wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äusserliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft, so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. ... (Aber) man muss freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält.⁸²⁶

Only the realized history of philosophy within the system of absolute philosophy can demonstrate the validity of the assertion that the moments of the logical idea correspond to the stages or moments of the history of philosophy, and moreover in such a way that the principles of past philosophies are known in their inclusion within absolute philosophy as “wissenschaftliches Produkt der Vernünftigkeit,” thereby as timeless, “ewig.”⁸²⁷

⁸²⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 49

⁸²⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 57

... wir in (der Geschichte der Philosophie, ob sie gleich Geschichte ist, es doch nicht mit Vergangenen zu tun habe. Der Inhalt dieser Geschichte sind die wissenschaftlichen Produkte der Vernünftigkeit, und diese sind nicht ein Vergängliches. Was in diesem Felde erarbeitet worden, ist das Wahre, und dieses ist ewig, existiert nicht zu einer Zeit ... (Die) Geschichte der Philosophie hat es mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu tun.⁸²⁸

But why then, secondly, does the particular philosophical system of a given epoch in the history of philosophy represent the notion of only *one* stage of the development of the logical idea? What hinders a philosophical system from developing two or more of its notions? The answer, according to Hegel — if also only as assertion requiring confirmation by the working out of the history of philosophy in the context of the whole system — is that the principle moments or epochs of world history also correspond essentially to the successive stages in the development of the logical idea: “man (hat in den logischen Fortgang) nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen.”⁸²⁹ Philosophy belongs in this respect to the general spirit of (*allgemeiner Geist*) of its times, the spirit of a given epoch, a given people or nation, is inextricably related to the religion, the art, the ethical and political life, the culture, of a given era or people, as all deriving from and manifesting the same notion, the same stage in the logical idea’s development:

(Das denkende) Sich-Erfassen (des Geistes ist) zugleich die von der entwickelten, totalen Wirklichkeit erfüllte Fortschreitung — eine Fortschreitung, die (sich darstellt) ... als (der) in dem Reichtum seiner Gestaltung, in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist. In dieser Entwicklung geschieht es daher, dass eine Form, eine Stufe der Idee in einem Volke zum Bewusstsein kommt, so dass dieses Volk und diese Zeit nur diese Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet ...⁸³⁰

In this way, from the perspective of the development of philosophy, its idea, a given notion in the process of the logical idea, “kommt zum Bestehen,”⁸³¹ i.e., is concretely

⁸²⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, pp. 57-58

⁸²⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 49

⁸³⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 52

⁸³¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 53

manifested in the “total reality” or “universe” (Universum) of a given epoch in world history, a given people or nation:

... in einem Volke ist es eine bestimmte Philosophie, die sich auftut, und diese Bestimmtheit, welche alle anderen geschichtlichen Seiten des Volksgeistes durchdringt, im innigsten Zusammenhange mit ihnen ist und ihre Grundlage ausmacht. Die bestimmte Gestalt einer Philosophie also ist gleichzeitig mit einer bestimmte Gestalt der Völker, unter welchen sie auftritt, mit ihrer Verfassung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, geselligem Leben, Geschicklichkeiten, Gewohnheiten und Bequemlichkeiten desselben, mit ihrem Religionen, den Kriegsschicksalen und äusserlichen Verhältnissen überhaupt ... Der Geist hat das Prinzip der bestimmten Stufe seines Selbstbewusstseins, die er erreicht hat, jedesmal in den ganzen Reichtum seiner Vielseitigkeit ausgearbeitet und ausgebreitet. Dieser reiche Geist eines Volkes ist eine Organisation, ... (aus welcher) alles aus ... einem Zwecke hervorgegangen (ist).⁸³²

But, as having come into existence (Bestehen), that philosophical notion stands (steht) in its interrelation to the culture of a given epoch, is limited to or caught up (befangen) in, its times: “Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer Besonderen Entwicklungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen”⁸³³ — and cannot be developed further in the freedom of thought, or in such a way as to abstract from that relation. Only a subsequent people or nation can represent the next stage, a higher principle (ein höheres Prinzip) in the logical idea’s development.⁸³⁴

⁸³² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 73

⁸³³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 64

⁸³⁴ It can be observed that the notion of the logical idea’s development as corresponding to the course of world history according to the idea is *not* explicitly voiced by Hegel in the *Encyclopedia*’s determination of world history, nor is it expressed in the working out of the idea of history in the *Lectures on the Philosophy of History*. But in fact this notion can be thought to be implied in both, at least, first of all, with respect to the *form* of world history. For the sphere of history constitutes for Hegel, as we have seen, a unified whole, a multiplicity of necessary moments or phases undergoing a determinate development or progression, the parts of the whole being moments of that development. And the idea, in turn, is ultimately the logical idea — there being only one idea for Hegel, but differing with respect to the sphere of its manifestation (or, in the case of the logical idea, as existing in the purity of thought prior to, or abstracted from, all manifestation whatsoever). But Hegel is asserting here, not only that the logical idea determines the *form* of world history, but its *content*, each phase or moment of history corresponding substantively to one of the notions of the logical idea’s development, a substantive correspondence that is at first glance not even implied in his determination of world history, much less, it would seem, being developed anywhere in detail, even in the *Lectures on the History of Philosophy*. Nevertheless, that correspondence is implied in the context of the system as a whole. For the idea, whether as logical idea, idea of nature, subjective or objective idea, and most clearly as absolute idea, entails both the form and the content of the system, with the logical sphere developing itself to the natural sphere as its “absolute other” or negation, these two spheres developing and unifying themselves in the spheres of subjective, objective and absolute spirit.

Hence if one were to question why Hegel did not develop or even express elsewhere in the system

Thus, thirdly, while each of the philosophies belonging to the history of philosophy is a moment of the development of the logical idea with respect to the principle or fundamental notion upon which it is based, each is at the same time a system in development of its principle, is thereby inextricably one with the culture or its times as moment of the process of world history determined according to the logical idea's development, or is what Hegel terms in this sense a "Weltanschauung," Hegel emphasizing that the historian of philosophy must distinguish between given philosophies as moments in the history of philosophy with regard to their respective fundamental principles and those philosophies as themselves systems in terms of their historically determined relation to the culture of their times: "Wir müssen ... unterscheiden zwischen dem besonderen Prinzip dieser Philosophien als besonderem Prinzip und der Ausführung dieses Prinzips durch die ganze Weltanschauung."⁸³⁵ Essentially only their principles or fundamental notions belong to the history of philosophy, and it is their examination that Hegel intends to concentrate on:

Wir werden uns besonders auf die Betrachtung der Prinzipien beschränken. Jedes Prinzip hat eine Zeitlang die Herrschaft gehabt; dass in dieser Form dann das Ganze der Weltanschauung ausgeführt worden, das nennt man ein philosophisches System.⁸³⁶

But now, fourthly, in the development of its principle, as system, as inextricably related to the spirit of its times, the nation or people, the culture, in which it occurs, as "ganz identisch ... mit ihrer Zeit,"⁸³⁷ philosophy does not simply exist indifferently along side of the culture or times to which it belongs. Rather, it represents the quintessence or "höchste Spitze"⁸³⁸ of that culture or times. For not only does philosophy entail a living relation to the culture or times to which it belongs, these

the correspondence of logical idea and historical idea more explicitly, it could be answered, from his point of view, that the matter is evident to anyone following the systematic development of the idea — the explicit mention of a correspondence being not only superfluous, but distracting to the purity of thought required to follow the system's argument, and as in fact demonstrating that correspondence. Or the enumeration of points of correspondence can only take place externally to, or in abstraction from, that development, and thus represent the functioning of the understanding, not that of reason.

⁸³⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 56

⁸³⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 57

⁸³⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 74

⁸³⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 69

together constituting one whole, but it represents “Wissen des Substantiellen der Zeit,”⁸³⁹ as determined according to the notion, “(der) sich wissend(e)Begriff” of that culture:

(Die Philosophie) ist die höchste Blüte ... der Begriff der ganzen Gestalt des Geistes, das Bewusstsein und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der Geist der Zeit, als sich denkender Geist ... Das vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr als dem einfachen Brennpunkte, dem sich wissenden Begriffe desselben, sich ab.⁸⁴⁰

⁸³⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 74

⁸⁴⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 73

Hegel more particularly determines the relation of a given philosophy to the culture, the times or nation, in which it appears and whose substantial form or essence it comprehends, in fact entails that that the culture is losing its life, approaching its downfall, at the moment of its comprehension — a position we have repeatedly criticized from Goethe’s point of view in the preceding pages:

Man kann sagen, wo ein Volk aus seinem konkreten Leben überhaupt heraus ist, Trennung und Unterschied der Stände entstanden ist und das Volk seinem Untergang nähert, wo ein Bruch eingetreten ist zwischen dem inneren Streben und der äusseren Wirklichkeit, die bisherige Gestalt der Religion usw. nicht mehr genügt, der Geist Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz kundgibt oder unbefriedigt in derselben weilt, ein sittliches Leben sich auflöst, — erst dann wird philosophiert. Der Geist flüchtet in die Räume des Gedankens, und gegen die wirkliche Welt bildet er sich ein Reich des Gedankens.

Die Philosophie ist dann die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat. Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt; wenn sie auftritt mit ihren Abstraktionen, grau in grau malend, so ist die Frische der Jugend, der Lebendigkeit schon fort, und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt. (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, pp. 71-72)

Hence while Hegel maintains that philosophy is the “highest flowering” (höchste Blüte) of the culture to which it belongs, “der Begriff des ganzen Gestalt des Geistes, das Bewusstsein und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der Geist der Zeit, als sich denkender Geist” and that “(das) vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr als dem einfachen Brennpunkte, dem sich wissenden Begriffe desselben, sich ab” (Ibid., p. 73), that is to say, holds that philosophy is in living relation to the culture, the times or nation to which it belongs, it does so only in so far as that culture, that people or nation, is already losing *its* life, or essentially only relative to the life of the logically developing idea, the life of the process of world history in the form of the notion, for which the world of ideas, as intellectual world, is separated from the real or empirical world.

From Goethe’s point of view, on the other hand, the highest moment of a given culture, the most concrete mirror (Spiegelung) of that culture as a whole — whether a philosophy or some other true or perfect action of work — does not reflect its immanent fall (Untergang), the loss of its life, is not a fruit that “fällt ... nicht in den Schoß des Volkes zurück,” and thereby does not represent “das Aufgehen eines neuen Prinzips” (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: 12, p. 105) in opposition to the culture it occurs, in short, does not entail the separation of real world from ideal world, or the latter as world of thought abstracted from reality. Such is the case only for a particular philosophy, for *Hegel’s* philosophy, which has abstracted itself in its fundamental principles from that life, which itself “Gleichgültigkeit ... an lebendigen Existenz kundgibt,” or represents itself “ein Bruch ... zwischen dem inneren Streben und der äusseren Wirklichkeit,” that is to say, abstraction of the ideal world from the real world — a philosophy that consequently finds the life of philosophy, not in its relation to the historical *present*, but in the succession of peoples or nations and the indwelling logical principle reflected in them.

Hegel says that the philosophy of a given culture is “(der) sich wissend(e) Begriff” of that culture, “Wissen des Substantiellen der Zeit” (Ibid., p. 74). But in so far as it knows this, philosophy, at least with respect to its form, is “Wissen darüber hinaus” (Ibid., p. 74), i.e., recognizes the limitation of its principle and thereby anticipates “eine neue Form der Entwicklung” (Ibid., p. 75), the further notion in the idea’s logical development — even as it remains inextricably bound to its times with

It follows, fifthly, that the history of philosophy, although determining the relation of a given philosophical system to the culture of the age in which it appears in a general fashion, will abstract from detailed consideration of the development of that system within its own culture, as well as from that philosophy's relation to other spheres of activity, art, religion and so forth. In particular, then, Hegel indicates that while the history of philosophy must consider the principle philosophical developments (*Hauptentwicklungen*) arising from the more concrete philosophies (*konkretere Philosophien*), i.e., major philosophies representing a stage in the development of the idea of philosophy, it does so only as showing those developments as generally characteristic of the times, but as simultaneously not belonging, strictly speaking, to the history of philosophy, since not entailing further development of the idea. The particular sciences (*besondere Wissenschaften*) of a given age also do not belong to the history of philosophy, since, while they share with philosophy the same fundamental notion, their objects (*Gegenstände*) are the finite things of the real or empirical world. Moreover, these sciences have the fundamental notion they share with philosophy as presupposition (*Voraussetzung*), i.e., they are not conscious of the notion nor of the subsidiary categories of thought they employ in their organization and development. The latter objection applies to the general development or education (*Bildung*) of an age. That education, Hegel asserts,

respect to its content, even when the next phase of the idea's development takes place in the context of a different nation or times, a different culture, and even when, as Hegel indicates — rightly, from Goethe's point of view — “niemand kann über seine Zeit wahrhaft hinaus” (*Ibid.*, p.74). This thought, an instance of Hegel's position that to know one's limitation in thought is to overcome it, is similarly opposed to Goethe's thinking. For a philosophical system, as the true or perfect manifestation of the idea in any form of activity, is truly (*wahrhaft*) bound to the culture in which it occurs, cannot thereby transcend its limitations (but only transform or creatively recreate them), and knows itself, these relations or its limitations, only in the form of knowledge that is circumscribed by the ultimately incommensurable life of the world of culture. If it attempts to comprehend this life, it abstracts itself from the life of the world and becomes abstract, or the world of culture ceases to have life for it. The view that philosophy, or any other form of activity, overcomes its limitations in knowing them, is itself rupture (*Bruch*) for Goethe of the relation of true thought and the reality of the ideal world.

In any case, already at the commencement of Hegel's development of the history of philosophy we see here, at least from the vantage point of Goethe's philosophy, that Hegel will not comprehend the particular philosophical system as having life in relation to the culture to which it belongs, that the life he is concerned with lies in the *transition* from one epoch of philosophizing to the next. It therefore primarily remains for us to see whether this latter life, the life of the logically developing idea, will be judged at the conclusion of the history of philosophy to have been an illusion, itself only an abstract matter of thought, just as it was in the case of world history generally, art and religion.

... besteht überhaupt in den allgemeinen Vorstellungen und Zwecken, in dem Umfang der bestimmten geistigen Mächte, welche das Bewusstsein und das Leben regieren. Unser Bewusstsein hat diese Vorstellungen, lässt sie als letzte Bestimmungen gelten, läuft an ihnen als seinen leitenden Verknüpfungen fort; aber es weiss sie nicht, es macht sie selbst nicht zu Gegenständen und Interessen seiner Betrachtung. Um ein abstraktes Beispiel zu geben, hat und gebraucht jedes Bewusstsein die ganz abstrakte Denkbestimmung: Sein. ... All sein Wissen und Vorstellen ist von solcher Metaphysik durchwebt und regiert; sie ist das Netz, in welches all der konkrete Stoff gefasst ist, der den Menschen in seinem Tun und Treiben beschäftigt. Aber dieses Gewebe und dessen Knoten sind in unserem gewöhnlichen Bewusstsein in den vielschichtigen Stoff versenkt; dieser enthält unsere gewussten Interessen und Gegenstände, die wir vor uns haben; jene allgemeinen Fäden werden nicht herausgehoben und für sich zu den Gegenständen unserer Reflexion gemacht.⁸⁴¹

As not conscious, as not developed in the form of the notion, the general education of a given culture does not belong to the history of philosophy. The same objection holds for philosophies representing an unreflective mixture of true philosophy and the general education of an age (*Vermischung von Philosophie und allgemeiner Bildung*), moral, ethical and political treatises, compendia of “wisdom” dealing with the

⁸⁴¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. p. 77

Since this passage is one of the clearest statements of Hegel's notion of “*Bildung*,” a comparison of his notion to Goethe's suggests itself at this point. For both thinkers, development or education in relation to a given culture pertains to a web (*Gewebe*) or net (*Netz*) of connections (*Verknüpfungen*), i.e., an immanent whole that is initially unconscious to the individual, while yet reflected in all of his activity and knowledge. But for Hegel that education, or more precisely, those relations, their threads (*Fäden*), entail an unconscious metaphysics (*Metaphysik*), i.e., objective categories of thought, that are only made conscious, known in their purity, in philosophy — though made conscious in their application (*Anwendung*) to the real or empirical world, as we shall see (f. 880, p. 1539), with respect to the sphere of subjective spirit and the ethical world — categories and their applications that are moreover universal, holding identically for all individuals of a given age. For Goethe, the relations reflected in education or development are the connections between true or perfect works on the basis of their shared positive particularity, conventions, traditions, accepted forms, general thoughts and representations, etc. Furthermore, the education or development of an age, i.e., the assimilation and knowledge of those relations, is in Goethe's view individually conditioned, i.e., individuals differ as to the extent they have assimilated and formed notions of the culture of their age, and in the manner of their assimilation, as itself individually limited or conditioned. Also, the education, the culture, of an individual is always circumscribed by the incommensurable nature of the creative life: only abstract, not living or true knowledge, not of worth or value, prior to creative activity, it is but one moment entailed in the act of acting unconsciously as a whole and producing a true or perfect action or work, i.e., in so far as that education, along with the remainder of the individual's inborn and acquired individuality, conscious thoughts and intentions, but also needs, desires, feelings, etc., has been poured (*gegossen*) “in einem Guss,” as a whole, into that work. Subsequent to that act, on the basis of his consciousness or certainty only *that* he has acted as a whole, the individual forms more or less general notions (*Begriffe*) of the ideal world, but these remain individually conditioned and are of worth or value, true and living, only with respect to *future* unconscious acting as a whole. For both thinkers the web or net of the ideal world remains ultimately unconscious to the educated individual, but for Hegel it is made conscious and known in philosophy as the categories of the logical idea, as objective, actually existing, whereas for Goethe the notions the educated individual forms (even those of the educated philosopher), are not themselves the net or web of the ideal, spiritual world, but only *refer* to the ideal world, the living whole of true or perfect works, and are only of value as useful to future activity, while remaining always individually conditioned.

universal questions of human life, “popular philosophy” (Populärphilosophie), and so forth. As long as such philosophies accept the general education of the age as their presupposition, appeal to immediately given “facts” of human nature, immediately given consciousness or feeling, etc., and thereby are directed at finite interests and concerns bearing on the real or empirical world, i.e., as long as they do not develop their content according to the notion in systematic form, and moreover do not entail further development of philosophy with respect to the logical idea, their consideration does not belong to the history of philosophy. Religion shares the absolute content of philosophy, “die allgemeine, an und für sich seiende Vernunft,”⁸⁴² and has, as does philosophy, a history. But since its form, representation, does not entail the purity of thought in its inextricable relation to the sensual world, since it represents the divine principle as external object, or since, in other words, that shared content is only implicit in religion, the history of religion — as essentially entailing, as we have seen, the progressive explication of that content and its simultaneous purification from all association with the real or empirical world and from the finite, sensual nature of the believing subject, thereby ultimately the self-consciousness of the subject in the divine object and of the divine principle in the subject — must be dealt with separately from the history of philosophy. Moreover, even when the content of religion is not expressed in the form of representation, but rather in the form of thought, i.e., as theology, that content, as inextricably related to the representational forms of religion as immediately given presupposition of the exercise of rational thought, prevents it from being included in the history of philosophy. Similarly, the sphere of art and the history of art must be abstracted from in the history of philosophy, since art expresses the absolute content in real or empirical objects for sensation, and does so thereby in a manner that divides up (zersplittert) that content into a plurality of immediately given moments not united with each other, and simultaneously, not united with the totality of the inner life of the onlooker in the self-consciousness of the idea attainable for Hegel only in the form of thought.⁸⁴³

⁸⁴² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 83

⁸⁴³ In this context, Hegel makes a brief but nevertheless important comment on Goethe’s *philosophy*:

Finally, then, restricting the history of philosophy in this way to those bodies of thought where thought alone is both content, “das Allgemeine ..., der alles Sein ist,”⁸⁴⁴ and form, and thus as entailing the notion of the logical development of the idea, Hegel asserts that the beginning of that history must be construed as taking place in Greek philosophy. For it is there, he says, having broken free from all natural, real or empirical determination and all association with perception and sensation, where thought is first consciously for itself (*für sich*) in freedom and where the universal principle is not only object for thought, but conceived as itself thought, itself free, as idea, the essence of all things. This beginning of the history of philosophy is concrete in a world-historical sense, namely, in so far as this free self-determination is simultaneously the principle of the classical Greek people or nation as a whole, the consciousness of freedom pervading the entirety of its existence:

Ein Volk, das dieses Bewusstsein der Freiheit hat, gründet sein Dasein auf dieses Prinzip. Die Gesetzgebung, der ganze Zustand des Volkes hat seine Grund allein im Begriffe, den der Geist von sich macht, in den Kategorien, die er hat.⁸⁴⁵

Wir können ... von einer Philosophie des Euripides, Schillers, Goethes sprechen. Aber alle solche Gedanken — allgemeine Vorstellungsweisen über das Wahre, die Bestimmung des Menschen, das Moralische usw. — sind teils nur beiläufig aufgestellt, teils hat dies nicht die eigentümliche Form des Gedankens gewonnen und so, dass dies, was so ausgesprochen ist, das Letzte sei, die absolute Grundlage ausmache. (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 112)

Goethe’s “philosophy” does not belong to the history of philosophy, first because it is expressed in a casual (*beiläufigen*) manner, i.e., as individually-conditioned or limited by the non-philosophical context in which it occurs, and secondly, because it is not expressed and developed in the logical form of the notion (*Form des Gedankens*) — or, in other words, is not a “system” in Hegel’s sense of the term. Consequently, the thoughts that are expressed in Goethe’s philosophy cannot be determined clearly, are suspended (*schwebt*), as it were, lack an absolute foundation (*absolute Grundlage*) in and for themselves.

And yet, as demonstrated in the Dissertation, while consisting of a series of occasional, individually-conditioned philosophical utterance that are not logically related to each other, Goethe’s philosophy is a whole, a system founded upon one idea. But it is a whole or system that is only immanent in Goethe’s life and works — its idea being the idea of the immanent wholeness of all manifestations of the universal principle of wholeness in the life of the ideal world of culture (including a philosophical system in Hegel’s sense), the ideal world as itself whole that is immanent in the real or empirical world. It is then the ideal world of culture, the whole of individually-conditioned manifestations of the principle of wholeness, i.e., of true or perfect individual existences and works, that provides Goethe’s philosophy its “absolute foundation,” just as it does for Hegel’s system, its appearance of rational consequence and self-sufficiency notwithstanding.

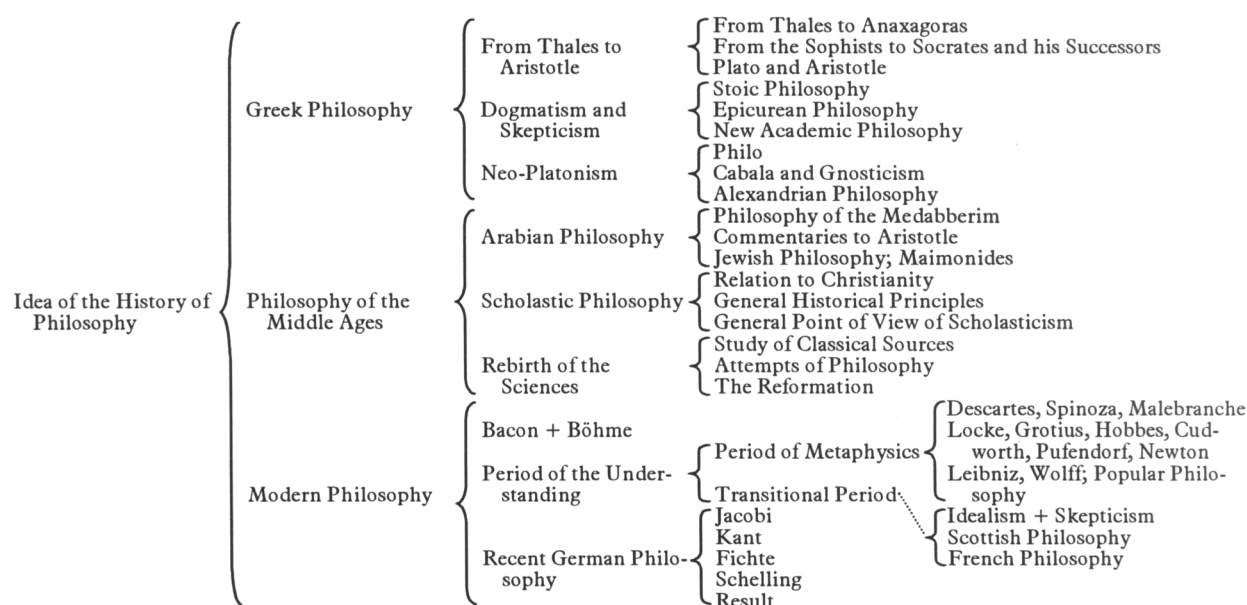
⁸⁴⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 115

⁸⁴⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 116

Conversely, the philosophy of the oriental world, Chinese philosophy, Indian philosophy, etc., does not belong to the history of philosophy as Hegel conceives it, since in the orient human will is not known in its universal nature as free from finite, real or empirical determination, but rather is known as perpetually struggling against that determination — with the result that thought is not yet known as free in and for itself (*frei an und für sich*). Hegel deals therefore only briefly with oriental philosophy as preface to the true commencement of the history of philosophy.

So defined, the history of philosophy realized by Hegel can be represented in the following diagram:

Principal Moments of the History of Philosophy in Hegel's Lectures



In general, says Hegel, there are only two principle divisions of the history of philosophy — Greek philosophy and “Germanic” (*germanische*) philosophy, or what we shall term “modern” philosophy.^{287, 288} Broadly speaking, Greek philosophy devel-

²⁸⁷ Hegel justifies the term “*germanisch*” by saying that the Christian-European peoples (*christlich-europäische Völker*), i.e., Germany, as well as Italy, Spain, France, England, etc., have a “Germanic” development or education (*Bildung*), in so far as the latter peoples received a new form (*neue Gestalt*) as a result of the Germanic invasions.

²⁸⁸ It will be noticed that many of the epochs of Hegel’s history of philosophy are defined according to *individual philosophers*, seemingly implying, at least from the perspective of Goethe’s thinking, that their existence and works may constitute a unified multiplicity or whole manifesting the idea at a given stage of its development. This impression is strengthened by Hegel’s intention to discuss “*die Lebensumstände der merkwürdigen Philosophen*” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 136), i.e., those philosophers representing in their works a stage in the development of the idea. It is to be emphasized, moreover, that even as appearance this is in marked contrast to Hegel’s procedure elsewhere in the system, particularly with regard to his development of art. Creative individuals and their works are mentioned only as examples of the principle epochs of the development

oped thought to the category of the idea, whereas modern philosophy has conceived it as spirit. In the first period of Greek philosophy, with the divine principle as the being (das Sein) of objective thought as its basis, further determinations of being emerge in immediately given fashion. In the second period of Greek philosophy, those determinations are collected (zusammengefasst) in concrete, ideal unity — the subjectivity of the universal principle determining itself as active thought (der tätige Gedanke) of the totality of its determinations. In its third period, the determinations of the totality of the second are conceived as themselves totalities, “systems of totality” (Systeme der Totalität), opposing each other first within the whole, as systems of pure thought, on the one hand, and of natural being, sensation and perception, on the other, and becoming finally unified in the concrete unity of the idea — as intellectual world, world of ideals (Welt der Ideale), a world, however, that is unreal (unwirklich), existing only in and for thought. Missing, Hegel says, is the individual case (Einzelheit), absolute being for itself (absolutes Fürsichsein), negation existing for itself (für sich seiende Negation), subjectivity. Only in terms of it is the idea elevated to spirit.

In modern philosophy, the subject is free absolute negativity or negative unity and thereby potentially (an sich) spirit in relation to the ideal world. For simultaneously the divine principle is known as spirit and as doubling itself (sich selbst verdoppelnd) in the spirit of the subject. The task of modern philosophy is then “sich mit dem Geiste auszusöhnen, sich darin zu erkennen.”⁸⁴⁸ Modern philosophy begins in Christianity, since in it the principle of modern philosophy, the unity of divine and human nature, objective and subjective idea, belief and reason, is perceived and believed to have had real existence (wirkliches Dasein). In religious form this unity exists only in immediately given fashion. Modern philosophy develops both sides, the objective idea and the subjective idea — an opposition known now also as that of

of a given sphere, no attempt is made to conceive their works as a unified multiplicity or whole, and the limiting or conditioning factors of their individualities and their existence are generally not seen as a matter of interest, much less a matter of relevance, to the philosophical working out of those spheres. The question for us in the following is whether and to what extent Hegel here approaches Goethe's view that the works of an individual form an immanent whole, and further, whether that whole is conditioned or limited by the circumstances of the individual's existence.

⁸⁴⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 127

being and thought, substantiality and individuality — first separately and then as the unity of both sides: “(die) Forderung ist, dass ihre Einheit in ihre Gegensätze gewusst werde; das ist die Grundlage der im Christentum aufgegangenen Philosophie”⁸⁴⁹ — but in both cases, upon the basis of the presupposed unity of thought or subjectivity and the truth of objectivity, as “wesentliche Beziehung beider Seiten.”⁸⁵⁰

Das Ziel ist, das Absolute als Geist zu denken, als Allgemeines, das als die unendliche Güte des Begriffs in seiner Realität seine Bestimmungen frei aus sich entlässt, sich ihnen ganz einbildet und mitteilt, so dass sie als gleichgültig aussereinander sein können oder gegeneinander kämpfend; so aber, dass diese Totalitäten nur eins sind und nicht nur an sich (das wäre nur unsere Reflexion), sondern als für sich identisch, — die Bestimmungen ihres Unterschiedes sind für sich selbst nur ideelle.⁸⁵¹

Essentially, there are only two principle divisions in the history of philosophy for Hegel, Greek philosophy and modern philosophy. Between them, however, Hegel determines a period of development and preparation for modern philosophy (Periode der Bildung und Vorbereitung für die moderne Zeit), where, in association with the Christian religion, there is a fermentation (Gären) of modern philosophy, in so far as the true form of philosophical thought is progressively approached within the only presupposed truth (vorausgesetzte Wahrheit) of that religion — medieval philosophy (Philosophie des Mittelalters). Only then does modern philosophy appear, as itself foundation and source (Grund und Quelle), and thereby ultimately, as philosophical justification (Rechtfertigung), of Christian truth.

The first main period of the history of philosophy is thus Greek philosophy. Before commencing his examination of philosophy per se, Hegel expands on the general statement above of the nature of Greek culture, then more particularly determines the historical situation at the rise of philosophy, as well as the philosophical necessity for the start being made in the manner it was.⁸⁵² The historical precondi-

⁸⁴⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 129

⁸⁵⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 130

⁸⁵¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 131

⁸⁵² The care with which Hegel develops the historical and overall cultural situation in each phase in the history of philosophy is again unique in his thought. Here also the question presents itself for us: is Hegel approaching Goethe's notion of the life of the world of culture being specified in the individually conditioned works of its members, and if so, in what regard?

tion (Voraussetzung) of the rise of philosophy in the Greek world is the oriental world, its substantially conceived unity of the spirit and nature. That unity, arising in immediately given fashion, has consequently nature as its controlling principle. Now Greek culture too maintains that unity, but in it, as we have seen in the history of religion and his working out of world history generally, spirit is the controlling principle. For the Greek subject stands in free relation to the oriental substantial unity of spirit and nature, recognizes in that object only itself as subject. The Greek world is thus world of beauty and freedom, for it comprehends nature as appearance of indwelling spirit or thought and itself forms nature in spiritual fashion — while yet not separating itself from nature and constructing a purely intellectual world, but remains itself substance of the natural sphere. Or the Greek world has a consciousness of the divine principle in its unity with nature in thought, but in such a way that its subjectivity is accidentally conditioned by the natural sphere, not yet known in its universal nature. Hence there arises in Greece a free ethical world (freie Sittlichkeit), customs, laws, political constitutions, etc., with the principle of free spiritual substance as its basis. Since, however, its ethical life has thereby a moment of naturalness attaching to it, the several states of the Greek world are “natural individuals” (Naturindividuen) and cannot unify themselves in one unified whole: “(das Allgemeine steht nicht frei für sich; das Geistige ist noch so beschränkt.”⁸⁵³ Yet precisely because the Greek spirit does not detach itself from the natural sphere in abstract universality, the Greek world as a whole presents an unparalleled richness of beautiful objects in every sphere of human existence and activity — art, poetry, music, the sciences, ideals of virtue, bravery, and so forth. These beautiful objects are the Greek gods, the appearances of the divinity. Spirit, says Hegel, i.e., thought, “ist der Boden, aus dem Gott hervorgeht.”⁸⁵⁴ But while in this way thought is the absolute principle of the Greek world generally, it is not yet thought in the form of thought, self-conscious thought: “(der) Gedanke ist das Absolute, aber nicht als Gedanke”⁸⁵⁵ — but

⁸⁵³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 177

⁸⁵⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 178

⁸⁵⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 178

rather in the form of those beautiful objects. Or, in other words, the universal, that is to say, the notion for Hegel, is present, but its reality is not yet the notion, but the beautiful natural object formed and perceived by spirit. In any event, “(indem) diese schöne Welt, die sich für sich zu hoher Bildung ausgebildet hatte, ... trat die Philosophie auf.”⁸⁵⁶ Only in the context of this culture was it first possible to conceive thought as the absolute principle, but in the form of thought. Hegel emphasizes, however, that the first stage of the history of philosophy, its first thoughts, did not constitute as such the basis of Greek culture, but rather that Greek culture, its world of beautiful objects conceived by thought, constitutes the necessary context for the rise of philosophy:

Hier ist der Gedanke der Boden, aus dem Gott hervorgeht. Es ist nicht der anfangende Gedanke, der die Grundlage ausmacht, aus dem die ganze Bildung zu begreifen ist. Im Gegenteil. So erscheint der Gedanke als ganz arm, höchst abstrakt und von geringem Inhalt.⁸⁵⁷

Greek philosophy as a whole is divided then into three main periods — philosophy from Thales to Aristotle; the schools of Dogmatism and Skepticism; and the school of Neo-Platonism. The first period, in turn, has the following moments for Hegel: philosophy from Thales to Anaxagoras; philosophy from the Sophists to Socrates; Plato and Aristotle. Hegel considers the period from Thales to Anaxagoras under six sub-headings: the Ionic philosophies of Thales, Anaximander and Anaximenes; Pythagoras and his school; the Eleatic philosophers — Xenophanes, Parmenides and Zeno; Heraclitus; Empedocles, Leucippus and Democritus; Anaxagoras. This for Hegel unusual division into six moments has as its basis a dualism between East and West, the Greek philosophers of Asia minor, Ionia, and those of the Greek colonies in Italy, in both cases as arising amidst trading peoples on the periphery of the Greek world, as thus open to external influences and therefore to a softening (*Abreibung*) of the peculiarities and limitations attaching to the Greek spirit, and in particular thereby more capable of conceiving the universal nature of thought in the

⁸⁵⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 179

⁸⁵⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 178

context of Greek culture generally. Anaxagoras, whose thought unifies that of the East and West, makes the center of Greek life, Athens, the site of his teaching, and in this way determines Athens as the future seat of all Greek philosophizing, since entailing geographically, culturally and with respect to his thought the synthesis of East and West. In general, in the Eastern or Ionic philosophies there is an emphasis on the sensual, natural determination of the divine principle, in the West, on its ideal determination.

The first thoughts of philosophy were directed in opposition to the immediately given sphere of nature, just as the classical Greek gods had first to struggle with and overcome natural principles. Hence there arises for Hegel the first moment in the history of Greek philosophy generally and of the period from Thales to Anaxagoras in particular as consisting of the Ionic philosophies. In this first period, thought proceeds from abstract, natural determination of the absolute principle to the thought of the absolute principle as self-determining thought (*Gedanke des sich selbst bestimmenden Gedankens*). The first step is made by Thales in his determination of the absolute principle, the substance of all things, as water. Here, says Hegel, water is not taken in the sense of its sensual particularity in opposition to other sensual things, but as the thought of water, as bringing forth and dissolving all things in itself, universal essence that is simultaneously real, thus the absolute principle as unity of thought and being — whereby the choice of water as first principle derives from its physically fluid nature, both as water and in its evaporation and condensation: “Die Flüssigkeit ist ihrem Begriff nach Leben,”⁸⁵⁸ as well as the relative physical formlessness of water — and in this respect, as notion, the dissolution of form, “Widerspruch des Allgemeinen (Formlosen) und seines Seins.”⁸⁵⁹ Hegel remarks that in the context of the Greek world of beautiful objects, a culture that originally entailed a complete lack of consciousness of the intellectual world (*Bewusstlosigkeit einer intellektuellen Welt*),

⁸⁵⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 201

⁸⁵⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 201

... es eine grosse Kühnheit des Geistes dazu gehört, diese Fülle des Daseins der natürlichen Welt nicht gelten zu lassen, sondern auf eine einfache Substanz zu reduzieren, die als solche beharrt.⁸⁶⁰

Water is essence (das Wesen), that which is alone true (das Wahrhafte) and existing in and for itself (das Anundfürsichseiende), and thereby in opposition (Abscheidung) to the sensual, real or empirical world, even as world of beautiful manifestations of an indwelling universal principle:

Mit jenem Satz ... ist (die) wilde, unendlich bunte Homerische Phantasie beruhigt, dies Auseinanderfallen einer unendlichen Menge von Prinzipien, all diese Vorstellung, dass ein besonderer Gegenstand ein für sich bestehendes Wahrhaftes, eine für sich seiende, selbständige gesetzt, dass nur ein Allgemeines ist, das allgemeine Anundfürsichseiende, die einfache, phantasielose Anschauung, das Denken ...⁸⁶¹

But water as this first principle has a relation to the sensual sphere, in so far as all finite things are conceived as proceeding from it and returning to it, as their substance. The deficiency of the principle of Thales is that water remains as physical, real or empirical element, one element among many. As universal form it is one-sided, limited, indifferent to its manifestations, not totality of form — in short, not self-determination, development capable of realizing the totality of forms out of itself.

Next is Anaximander. His principle is that which is undetermined and infinite (das unbestimmt Unendliche) and as explicitly opposed to the conception of the universal principle in sensual forms such as water. This undetermined infinite quality is the essence of all things, unchanging, and yet thereby the foundation of all determination and change in them. The infinite quality is thus negative universality, the negation of finite things — immaterial, and yet nevertheless, Hegel says, nothing other than indeterminate universal matter. For Anaximander's principle also does not determine itself, posit finitude or determination as other to itself and then cancel that separation, but rather is only negative boundlessness (negative Grenzenlosigkeit).

⁸⁶⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 203

⁸⁶¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, pp. 203-204

Finally, Anaximenes, finding necessary a sensual substrate to Anaximander's indeterminate matter, again conceives the universal principle in such a form, as air. Air is less of a body than water, less sensual, for it cannot be seen, but only felt, and in this respect represents the synthesis of the principles of Thales and Anaximander. Air is the infinite substance for Anaximenes, all things come from it and return to it, and is in particular, the principle of the soul. Just as air in the form of the soul holds the body together, so air holds the universe together. In this respect, Anaximenes represents the transition for Hegel from the Ionic philosophy of nature, material determination of the thought of the divine principle, to the ideal conception of Pythagoras, in which that thought is severed from sensual determination.

The second period of the movement from Thales to Anaxagoras is therefore Pythagoras and his school.⁸⁶² For Pythagoras the thought of the absolute principle is

⁸⁶² At this point, a response can be attempted to the question raised above (f. 847, p. 1518), namely, whether Hegel's detailed consideration of the circumstances of individual philosophers, in contrast to his treatment of creative individuals in other forms of activity, particularly in the sphere of art, approaches Goethe's notion of the immanent wholeness of the creative individual's life and works, as manifestation of the principle of wholeness and yet individually conditioned in terms of his in-born and acquired individuality. Four philosophers have been touched on so far — Thales, Anaximander, Anaximenes and now Pythagoras. In each case, Hegel presents the biographical facts of the thinkers involved, character, education, travels, non-philosophical activity, etc., as well as the particular historical and cultural circumstances attaching to their lives — less so in the case of the first three thinkers (owing both to the fact that relatively little is known of them, and relatively little of their works preserved, as well as to the relative lack of systematic development of their principles in the known body of their work in any case), much more so in the case of Pythagoras, along with mentioning, but always discounting, the fantastic anecdotes and wonders attributed to them. For the first three thinkers, aside from mention of their education (to the extent known), and aside from the assertion above that the Ionic philosophers, belonging to the eastern border of the Greek world, were susceptible to the influence of oriental philosophy, there is not even an implicit connection between the biographical information presented and their philosophies. Still, as was indicated earlier, the mere fact that these personal details are even mentioned is uncharacteristic of Hegel's procedure elsewhere, and at least does not preclude the possibility that he may in fact approach Goethe's treatment of the creative individual, once sufficient historical facts are known about the philosopher, once the body of his works is known, and once his thinking is developed or worked out to the extent that it could constitute a unified multiplicity or whole.

This does in fact seem to be the case with Pythagoras. For Hegel embarks on a detailed consideration of his life and times, his character prior to his consideration of the extended body of his thinking. Abstracting from all the fantastic wonders attributed to him (while nevertheless recounting them), Hegel examines his family background, the cultural circumstances of his youth on Samos, his teachers, his travels to Phoenicia and Egypt, their political and cultural circumstances, his association, in particular, with the Egyptian priests, as influencing him in developing the idea for the ethical education of a community with respect to the whole of human nature, the political unrest in Samos upon his return, subsequent travels through Greece to the Greek colony of Crotona in Italy, his character and appearance there as teacher of the ethical life of the whole individual, the systematic working out of his fundamental principle in the body of his acknowledged writings, the foundation and nature of its school, its rituals, special clothing, music, distinguishing of proper and improper foods, its "mysteries" — all of these factors as contributing to Pythagoras' being "der erste Volkslehrer" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 225), for Greek culture and yet in opposition to it, as not yet having attained the thought of the divine principle in the form of thought in its world of natural beauty:

no longer associated the thought of a sensual object, but is number (*die Zahl*). It is number for him that is true being, the essence of all things, as well as the organization of the universe into a harmonious system of moments. That is to say, the abso-

Bei Pythagoras war so eine besondere Form natürlich, weil das allererste Mal ein Lehrer in Griechenland eine Totalität beabsichtigte, ein Umfassen des ganzen Menschen und Lebens, neues Prinzip durch Bildung der Intelligenz und des Gemüts, Willens. (Ibid., p. 233)

Hegel's treatment of the life and times of Pythagoras does in fact show him as clearly approaching Goethe's notion of the individually conditioned nature and thereby the immanent wholeness of the creative individual's life and works. This is in fact the case throughout his working out of the history of philosophy in those instances where there are sufficient known facts about the thinkers involved and a sufficient acknowledged body of writings attributed to those thinkers — a fact that will for the most part no longer be referred to in the following, in the interests of space. There remains, however, one crucial difference: for Hegel, the individual circumstances of the philosopher, his particular, limited or conditioned inborn and acquired individuality, the particular nature of the culture or times to which he belongs, in every case only serve together to make possible his particular works, his philosophy as a whole, are in this sense only the real or empirical subjective conditions of his thought — whereas in an ideal sense, as moment in the pure development of the idea of philosophy as a whole, that philosophy is, as it were, foreordained prior to his individuality and existence. Given philosophies are never considered as limited or conditioned with respect to their expression and development of their idea; rather, that idea is limited or conditioned by the process of the history of philosophy.

Nevertheless, the close approximation of the two thinkers in this regard presents a further question for us to consider: what does it mean that Hegel could comprehend philosophic activity in a manner verging in this way on Goethe's notion of the comprehension of the life and works of the creative individual, as whole conditioned by the circumstances of the philosopher's individuality and existence, but generally not the life and works of individuals engaging in other forms of activity, especially artistic activity? One can imagine a Hegelian history, for example, of music or history of poetry, painting, and so forth, where the principle epochs are individual composers, poets, painters, etc., with the whole dialectically developed and yet where the life and particular individuality and existence of given creative individuals are considered to have worked together to allow that individual to occupy a given place within the whole. And yet Hegel does not attempt this, even with regard to the greatest of creative individuals — a Mozart, a Shakespeare, a Rubens, and so on.

Leaving aside for the moment the question whether the other forms of activity would in fact lend themselves to such a dialectical organization and development, there is no doubt that philosophy, relative to them, does. For not only the content but the form of philosophy is rational thought, the notions of the understanding (*Verstand*), if not of reason (*Vernunft*), it being thereby, from Goethe's point of view, the least truly concrete (*gegenständliche*) form of activity belonging to the ideal world. This is not to prejudge the question here whether Hegel's dialectical development of the history of philosophy with respect to individual philosophers is adequate, but only to say that the sphere of philosophy is the most amenable to the undertaking. Conversely, we have seen in examining the other spheres of human activity that Hegel's dialectical approach and his rational concreteness (*Konkretheit*) continually conflicts with the true concreteness (*Gegenständlichkeit*) of those spheres, both with regard to the individuality and existence of creative individuals and the particularity of their works. This conflict will be relatively less apparent in the sphere of philosophy, Hegel will be relatively more able to conceive the philosophical works of given individuals to constitute a rational whole, and to conceive the relations between given philosophers in the history of philosophy to similarly comprise a rationally developing whole (whereas it is clear that Hegel would be unable to do this for a Mozart or a Shakespeare — not only because he was relatively less knowledgeable in the spheres of music or poetry, but because, as seen in the foregoing, the dialectic is unable to grasp those spheres in their true concreteness). To the extent he is able to comprehend the works of given philosophers and the relations between individual philosophers as comprising a rational whole, however, he is then able to consider the particular individuality and existence of those philosophers to bear on their works (if not as limiting or conditioning them in their momentary place within the whole, but only relative to the future development of the whole) — and *will* do so, from Goethe's standpoint, precisely because the life, the individuality, existence and works of *all* creative individuals *do* form a whole (albeit for Goethe only an immanent whole, as limited or conditioned, both inwardly and outwardly).

lute principle is not only conceived as number, but number is used to approximate the notion (der Begriff), as “die Bewegung ihrer Einheit mit dem Seienden.”⁸⁶³ For number, as non-sensual quality, as approximation of the notion, implies universal differences or oppositions. And yet, the number of Pythagoras, as vehicle for thought, remains still attached to the real or empirical sphere, represents an only abstract, accidental correspondence between sensuality and thought in terms of the ununified oppositions of the understanding, only an imperfect approximation of the notion, only accidentally reflecting the true development of thought in terms of the notion. That, says Hegel, is “(das) Rätselhafte der Bestimmung durch die Zahl.”⁸⁶⁴ Number is a middle thing (Mittelding) standing above the sensual world, as universal thought, non-sensual and unchanging — yet not the notion, since it is not thought for itself: its principle is the one (das Eins), as identical with itself, indifferent to the other of itself (dem Anderen), all further determination entailing only the repetition of itself without necessity, and in this way corresponding to the externality of perception (Äusserlichkeit der Anschauung) and fully appropriate only to determining the sensual sphere in terms of the infinite multiplicity of the understanding:

Es ist Anfang von Gedanke, aber die schlechteste Weise; es ist noch nicht der Gedanke, das Allgemeine für sich. Dass etwas die Form des Begriffs habe, muss es unmittelbar in ihm selbst, als bestimmt sich auf sein Gegenteil beziehen, — ein Begriff, diese einfache Bewegung.⁸⁶⁵

Hence while the number of Pythagoras expresses the non-sensual nature of the universal principle as substance, and while it allows for further determination of the absolute principle, that determination itself, both in Pythagoras’ thinking and that of his school, only approximates in accidental fashion the true determination of the notion that is at best only intuited by them, and may or may not be present in particular cases, as not in fact following in the form of the notion from the universal principle:

⁸⁶³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 235

⁸⁶⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 237

⁸⁶⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 237

... das Begreifen, die Entwicklung der Zweiheit aus der Einheit fehlt. Die allgemeinen Bestimmungen werden nur gefunden und festgesetzt auf ganz dogmatische Weise; so sind es trockene, prozesslose, nicht dialektische, ruhende Bestimmungen.⁸⁶⁶

Hegel considers then the system of Pythagoras, as further developed by his school, in terms of the nature and relation of numbers to each other as system, and the application then of that system of numbers to the comprehension of nature, and practical philosophy. This division, corresponding to the spheres of logic, philosophy of nature and philosophy of subjective and objective spirit in his own system, if though not proceeding itself with the necessity of the notion, but rather in terms of a multiplicity of immediately given moments, need not concern us further — and will not for the most part concern us in examining the systems of subsequent pre-Socratic philosophers, to the extent existing, as development of their notions of the absolute principle. What is important to us is Hegel's development of the *history* of Greek philosophy, i.e., as transpiring for him in terms of the necessary sequence of those notions and paralleling the logical development of the idea — not the systems worked out in terms of the several notions of the absolute principle, and as in each case reflecting for him the division of logic, philosophy of nature and philosophy of spirit according to the idea. Only isolated aspects of their systems that are directly significant in and of themselves will be mentioned in the following — so, for example, in the case of Pythagoras, the originality of his attempt to systematically determine the sphere of nature in terms of his fundamental principle, and further, the originality of his conception of a community of the ethical life, as moreover implicit negation of the immediately given sensual nature of the human life, and corresponding for Hegel to his non-sensual determination of the absolute principle.

The next moment of the period of philosophy from Thales to Anaxagoras is in Hegel's view the Eleatic school. In it, the notion is purified of the remaining association with the real or empirical sphere reflected in the Pythagorean number and the absolute being is conceived in the form of the *pure* notion (*reinen Begriff*), and thereby determinable and in fact determined in the movement of the notion (*Bewegung*

⁸⁶⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 240

des Begriffs), pure movement of thought in notions (reine Bewegung des Denkens in Begriffen), where thought is free for itself (frei für sich), i.e., as dialectical progression — the first instance for Hegel of the dialectical method in the history of philosophy. Overall, Hegel sees here a movement from a conception of the pure thought of the notion as first immediately given, representing in itself all reality, all else being nothing (das Nichtige); progressive awareness of the notion as existing opposition or contradiction in the things of the real or empirical world in terms of which they themselves reveal their nothingness (Nichtigkeit) or finitude; and finally, a positing of the notion as including in itself the other in its dialectical determination as finite.

The first of the Eleatic philosophers is Xenophanes. His principle is that the absolute being, which he also terms “God,” the essence of all things, the one (das Eins), non-sensual and unchanging, being (das Sein) — is the product of thought — thought being as a result “das erste Mal frei für sich.”⁸⁶⁷ As opposed to this true thought, Xenophanes posits in consciousness the sphere of opinion or belief (Meinung), the things of the sensual world as coming into being, changing, passing away, only appearing, “not-being.” Only with regard to opinion or belief does further determination, limited knowledge in this sense, take place in the thinking of Xenophanes, and in such a way that the pure thought of the divine being is negatively related to the determinations of opinion or belief, cancels them (hebt sie auf), in the form of the pure dialectic (reinen Dialektik). Hegel observes, however, that these moments are all immediately given in the thought of Xenophanes, the spheres of being and not-being are not unified, and thereby that the dialectic is not developed in its systematic necessity.

Parmenides is the next thinker of the Eleatic school considered by Hegel. In his thinking the opposition between true being and the not-being (Nichtsein) of the real or empirical world of Xenophanes is more developed, though in such a way to still not entail their unity in conscious thought. The absolute being is determined as necessity determined in itself (in sich bestimmte Notwendigkeit), thereby as the absolute limiter (absolut Begrenzendes) of the things of the sensual world. Parme-

⁸⁶⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 279

nides, moreover, proceeds to a conception of the identity of thought and being, true being now explicitly determined as thought in its opposition to the real or empirical sphere, or thought as thereby participating in true being. Hegel notes that in this respect the idea of man's elevation (Erhebung) into the ideal world is uttered for the first time: "(mit) Parmenides hat das eigentliche Philosophieren angefangen."⁸⁶⁸ While this principle is not further determined in Parmenides, the dialectic of the sensual sphere, that in its change, its contradictory determinations, it has no truth, is not — and constitutes his teaching on human beliefs (Lehre der menschlichen Meinungen) with respect to the misleading system of the world (täuschendes System der Welt).

Zeno, asserts Hegel, is the teacher (Meister), i.e., the perfecter, of the Eleatic movement of thought. In his thinking, the dialectical thought of his predecessors becomes simultaneously both more subjective and more objective, and takes on the form of the notion, the pure soul (reine Seele) of philosophy. He is thereby, says Hegel, the true founder of the dialectic (Anfänger der Dialektik). While still holding to the Eleatic view that only the absolute being, the one, is, and all else is not, Zeno not only demonstrates that the contradictions of the empirical sphere cancel themselves, a position that before was only asserted, but determines reason as faculty revealing and resolving those contradictions, and conceives those contradictions in the form of notions or thoughts. The reason of Zeno is not simply the beginning of dialect subjectively conceived, however, but of the dialectic as objective, immanent in things themselves, as their essential nature — albeit only as themselves immediately given assertions, not systematically developed. Zeno is content to resolve particular contradictions in the statement of the nothingness of the objects involved, their lack of absolute truth, and deals in particular for the most part only with the contradictory determinations in common consciousness of space and time.⁸⁶⁹ Essen-

⁸⁶⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 290

⁸⁶⁹ Hegel makes in this context an interesting differentiation of Zeno's thinking from Kant's. First, he remarks that "Kants Antinomien sind nichts weiter, als was Zeno hier schon getan hat" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 317). But the fundamental result of the Zeno's thought is "(das) Wahrhafte ist nur das Eine, alles andere ist unwahr" (Ibid., p. 318), whereas for Kant the result of the antinomies is "(wir) erkennen nur Erscheinungen" (Ibid., p. 318). That is to

tially his thinking remains subjective, since the absolute being is developed neither in relation to the dialectic of the sensual sphere nor to the functioning of human reason.

The next principle stage in Hegel's development of the period Greek philosophy from Thales to Anaxagoras is the philosophy of Heraclitus, as entailing the perfection of previous philosophical consciousness (*Vollendung des bisherigen Bewusstseins*) and realized in the form of "perfection of the idea to totality" (*Vollendung der Idee zu Totalität*), i.e., recognition of the idea as infinite (*das Unendliche*). In the subjective dialectic of Zeno, the thought of the subject determines the immanent dialectic of the things of the finite, sensual world, the being of appearance. But the one, the absolute principle, true being, does not partake in this process, remains only abstract identity with itself. In Heraclitus the dialectic becomes objective, as development of the universal principle. True being (*wahres Sein*) is the one (*das Eins*), as first principle. But the development of the first principle is then for Heraclitus its becoming (*das Werden*), and thus the absolute principle as totality in itself, infinite, concrete, unity of oppositions (*Einheit Entgegengesetzter*). In this manner Hegel sees the idea of philosophy attaining for the first time in the history of philosophy its speculative form, the idea in the form of the notion. The principle of Heraclitus can thus be only more particularly expressed in the movement of thought: he begins by establishing, 'being and not-being are the same' or 'being is not more than not-being,' — which he then finds identical with the statement, 'everything changes, nothing stays the same.' That is to say, being and not-being are unified as becoming. This is the truth of being, true being — as development of true being (*wahres Sein*). The absolute being, the one (*das Eins*), remains the same and yet develops, with both being and not-being deriving from it as becoming (*das Werden*), the identity of

say, for Zeno the sensual world, as only appearance, holds no objective truth, whereas for Kant our knowledge is only appearance and the sensual world is absolutely true:

Bei Kant ist es das Geistige, was die Welt ruiniert; nach Zenon ist die Welt das Erscheinende an und für sich, unwahr. Nach Kant ist unser Denken, unsere geistige Tätigkeit das Schlechte; — eine enorme Demut des Geistes, auf Erkennen nichts zu halten. ... Der Sinn der Dialektik des Zenon hat grössere Objektivität als diese moderne Dialektik. (*Ibid.*, p. 318)

being and not-being in the form of the immanent negativity of the notion. Other more concrete thoughts expressed by Heraclitus are that the one is the unity of the whole and the not-whole (i.e., the part), of accord and struggle, of consonance and dissonance, etc. Apart from these logical determinations, Hegel considers the development of Heraclitus' principle in relation to the sphere of nature, his thinking being thereby the first attempt to conceive nature as infinite, i.e., its essence to be process in the form of the notion, according to the idea (and in which, more particularly, pure change is its first principle, as abstract process, and then more concretely, fire, as concrete process and development of that first principle), as well as the sphere of subjective spirit. Missing in the principle of Heraclitus and its development, says Hegel, is only that the movement of the notion is not recognized as universal process. The notion is conceived only as immediately given *existing* unity in opposition (seiende Einheit im Gegensatze), the divine principle not as reflecting itself (in sich reflektierend) in the movement of the notion, or united with the movement of thought producing a totality of determinations, and not thereby as united with subjective spirit. Heraclitus only *approaches* the universal form of the notion with his conception, as immediately given unity of the whole, on the one hand, and an only abstractly posited conception of reason (logos), as both objective and subjective, yet not known in the identity of both sides and not yet specified as concrete system of notions, on the other — that will be attained in the reason or nous of Anaxagoras.

Hegel next examines three contemporaries of Heraclitus, Empedocles, Leucippus and Democritus, as generally emphasizing the ideality of the sensual sphere, but thereby as making possible a more universal conception of the notion. Empedocles' principle, as attempt to conceive the flux of Heraclitus in more concrete, universal fashion, is mixture or synthesis — not, however, in the speculative sense of Heraclitus as unity of opposites in the form of the notion, but as the mixture of an indeterminate multiplicity, the totality of the understanding, a principle corresponding to the emphasis in his thought on the examination of nature in the form of common representation (gemeiner Vorstellung). Empedocles is in particular the originator of

the notion of the four elements of nature — that is to say, adds to the three previous elements, water, air and fire, that of the earth, and asserts that all things of the finite, sensual world are an admixture of these four real elements in terms of two further ideal elements: amity and enmity, or unification and separation. The latter two principles represent in germinal form a more concrete conception than mere movement, says Hegel, as expressing the opposition contained in the latter as their synthesis — but Empedocles is not able to systematically develop these in relation to each other and to the four real elements, but only “mixes” them externally in accidental fashion. On the other hand, Empedocles does set forth the notion that subjective spirit recognizes the elements in the sensual world through participation in them — i.e., the notion that the soul or spirit is the unity of the same totality of elements. But this notion too is only set forth in assertory fashion, without systematic development.

Hegel considers Leucippus and Democritus, philosophers continuing the Eleatic tradition, together — their fundamental principles being the same, the younger Democritus, the pupil of Leucippus, only further developing the thoughts of his teacher, and their thinking being in any case not historically distinguishable. Empedocles attained a more precise determination of the absolute in a totality of differentiated principles, yet in such a way that these appear as physical, material, and at the same time, while set forth as thoughts, not yet thoughts in the form of the notion. In Leucippus and Democritus the principles are conceived in more ideal fashion, a deeper penetration of the determination of thought in the material object (*ein näheres Eindringen der Gedankenbestimmungen in das Gegenständliche*) is realized, thereby the beginning of a metaphysics of matter (*der Anfang einer Metaphysik der Körper*) is effected, i.e., pure notions conceived as bodily forms (*die reine Begriffe erhalten die Bedeutung von Körperlichkeit*) — their principles being the atoms and nothingness. Hegel remarks first that the atomic system realized by Leucippus and then Democritus represents in its context a significant development in the history of philosophy, and must be distinguished from its significance for the comprehension of nature, especially in its modern formulations, where it is, he judges, “dürftig und

nicht viel darin zu suchen.”⁸⁷⁰ For the fundamental principles, atoms and nothing, represent in Leucippus and Democritus a differentiation of general (allgemeinen) and sensual qualities of matter, undertaken in true speculative fashion, in terms of the notion, as “Bestimmtheit des Seins.”⁸⁷¹ Atoms and nothing, as general qualities of matter, are the essence of matter as conceived in thought, thereby the reality of its essence (Realität des Wesens) — with matter, in turn, entailing the unity of their opposition. In the earlier Eleatic philosophies, only being exists, not not-being, and all further determination, movement, change, thought, etc., belong to the sphere of not-being and are simply negated, canceled, in the existence of being — not united with each other as they are in Heraclitus’ thought, in so far as being and not-being are conceived as the same, unified in becoming. Leucippus and Democritus, however, posit that both being and not-being are, and express this thought with the sensual images of fullness and emptiness, whereby then the principle of fullness is the atom. The absolute being is thus unity of the atom and nothing, as their truth. Hegel emphasizes that to this speculative conception nothing, i.e., negativity, is just as necessary as the atom, unlike the common conception of the atom, and that here for the first time in philosophy there is the determination of being-for-itself (Fürsichsein), relation to itself through that which is other (Beziehung auf sich durch Negation des Andersseins), i.e., with respect to the being in the absolute principle of both being and not-being, or the necessary relation of the one (das Eins) to nothing. This is a higher thought, says Hegel, than the becoming of Heraclitus. There being and not-being perpetually cancel each other in becoming, without being embraced by the unity of being-for-itself. The principle of Leucippus and Democritus, however, this “wesentliche, notwendige Gedankenbestimmung,”⁸⁷² this “groses Prinzip,”⁸⁷³ remains only abstract in their thought, not developed further in systematic fashion, but rather empirically or mechanistically determined, restricted by the categories of the understanding.

⁸⁷⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 354

⁸⁷¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 354

⁸⁷² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 356

⁸⁷³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 356

Anaxagoras, the first Greek philosopher to make Athens, the center of the Greek world, the seat of his mature philosophizing, closes the first period Greek philosophy for Hegel. Previously, the philosophical principles of each of the thinkers were general thoughts — being, becoming, the one, etc. — but the content or working out, in this sense, the object of those principles, was sensually determined. The principle of Anaxagoras, however, his “nous,” i.e., intellect or reason (Verstand, Vernunft) in a general sense, is thought as itself objective, universal, itself active, without opposition and yet producing and comprehending all oppositions as their immanent substance, thereby thought as neither the thought of some object, nor the thought of some subject, but rather, thought in and for itself (an und für sich).⁸⁷⁴ The intellect (nous) of Anaxagoras, thought, is the essence of the world (Wesen der Welt), the absolute being — as in and for itself, simple (einfach), universal, non-sensual, but also complex, determinacy (Bestimmtheit) reflected in itself (in sich reflektiert), and existing thereby as objectified essence (gegenständliches Wesen) of particular objects (die Besonderheit), as “das Ideellste, Allgemeinste der Natur”⁸⁷⁵ that is simultaneously negatively related to each moment of particularity of the object taken in and of itself.” Anaxagoras’ principle is thus more particularly determined as containing two moments, as universal, constant or simple (das Allgemeine, Ruhende, Einfache), and as pure movement (reine Bewegung), — i.e., thought, as moving itself (das sich selbst Bewegende), movement towards an end (Zweck) that derives from itself, thought that produces itself (sich zum Resultat macht), that is concrete in itself, in short, thought in the form of the notion (Begriff).

⁸⁷⁴ In a brief discussion of the spirit of Athens at the time of Anaxagoras, the Periclean age, and in particular, with respect to its freedom, as freedom of the particular individual to express the fullness of Athenian life in his own individually conditioned manner, Hegel makes the point that Anaxagoras’ principle represented its “ganz allgemeine Grundlage” *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 374) — not of course in the sense that the Periclean age derived from that principle, but that that principle corresponded to it as its expression in the form of thought. But he also indicates that the principle of Anaxagoras, that thought alone entails that which truly is (das wahrhaft Seiende), represented the potential for, or is itself also the “ganz allgemeine Grundlage” for, the decline of the Athenian world, the destruction of its beautiful synthesis of subject spirit and the spheres of nature and objective spirit:

Sobald der Geist sich selbst erfasst, für sich ist, muss er eben darum das Andere seiner sich als ein Negatives des Bewusstseins entgegensetzen, d.h. zu einem Geistlosen, zu bewusst- und leblosen Dingen bestimmen ... (Ibid., p. 377)

⁸⁷⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 380

Anaxagoras, however, does not systematically develop his notion of the intellect in relation to the real or empirical sphere, but rather only applies it externally, without systematic necessity, to the matter of the real or empirical world, as immediately given. In this respect, the intellect of Anaxagoras remains formal (formell), its concreteness only abstract.

The next period of the movement of Greek thought from Thales to Aristotle is the philosophy of the sophists, Socrates and his successors. In the first period, philosophy developed the notion that the essence of the absolute being is thought, and reached its culmination in Anaxagoras' principle of thought developing itself concretely in the form of the notion. But the recognized essence of the absolute being is *for* human consciousness, has only being, in so far as it is so recognized by the subject. The present period of thought develops then the relationship of consciousness to being, the nature of consciousness as knowledge of the truth, i.e., from the standpoint of the subject as universal negative moment, as the other, of the divine being — hence as an age of subjective reflection (*Zeitalter des subjektiven Reflexion*) and in terms of which therefore the absolute being appears as the subject. Here, in other words, the intellect of Anaxagoras and its notion appears as subjective form, infinite subjective activity, the determinations that it produces as related to itself (*die unendliche, sich auf sich beziehende Form*), i.e., as the pure activity (*reine Tätigkeit*) of the subject. The determinations of the subject emerge as content (*Inhalt*), the finding ultimately of an essential, absolute content (*wesentlicher, absoluter Inhalt*), as return of subjective spirit out of the sphere of objectivity to itself (*Rückkehr des Geistes aus der Objektivität in sich selbst*). But the absolute negativity of the notion with respect to all particular determinations that the subject makes, or the absolute being as in this regard “*prädikatlose(s) Absolute*” for which “*schlechthin alles nur Moment (ist)*,”⁸⁷⁶ has the result that all objective being becomes unstable for the subject:

⁸⁷⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p 406

Der Begriff also, der sich selbst findet, findet sich als die absolute Macht, welcher alles verschwindet; und jetzt werden alle Dinge, alles Bestehen, alles für fest Gehaltene flüssig. Dies Feste — sei es nun eine Festigkeit des Seins oder Festigkeit von bestimmten Begriffen, Grundsätzen, Sitten, Gesetzen — gerät in Schwanken und verliert seinen Halt.⁸⁷⁷

The subject can then either find stability (Halt) amidst the flux of all particular determinations in his subjectivity as such, i.e., the limited or conditioned finite needs and ends of arbitrary will (Willkür), and what is useful (nützlich) in furthering those ends — the point of view of the sophists generally; or he can find that stability in universal, objective ends, the good, the truth, virtue, etc. — the point of view of Socrates.

Concerning the movement of the sophists generally, Hegel first distinguishes its negative reputation from its positive philosophical significance — a discussion centering on the notion of education (Bildung) and thus providing additional material for a differentiation of Hegel's notion of education from Goethe's. Sophistry, Hegel says, is commonly held to entail the effort, by false reasoning, to cast into doubt or disprove what is true, or else conversely, to elevate what is false to the appearance of truth. Though not undeserved in his view, this negative judgement overlooks the positive philosophical significance of the sophists — namely, their application of Anaxagoras' principle of thought developing itself concretely in the form of the notion to all objects of the real or empirical world, in particular, to all human relationships, thus to the ethical world as a whole and the satisfaction (Befriedigung) of the individual's needs and interests within that world. The negative power of thought is thereby directed against the apparent truths of representation, of natural consciousness, all immediately given institutions, laws, customs and conventions, and dissolves them (löst sie auf). What is left as absolute principle is the subject — and more precisely, particular subjectivity (besondere Subjektivität), relating everything to itself (alles auf sich beziehend) through the power of thought.

But now in encouraging this activity of thought, the sophists made philosophy more universal (allgemein), i.e., on the one hand, embraced the entirety of Greek

⁸⁷⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 406

culture as its content, and on the other, made itself more relevant to the Greek world generally — and thereby became the “teachers of Greece,” the source of its development or education (*Bildung*). For, asserts Hegel,

... Bildung nennen wir ... den in der Wirklichkeit angewandten Begriff, insofern er nicht rein in seiner Abstraktion erscheint, sondern in Einheit mit dem mannigfaltigen Inhalt alles Vorstellens. In der Bildung ist der Begriff allerdings das Herrschende und Bewegende, indem das Bestimmte in seiner Grenze, in seinem Übergehen in Anderes erkannt wird. Er wurde allgemeiner Unterricht, und es gab deswegen eine Menge Lehrer der Sophistik. Die Sophisten sind die Lehrer Griechenlands, durch welche die Bildung überhaupt in Griechenland zur Existenz kam.⁸⁷⁸

The sophists taught the Greeks that men should be educated in their representations (gebildet in ihren Vorstellungen), that their relations should be determined by the reflection of thought, not by immediately given oracles, customs, ethical norms, religious beliefs, momentary sensations and desires, etc. More particularly, the sophists encouraged men to evaluate all concrete, but only believed or immediately given content of the inner and outer world in thought, thereby to dissolve (auflösen) that content into its particulars (Einzelheiten), and to examine these, on the basis of general principles of thought, as to whether they are valid (gelten), whether there are reasons (Gründe) for them. The several points of view or aspects (Seiten, Gesichtspunkte) of a given concrete content are moments of that content as existing whole (nur Moment an einem Ganzen), are as such, “only” thoughts. But it is in terms of those thoughts that that content becomes universal (allgemein) and the subject is educated:

Zur Bildung gehört, dass man mir den allgemeinen Gesichtspunkten bekannt ist, die zu einer Handlung, Begebenheit usf. gehören, dass man diese Gesichtspunkte und damit die Sache auf allgemeine Weise fasse, um ein gegenwärtiges Bewusstsein über das zu haben, worauf es ankommt.⁸⁷⁹

In other words, it is not the concrete content itself that is important (worauf es ankommt), but the general thoughts, the points of view, pertaining to that content as

⁸⁷⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, pp. 409-410

⁸⁷⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 411

determined by thought, hence the *consciousness* or *knowledge* of that content as universal (allgemeiner). For ultimately that consciousness or knowledge is consciousness or knowledge of the “alles auflösende Gedanke,” the notion (der Begriff), “die Macht in der Welt,”⁸⁸⁰ as applied (angewendet) in the world, the real objectivity of thought, and gives its possessors the power to move others, to control them or convince them that some content, some course of action, is valid or true and thereby to participate in the life of the state. The individuals educated by the sophists are wise (weise), since they are conscious of the powers or ends governing the actions of men and their relations, and in particular, governing the existence of the state, hence conscious of the powers controlling the lives of men from within and without. These educated or wise individuals can therefore direct or convince others to assume their proper position within the state (die anderen an ihre rechte Stelle setzen), to undertake some course of action, to accept some standpoint as valid — and do so principally, in the life of the democratic Greek state, in terms of their eloquence (Beredsamkeit):

Die Beredsamkeit führt die Umstände auf die Mächte, Gesetze zurück. Zur Beredsamkeit gehört aber besonders das: an einer Sache die vielfachen Gesichtspunkte herauszuheben und die geltend zu machen, die mit dem im Zusammenhang sind, was mir als das Nützlichste erscheint. Solche konkrete Fälle haben viele Seiten; diese unterschiedenen Gesichtspunkte zu fassen, dazu gehört ein gebildeter Mann; und das ist die Beredsamkeit, diese hervorzuheben, die anderen dagegen in den Schatten zu stellen.⁸⁸¹

⁸⁸⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 412

⁸⁸¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 412

We saw above (f. 841, p. 1515) that education or development involves for Hegel an unconscious metaphysics in the form of a net or web of categories or notions of thought immanent in the real or empirical world and that is made conscious or known in its purity only by philosophy. Here, however, we see in addition that the objectively existing application (Anwendung) of these categories in the real or empirical world, in the sphere of subjective spirit and the ethical world, can be made conscious and known, and that in so far as they are known, the individual is educated and wise. Such an individual can inspire or direct others to follow him, since what he knows are the universal, objective spiritual powers determining what is, what can be and how it can come to be. Of importance further here is that Hegel indicates that the concrete case, which he terms a whole (Ganzes), is thereby dissolved and yet preserved (aufgelöst) in thought by the educated or wise individual, its many sides (Seiten, Gesichtspunkte) being known in the generality (Allgemeinheit) of thought.

For Goethe, however, the many-sidedness (Vielseitigkeit) of the concrete whole, i.e., a true or perfect action or work, does not devolve to it by the operation of thought, but is entailed by the object itself, constitutes its truth or perfection — in so far as the creating individual has assimilated from the world of culture in his own, limited or conditioned manner and expressed that assimilation, acting unconsciously as a whole, in his work, and in so far as the onlooking individual shares that assimilation, but in *his* limited or conditioned manner, and can therefore perceive the work, despite

But now, according to Hegel, at this stage in the history of philosophy, Greek culture in the era of the sophists did not have and could not develop a notion of truly free self-conscious spirit capable of developing and knowing absolute, universal truth, the idea, out of itself, a notion of absolute spirit corresponding to and fulfilling, as objective spirit, the needs of finite, subjective spirit — unlike the state of culture in the European, “Germanic” world, as it commenced its education following the demise of Roman civilization, where the Christian religion provided objective ultimate principles (*letzte Grundsätze, etwas Festes*) concerning the idea, the nature of spirit and the end purpose of human life. The many-sided direction of the sophists’ education consequently amounted to a lack of direction, “*Vielseitigkeit der Richtung, also ... Richtungslosigkeit*,”⁸⁸² their reasoning, an empty reasoning (*Räsonieren*) of the understanding. Only immediately given particular, one-sided and secondary principles, external (*äusserliche*) or arbitrary (*willkürliche*) reasons, since not known and justified in relation to an ideal whole, could be set forth as highest prin-

the differences of their inborn and acquired individualities, to be a whole, a true or perfect manifestation of the principle of wholeness. It is then that perception amidst the fullness of the onlooker’s own particular individuality that inspires him to act as a whole, to recreate the work before him, as well as the others he has assimilated, in the form of a true or perfect work of his own. The greater the education of the creating individual, i.e., the more he has assimilated from the ideal world, the greater will be the likelihood his work will overlap with the development of other individuals and will they be able to perceive his work as true or perfect and thereby to be inspired to themselves participate in the life of the world.

It is only in this sense of inspiration toward creative activity that one individual is controlled or led by the education of another in Goethe’s thinking, and always with an allowance for and insistence on the *particular* individuality of those participating in the creative life. In Hegel’s view, however, the notions that are formed by the educated individual are universally objective, and those that follow him are compelled to do so by the truth in this sense of what he knows, in abstraction from the particularity of their individuality and existence and with a diminution of their will to a state of unconscious passivity. Moreover, for Goethe the more general and more concrete notions (*Begriffe*) the individual forms subsequent to his creative act are only of value, are only of worth or significance, are only useful (*nützlich*), relative to future unconscious creative activity, and are thereby themselves always limited or conditioned notions of that particular individual. That is to say, the concrete true or perfect work in its wholeness, in its many-sided relations to the ideal world, in its life, remains the essential end of Goethe’s education — not the limited or conditioned notions the individual forms of these, those notions being only means to that end. And it is thereby precisely the most general notions an individual forms of the life of the ideal world of culture, thereby the least individually limited or conditioned of his notions, that are for Goethe the most abstract, the least lacking in life. It is thus not the notion (*der Begriff*) that governs the unending life of the world in Goethe’s view, but the universal principle of wholeness manifested in all of its members

In Hegel’s notion of education, we see clearly why there is and can be no true concreteness (*Gegenständlichkeit*) for the ideal world in his thought, but only the rational concreteness (*Konkretheit*) of the ideal world as solely intellectual. Conversely, in Goethe’s notion of education, especially in the context of Hegel’s, we see the systematic cornerstone of his development of a notion of the ideal world as truly existent, immanent in the real world, related to it and yet different from it, as not merely the real world’s generalized expression in thought.

⁸⁸² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 421

ciples, as grounds (Gründe) for taking a given course of action or holding a given opinion — whereby grounds could just as much be found for taking the opposite course of action or holding the opposite opinion, the sophists and those educated by them priding themselves as being able to prove anything. The choice of the course of action or opinion to be argued for, amidst the multiplicity of points of view (Gesichtspunkte) available to the educated Greek mind, could only be determined by the arbitrary will (Willkür) of the subject, as useful (nützlich) to him, reflecting particular ends, interests, passions, etc. This, says Hegel,

... fließt unmittelbar aus der Natur der Bildung. Diese gibt verschiedene Gesichtspunkte an die Hand, und welcher entscheiden soll, ist eben damit allein in das Belieben des Subjekts gestellt, wenn es nicht von festen Grundlagen ausgeht ...⁸⁸³

Conversely, that which had hitherto been seen as absolutely fixed, objective or true in Greek culture, its ethical substance (das Sittliche) as unconsciously practiced (unbewusst ausgeübte) religion, duties, laws, and so forth, became unstable (schwan-kend) under the examination of the sophists and those educated by them, each moment revealing itself to be a limited content (beschränkter Inhalt) conflicting with other, apparently equally valid contents, and thereby losing its absolute validity.⁸⁸⁴

⁸⁸³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 427

⁸⁸⁴ Continuing our analysis of Hegel's notion of education (Bildung) in relation to Goethe's in the present context (see f. 841, p. 1515; f. 881, p. 1539), we find that Hegel adds in the present context that the empty reasoning (Räsonieren) of the sophists, after the early education of the European world under the protection (Schutz) of the Christian idea, and as following in particular from the Enlightenment, is characteristic of the education of his own times: "was nun die Form anbetrifft, selbst dem Inhalte nach, steht unsere Bildung, Aufklärung ganz auf demselben Standpunkt, als sie bei den Sophisten war" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 422). In his own culture, too, there is only a reasoning on the basis of one-sided, external grounds determined by arbitrary will, notions of usefulness and harm, justice and injustice, etc., not the universality of an objective idea existing in and for itself. In this context, it emerges that the statement above equating "Vielseitigkeit der Richtung" with "Richtungslosigkeit" in Greek culture applies in fact for Hegel to all cultures lacking fixed, ultimate principles, including his own.

Just as it is hard to imagine from these statements that Goethe and Hegel lived in the same culture, the one seeing it and the education associated with it, with all its faults and limitations, as true and living manifestation of the idea or universal principle of wholeness and, in any case, not limited in its eternal present (ewige Gegenwart) to the historical present of that particular age, the other seeing it as lacking the life of the idea, in decline, lacking ultimate fixed or objective truths — so it is hard to imagine a more disparate judgement with regard to Greek culture at the time of the sophists (which for Hegel emerges as not related to contemporaneous and subsequent Greek artistic and philosophical accomplishments), nor with regard to their notions of culture and the education related to it generally, despite numerous surface similarities. In particular, we recognize here another instance from the perspective of Goethe's thought where Hegel's dialectic has separated what is in fact a whole, namely, the many-sided notions (Begriffe) that are in fact entailed in development, from the remaining factors involved, identifying individual education only with those conscious notions

Socrates' answer to the sophists, then, according to Hegel, is not, as one might first expect, that he establishes an objective content for the subject externally, but rather that he finds that objective content in the subject himself, as deepening or intensification of the sophists' subjective principle: "Die Subjektivität des Denkens ist auf bestimmtere, weiter durchdringende Weise in Sokrates zum Bewusstsein gebracht."⁸⁸⁵ In this respect, the thinking of Socrates represents a "Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst"⁸⁸⁶ for Hegel — a turning point in the history of philosophy that is moreover manifested in Socrates' individuality and existence. Socrates' life and works form a whole, and do so in a manner of world historical significance:

Seine Lebensgeschichte betrifft einerseits, was ihn als besondere Person angeht, andererseits aber seine Philosophie; sein philosophisches Treiben ist eng verwebt mit seinem Leben, sein Schicksal ist in Einheit mit seinem Prinzip.⁸⁸⁷

For Hegel, Socrates is "die interessanteste (Figur) in der Philosophie des Altertums, ... eine welthistorische Person"⁸⁸⁸ — and we can therefore expect an analysis of Hegel's development of the life and works of Socrates to be particularly fruitful in distinguishing his thought generally from Goethe's.

In Anaxagoras, thought was known as the all-powerful notion, negative power over everything determinate, all that exists (negative Gewalt über alles Bestimmte und Bestehende), dissolving everything in its consciousness (alles auflösende Bewusstsein). In Protagoras, this conscious thought, consciousness in the perpetual

— only to find that such an education is not living or true, its many-sidedness amounting only to a lack of direction. Conversely, what Hegel is characterizing as the empty reasoning of the sophists and of the culture of his times is for Goethe the abstract knowledge of the understanding *prior* to the individual's expression of that knowledge, along with the remaining multiplicity of his limited or conditioned inborn and acquired individuality, in the act of acting as a whole unconsciously and creating a whole, a true or perfect manifestation of the idea, in recreation of the whole of true or perfect works, the world of culture — and thereby his only *subsequent* formulating of true or living notions of the life of the world of culture.

In this context, it can be said that Hegel's underlying error here, from the point of view of Goethe's thinking, is to divorce education or development (*Bildung*), and the culture (*Kultur*) of a given age which that education embraces, from the ideal world — the ideal world being for Hegel an intellectual world or whole, a system of thought, whereas for Goethe it is the culture of a given age, but in living relation to the world or whole of all cultures.

⁸⁸⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 441

⁸⁸⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 444

⁸⁸⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 446

⁸⁸⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 441

movement of the notion, is determined as essential being (*das Wesen*). But that which does not move, that is fixed (*fest*) in the movement of the notion, is the self (*das Ich*) of the subject, as negative unity of its moments. For the sophists this fixed subjectivity is opposed to all objective content, particular (*einzel*), consequently accidental, arbitrary (*willkürlich*), lawless (*gesetzlos*). For Socrates, however, the self of the subject is objective and universal in itself (*objektiv und allgemein an ihm selbst*). For him, the essential being is this universal self, consciousness resting in itself (*das in sich selbst ruhende Bewusstsein*) — which he terms the good (*das Gute*), the truth (*das Wahre*), or the end (*der Zweck*) of human life, as certainty of self free from all existing being and free as well from all relation of consciousness to external being (*frei gegen das Verhältnis des Bewusstseins zu seiner Realität*), i.e., as both sensual consciousness and the consciousness of particular thoughts in relation to the real or empirical world. In particular, the self, as consciousness of this consciousness in all that it thinks, is the infinite subjectivity (*unendliche Subjektivität*) of self-consciousness (*Selbstbewusstsein*): “(d)ie unendliche Subjektivität, Freiheit des Selbstbewusstseins, ist in Sokrates aufgegangen.”⁸⁸⁹ In so far as the content of the subject is objective, it is true thought (*wahrhaftes Denken*), and the subject is free, since it is with itself (*bei sich*) in all that it is conscious of, having thereby overcome the accidental consciousness of particular subjectivity. Or, in other words, the subject finds the truth, what is objective, in and for itself, and in this way transcend the particularity of finite ends, interests, feelings, etc., in his own conscious thought, as the power transcending all particularity, its end being the end of the world (*Endzweck der Welt*) — the objectivity found, not external objectivity, but universal *spiritual* objectivity, the unity in this sense of subject and object.

Hegel notes that Socrates’ particular interest was practical philosophy, the substantial ends of activity, the idea of human will, or the truth with respect to the will in the form of the good (*das Gute*). For this reason, many commentators have asserted that Socrates was the founder of the ethical branch of philosophy (*die Ethik*). But, says Hegel, Socrates’ teachings are more properly considered moral philosophy (*Mo-*

⁸⁸⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 442

ralphilosophie), of which instead he can rightly be considered the founder. For in moral philosophy the principle concern is the intention and insight of the subject, his subjective opinion of what the good is, the subject in his freedom as determining the good — first as external to himself, then, canceling that externality, as in and for itself, and thus with subjective consciousness of what is morally right. In the ethical (sittliche) sphere generally, and in particular, in the ethical life of the Greek nation at the time of Socrates, what is right, what is good, what is reasonable, is done without knowing that it is right, good or reasonable:

Die Moralität verbindet ... die Reflexion, zu wissen, dass ... dieses das Gute sei ... Die Sittlichkeit ist unbefangen, die mit Reflexion verbundene Sittlichkeit ist Moralität.⁸⁹⁰

But now in founding moral philosophy *for* the Greek world, Socrates did so simultaneously *in opposition to* the Greek world. That is to say, in Hegel's view two equally valid fundamental principles or powers come into conflict or collision in Socrates' life and teachings, and this is part of the reason why Hegel finds his life and works to constitute a whole, and why Socrates is thereby for him a world historical individual. On the one hand, there is the right of unreflective or in this sense uninhibited (unbefangene) ethical life (Sitte), virtues and duties, as well as religious beliefs and values, that are identical with the will in immediately given fashion, the freedom of living and acting in unconscious unity with ethical and religious values and norms that are the essential nature of man (das eigene Wesen der Menschen), what Hegel terms objective freedom (objektive Freiheit). On the other hand, there is the right of consciousness and subjective knowledge, the knowledge derived from the operation of human reason (Vernunft), thereby subjective freedom (subjektive Freiheit) — the principle arising in Socrates, and, notes Hegel, the principle of all subsequent philosophy. The collision of these two principles in Socrates' life and teachings, his destiny (Schicksal), is then mirrored in Hegel's view, as will be seen in the following, in the destiny of the Greek world itself, in so far as Socrates with his

⁸⁹⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 445

teachings only made conscious tensions and conflicts that were immanent in the fabric of Greek spirit and progressively undermining its life.

Before examining Socrates' teaching in more detail, it is first necessary to form a precise notion of what Hegel means when he holds Socrates' life and works to be a whole, a topic that is obviously relevant to differentiating his thought from Goethe's. The sense of that relevance is, moreover, only augmented when we find Hegel saying that Socrates' philosophy, as pertaining throughout to the individual circumstances of his life, remains — as opposed to speculative philosophy, i.e., systematic philosophy — an individual activity (*individuelles Tun*), yet an individual activity reflecting in its content the universal truth of all individual activity, and further in such a way as to lead or inspire other individuals, in their particular circumstances, to elevate their activity to that level of universal truth:

Seine Philosophie ... ist als seinem individuellen Leben angehörig anzusehen; sie ist nicht eigentliche spekulative Philosophie, sondern ein individuelles Tun geblieben. Und ebenso ist ihr Inhalt die Wahrheit des individuellen Tuns selbst; das Wesen, der Zweck seiner Philosophie ist, das individuelle Tun des Einzelnen als ein allgemeingültiges Tun einzurichten.⁸⁹¹

The parallels between the general content attributed by Hegel to Socrates' thought and Goethe's thought are striking, particularly in so far as the end of true activity of the individual is seen as the inspiration of true activity in others (the first occasion we have seen of this thought in Hegel's system), and in the admitted opposition between Socrates' thinking in this regard to speculative or systematic philosophy. Even despite Hegel's earlier statement of the fundamental principle of Socrates' thought, the subjective universality and objectivity of thought as transcending the real particularity of the subject (for Hegel could be mistaken in this respect), it suddenly appears here that Hegel is recognizing Goethe's philosophy in Socrates, even when he does not recognize it in Goethe himself. But of course the extent that this is the case depends of what Hegel holds "die Wahrheit des individuellen Tuns" to be (and then how this relates to that fundamental principle).

⁸⁹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 451

Looking in answer to this question now more closely at the circumstances of Socrates' development (*Bildung*), Hegel stresses, first of all, that Socrates assimilated all prior speculative philosophy of his time before arriving at the notion of a practical philosophy based on the inner nature (*das Innere*), i.e., the universality and objectivity, of thought. Secondly, Hegel indicates that Socrates' development was comprehensive, that he assimilated in many-sided fashion all other aspects of Greek culture, that he was "überhaupt (ein) von allen Seiten ausgebildete(r) Mensch, der in allem unterrichtet war, was damals dazu nötig war."⁸⁹² Thirdly, Hegel mentions Socrates' participation in numerous offices in the city state of Athens, where he distinguished himself in steadfastness in maintaining what he considered to be right against the will of the 30 tyrants and even the Athenian people, as well as his military duty in the Peloponnesian War, where he achieved renown for his bravery and physical endurance. Of particular importance for Socrates' development in Hegel's view was the fact that this war signified and ushered in the decline of the Greek nation, a significance that Socrates experienced firsthand personally, first in unconscious form, and then ever more consciously in the course of his development:

Der Peloponnesische Krieg ist entscheiden für die Auflösung des griechischen Lebens, bereitete sie vor; was politisch hier war, machte sich bei Sokrates im denkenden Bewusstsein.⁸⁹³

Finally, Hegel considers Socrates' character generally, as "Musterbild moralischer Tugendenden"⁸⁹⁴ exemplifying to a higher degree the virtues of wisdom, moderation, sense of justice (*Gerechtigkeit*), bravery, his uncompromising nature (*Unbeugsamkeit*), lack of greed (*Habsucht*) and domineeringness (*Herrschaft*), as well as an urbane sociability (*Geselligkeit*) enabling him to interact freely with men from all classes and walks of life.

Now with respect to all of these moments of Socrates' development and character, Hegel emphasizes, on the one hand, that both his development, his assimilation

⁸⁹² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 448

⁸⁹³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 448

⁸⁹⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 453

both or prior philosophy and of all other aspects of Greek culture, and his character traits, were not immediately given to Socrates, but achieved by him, followed from his activity (Tun) — an activity, on the other hand, which represented the adoption of his subjective consciousness of that which is universal and objective to the circumstances surrounding him, or, in Goethe's terminology, manifested the universal principle in the real or empirical conditions of his life:

(Sokrates) hat ... durch seine Kunst und Kraft des selbstbewussten Willens sich selbst zu diesem bestimmten Charakter, Lebensgeschäft ausgebildet, Fertigkeit, Geschicklichkeit erworben.⁸⁹⁵

Socrates thus brought his individuality into existence (hat seine Individualität zur Existenz herausgearbeitet), an existence that was a whole (Ganzes), had one character or nature, that character being — just as it is for Goethe — the habitual manifestation of the universal in terms of the myriad conditions or circumstances of his life:

... (eine) Individualität herausgearbeitet zur Existenz, die ein Charakter hat, der das Herrschende ihres Wesens ist, ein Prinzip durch das ganze Dasein durchgebildet.⁸⁹⁶

⁸⁹⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 453

With regard to his philosophical development and formulation of his moral philosophy, Hegel says that "Sokrates war es ... nicht geschenkt worden, zur praktischen Philosophie zu kommen; er hatte vorher alle Spekulationen der damaligen Philosophie durchgedacht, um in das Innere des Bewusstseins, des Gedankens hinabgestiegen zu sein" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 446). Hegel does not mean here that any major philosopher has his philosophy "given" to him. Rather, he is emphasizing that Socrates' philosophical development was one moment of his overall development and character, as based on self-conscious will and resulting in its conscious philosophical expression, given his extensive assimilation, based on that principle (or, as Goethe would put it, in his own manner (nach seiner Weise)) of prior philosophy.

⁸⁹⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 452

Hegel maintains that the modern world, unlike the Greeks and the ancient world generally, does not tend to regard moral virtues as produced by the individual himself. Rather, it regards them as duties objectively deriving from the pure (reiner), universal nature of man:

Wir sind gewohnt, (die Tugenden) weniger von dieser Seite zu nehmen (i.e., as "eigentümliche Hervorbringung (des) Einzelnen") ..., auch weniger als Produkte, Hervorgebrachtes, als vielmehr als Seiendes, als Pflicht; indem wir mehr das Bewusstsein des Allgemeinen haben und das rein Individuelle selbst, das eigene innere Bewusstsein als Wesen, als Pflicht, als Allgemeines gesetzt ist. (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 451)

For the ancients, in whose thinking the individual case was the form of the universal, virtues appear as "Tun des individuellen Willens, nicht der allgemeinen Tugend, also als Eigentümlichkeit" (Ibid., pp. 451-452). For them, the virtues of Socrates appear as "selbständige Bestimmung" (Ibid., p. 452).

Whether or not Hegel's characterization of the modern view of moral or ethical virtue is accurate, it certainly is not characteristic of Goethe's view of the moral life — in terms of which moral actions are true or perfect manifestation of the universal principle of wholeness in creative recreation of the objective world of culture and with respect to which the acting individual enjoys pure consciousness

Thus Hegel notes, for example, that Socrates' virtues generally are "Tugenden ..., die er sich durch seinen Willen zur Gewohnheit, zum Habitus machte."⁸⁹⁷ His moderation arose "Kraft des Bewusstseins, ... nicht als gemachtes, gemeintes Prinzip, sondern nach seinen Umständen."⁸⁹⁸ Similarly, his sociability entailed a free and living application of his universal, inner principle to the outward circumstances in which Socrates found himself:

Bewegung in den freiesten Verhältnissen, eine offene Redseligkeit, die ihrer immer besonnen ist und, indem sie eine innere Allgemeinheit hat, zugleich immer das richtige lebendige freie Verhältnis zu den Individuen und zu der Lage trifft, worin sie sich bewegt, — den Umgang eines höchst gebildeten Menschen ...⁸⁹⁹

— a mode of social interaction that found its philosophical specification in the "geselliger Bildung" of the Socratic method, the means by which he endeavored to express his philosophy and educate others:

Was er nun tat, ist das ihm Eigentümliche, was im allgemeinen Moralisieren genannt werden kann, es ist aber nicht eine Art und Weise von Predigen, Ermahnen, Dozieren, düsteres Moralisieren, usf. ... (M)it allen lies er sich in ein Gespräch ein, ganz mit jener attischen Urbanität, welche, ohne sich Anmassungen herauszunehmen, ohne die anderen belehren, imponieren zu wollen, der Freiheit vollkommen ihr Recht erhält und sie ehrt, alles Rohe aber wegfallen lässt.⁹⁰⁰

Looking more closely at this method, at the manner of Socrates' philosophizing, we find that Hegel stresses that the form of Socrates' philosophy is one with its content, that its form or manner is its content:

Das Prinzip seines Philosophierens fällt ... mit der Methode selbst als solcher zusammen; es kann insofern auch nicht eine Methode genannt werden, sondern es ist eine Weise, die mit dem Eigentümlichen des Sokrates ganz identisch ist.⁹⁰¹

(reines Bewusstsein), but as "Tun des individuellen Willens," appearing simultaneously as limited or conditioned manifestation of the peculiarities (Eigentümlichkeiten) of the creating individual's individuality and existence.

⁸⁹⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 451

⁸⁹⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 453

⁸⁹⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 454

⁹⁰⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, pp. 455-456

⁹⁰¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 456

Basically, the method seeks in dialogue with others, in terms of the accidental circumstances of their individuality and existence, their momentary needs and concerns, to instill in them a sense of that which is inwardly objective and true. That is to say, the method entails a consciousness of that universal on Socrates' part in his conversation, but in terms of the given, particular conditions of that conversation, and is as such an application of his philosophy, or in Goethe's terminology, a particular, limited or conditioned manifestation of his inner principle in those circumstances.⁹⁰²

But how more specifically does Socrates convey to the person he is speaking with this consciousness of the universal? The starting point is that he takes as topic some immediately given concrete case from the practical, ethical sphere, a particular incident or occurrence, or some immediately given thought or representation (*Vorstellung*) of what his interlocutor holds to be true. He then seeks, through his questions and his partner's answers, to progressively establish what is the more general (*allgemeiner*) implicit sense of that concrete case, or to undermine and contradict, to in this sense dissolve (*auflösen*), that immediately given thought or representation, based on the possibility of other thoughts following equally from concrete cases — Socrates' method being in both respects essentially dialectical in Hegel's view. Or, in other words, Socrates' method, the dialectic of his conversations, intends to stimulate others to think (*Nachdenken*), either by the considering the concrete case from the point of view or more general (*allgemeinen*) categories pertaining to that case, developing thereby the latter out of the former, or immediately given and thereby abstract thoughts and representations from the point of view of concrete cases entailed by them, and bringing thereby to consciousness the inadequacy of those thoughts and representations. The result in the former regard is that Socrates' interlocutor is led develop general notions (*Begriffe*) on the basis of the concrete case, each answer leading dialectically by way of contradiction to a progressive refinement

⁹⁰² Socrates' method, that is to say, the form of his philosophic expression, is thus occasional — just as Goethe's method, the form of his philosophic utterance, is occasional: adapted to or conditioned by the circumstances of its expression. Or for both philosophical content is only immanent in the occasion of its utterance, a manner or form that is simultaneously a reflection of that content. Thus Socrates' thinking is expressed in dialogues, Goethe's for the most part, in conversations, letters and non-philosophical works.

and more adequate notion of that concrete case. In the latter regard, the result is that Socrates' partner becomes uncertain or confused with respect to his previous thoughts and representations, given that contradictory thoughts have arisen with respect to those cases. In both respects, since his previous thoughts and representations have revealed themselves to be not yet true and the concrete case not yet truly known, the person Socrates is talking to is encouraged to formulate his own thoughts, his own understanding or conviction, his own consciousness, of how the true universal that is within him, the good or the idea, pertains to the particular case (das bestimmte Rechte):

(Sokrates) brachte in jedem eigenes Denken, die Überzeugung und Bewusstsein dessen hervor, was das bestimmte Rechte sei, — des Allgemeinen, an und für sich geltenden Wahren, Schönen.⁹⁰³

Socrates compares himself in this regard with a midwife (Hebamme), i.e., as assisting his partner in giving birth to a consciousness of the inner or subjective universal in its bearing on the concrete case, “die Allgemeinheit des Konkreten.”⁹⁰⁴

It is to be noted, however, that Socrates does not thereby attempt to establish in his conversations, and his conversations do not conclude with, an explicit expression of that which is universally objective and true with respect to the topic under consideration,⁹⁰⁵ and his method consequently involves for Hegel only a subjective dialectic. That is to say, Socrates' method does not result in an explicit content, positive teachings, does not entail an objective dialectic — Socrates himself indicating that

⁹⁰³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 457

⁹⁰⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 462

Continuing the comparison of Socrates method to Goethe's begun in f. 902, p. 1549, it must be admitted that the form of Socrates' activity was philosophical, whereas for Goethe it was primarily literary and scientific. And yet, as argued in the Dissertation, there is a philosophy immanent Goethe's literary and scientific works, as well as his occasional conversations and letters, that applies to all forms of activity, including the form of philosophy. The fact that one thinker was an explicit philosopher, the other, a philosopher only implicitly (or immanently), is then of only secondary importance. Of far greater significance is the fact that there is in both the determination to stimulate or encourage others to act in their own individually conditioned manner in accord with the universal principle within them, and in a manner thereby reflecting the adoption of that universal principle to the concrete, occasional circumstances of their teaching.

⁹⁰⁵ From the perspective of Goethe's thought, however, the dialogues, as philosophic expression in which content and form are one, can entail an implicit, if *immanent* expression of an underlying positive philosophical content, i.e., are themselves true or perfect, as manifestation of the universal in terms of the occasion of their expression.

he does not know what the truth is, and all of his conversations ending in this respect inconclusively. The method itself is the content of his thought, in so far as the person he is conversing with is stimulated to think for himself, to go forth from his conversations with Socrates and strive to form his own insight, his own consciousness of the truth. It is on this basis that Hegel determines the sense of the so-called Socratic irony (*die sokratische Ironie*). On the one hand, Socrates does indeed know the truth and is being ironic when he claims that he does not know it, i.e., since he is conscious of the inner universal reflecting or manifesting itself in the particular circumstances of his conversations. On the other hand, he does not know the truth and is to this extent not being ironic, since he doesn't formulate a positive philosophy independent of the particularity those conversations, or since his dialectic is only subjective:

Wirklich kann man sagen, dass Sokrates nichts wusste; denn er kam nicht dazu, eine Philosophie zu haben und eine Wissenschaft auszubilden. Dessen war er sich bewusst; und es war auch gar nicht sein Zweck, eine Wissenschaft zu haben.⁹⁰⁶

⁹⁰⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 458

It should be noted, from Goethe's point of view, that Hegel identifies throughout this discussion Socrates' subjective inner universal (*Allgemeine*) with the general (*allgemeine*) thoughts of the thinking individual, not developed in the conversations themselves notions (*Begriffe*) in Hegel's systematic sense, to be sure, but as ultimately leading, through the education of Socrates, to the formation of such notions — if, however, as in fact realized only in the further progression of the history of philosophy.

But now the conversations take place in language, that is to say, there is already in them an inherent predisposition towards the more general, i.e., more abstract, categories of thought, particularly the category of opposition or contradiction, and consequently, the dialectical form, and the form of Socrates' activity was indeed philosophical. The question is, though, whether Socrates is aiming in his conversations towards the thought of Hegel's philosophical notion, and identifying thereby the inner universal of the individual with the notion, or whether the inconclusiveness of the dialogues possibly demonstrates that Socrates was intending to show the inability of rational thought generally and thus of the dialectic in particular to grasp the concrete manifestation of the universal in the particular case, the inner universal of the subject not being for Socrates the exclusively rational entity Hegel takes it to be. Hegel holds the absence of a positively expressed body of thought in Socrates to be conditioned by his place in the history of philosophy: it was his principle, the principle of subjective universality and freedom, that was of epoch-making significance at this stage in the history of philosophy, and neither Socrates nor any of his listeners could go beyond it. But the absence of an expressed positive philosophy, the inconclusiveness of the dialogues, may not be conditioned in this sense, may in fact be intended, may reflect the content of his thought, just as much as the form of those conversations does prior to their inconclusive end. Or, in other words, Socrates may not be being ironic at all when he says he does not know what the truth is — all manifestations of the universal principle being essentially incommensurable, with only the possible knowledge ultimately *that* something is true. This, as we shall see, would be Goethe's point of view.

So much essentially for the method of Socrates' philosophizing, and thereby, in Hegel's view, for its content. In developing further the content of Socrates' thought, Hegel draws a number of inferences from the foregoing, if only on the basis of his own philosophy. First of all, Socrates' teaching, he asserts, implies that conscious knowledge of the universal in man is to be brought about by thought (durch das Denken hervorgebracht):

... bei Sokrates finden wir ..., dass der Mensch das Mass sei, aber als Denken; dies ausgedrückt auf objektive Weise, ist ... das Wahre, das Gute ... (Das) Gute ist das Allgemeine ..., es ist durch das Denken hervorgebracht.⁹⁰⁷

Secondly, he says, Socrates implicitly holds his universal to be rationally determined in itself and to realize itself on this basis in the world — the good (das Gute) as end (Zweck) of the world and the individual.⁹⁰⁸ Thirdly, while Socrates' thought is only formal (formell) or abstract, it achieves the crucial determination in Hegel's view that the subject must find or create (schöpfen) the truth in himself (aus sich selbst schöpfen, was das Wahre sei) — the principle, as was said, of subjective freedom.⁹⁰⁹

⁹⁰⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 467

This conclusion presupposes the identification of Socrates' inner universal (Allgemeinheit) with the generality (Allgemeinheit) of thought noted above, while undervaluing the evident rational inconclusiveness of the dialogues (f. 906, p. 1551). Goethe would say that consciousness of the universal in man — i.e., as consciousness *that* an individual has acted as a whole and created a whole in accord with the universal principle of wholeness and manifesting that principle — can be brought about in the form of thought, i.e., in the form of philosophy, but is not necessarily brought about in that form, such consciousness being possible for him in every form of activity belonging to the world of culture. Conversely, while thought is included in the act of acting as a whole in every form of activity, it is but one of the moments belonging to that act.

⁹⁰⁸ From the point of view of Goethe's philosophy, there is nothing in Socrates' thought, even as Hegel has represented it, to establish that it implies that his universal is rationally determined in itself and realizes itself, as so determined, in the world. On the contrary, that fact that Socrates' dialectic is solely negative, does not proceed to a positive systematic development, can be taken to imply that his universal, as Goethe's, is not rationally determinate in itself and does not so realize itself in the world. For Socrates, as it is for Goethe, the universal could be the source of all true determination, all particular instances of its manifestation, but in non-rational fashion.

⁹⁰⁹ On the surface, Goethe would most certainly agree with the attribution of this principle to Socrates. But for Hegel the principle of subjective creation of the truth emerges in Socrates' life as in conflict with the objective spiritual world about him, i.e., presumes a separation of subjective spirit from objective spirit, the freedom of the subject and the norms and values of the ethical world, whereas for Goethe that subjectivity is enabled by, and therefore from the outset inextricably related to, the objective spiritual world about the subject — a view that is supported by Socrates himself in his utterances with respect to his position within the Athenian state and his expressed estimation of the validity of its norms and values.

More fundamentally, then, for Hegel the subjective creation of truth involves a notion of truth as rational correspondence of the knowing philosophical subject to the rationality of the objective world according to the idea. For Goethe, the subjective creation of truth pertains to the concrete

In the latter regard, fourthly, Socrates' philosophy implicitly entails the notion, developed by Plato, that the nature of the good, and indeed of all that is true, that has value or worth for man, cannot be passively learned from without, but only actively realized from within, since entailed by the nature of human spirit, and thus, as learned or known, confirmed by the witness (*Zeugnis*) of spirit.⁹¹⁰ The external world only gives the stimulus or occasion for that internal learning, which remains essentially an inward process, or as Plato terms it, a remembering.

Upon the basis of these conclusions, Hegel proceeds to a more extended analysis and criticism of Socrates' notion of the inner universal or the good from the perspective of his own philosophy of objective spirit. He begins by reminding us that Socrates was only concerned with the practical sphere, dealing with the natural sphere only with respect to the end purpose (*Endzweck*) of the world. Only knowledge of the practical sphere is useful (*nützlich*) to Socrates, and the end of the world is the same as the end of mankind, the good.⁹¹¹ But now this practical good, to the extent determined at all, both as human end and as simultaneous end of the world, is not simply a thought (*Gedanke*) for Socrates, says Hegel, but is rather real (*wirklich*), and as such, self-determining (*selbst-bestimmend*) and effective (*wirksam*) in the subjective activity (*Tätigkeit*) of mankind. And in so far as it is realized in the subjective activity of an individual, that individual knows that his particular actions are good, knows, in so far as he continually performs what is good, that he himself is

true or perfect work of all forms of activity, including — but not limited to — philosophy, as created according to the universal principle of wholeness or idea in the life of the world of culture.

⁹¹⁰ Coming to Hegel as we are from the point of view of Goethe's thinking, it must again be reiterated here that Hegel takes the universal "spirit" (*Geist*) in the sense of the generality of rational thought, which he then explicitly opposes to the passions, interests, arbitrary will, particular ends, etc., of the subject. For if "spirit" is understood in Goethe's sense, i.e., as principle of unconscious wholeness of the subject, the sense in which Socrates' philosophy implies that the spirit of the subject is witness to the truth is completely different.

⁹¹¹ Goethe would certainly agree with Hegel that Socrates restricted his philosophical consideration to what Hegel terms the "practical sphere" of moral or subjective human activity. Where they differ, both generally and with respect to an understanding of the implications of Socrates' expressed teaching, is that for Hegel the practical sphere does not include the spheres of objective spirit, much less those of the philosophy of nature and the logic, whereas for Goethe, all spheres of activity and all resulting human knowledge are "practical," i.e., pertain to the individual and his activity in relation to the world about him in terms of the universal principle of wholeness, as both within the individual, and forming the basis of the existence of the ideal world — and are thereby, as argued in the Dissertation, essentially moral (f. 6, p. 12). Socrates does not himself express a notion of Goethe's extended application of the "practical sphere," but there is nothing in his teaching that conflicts with that application, either.

good, and knows, to that extent, at least, something of the general nature of the good. He has, in other words, moral knowledge — as opposed to the unconscious (unbewusstes) doing of the good in the ethical sphere.⁹¹²

But what, more particularly, does the real, self-determining activity of the individual that results in moral knowledge, attributed by Hegel to Socrates' thinking in general, but as undeveloped or only implicit, consist of, according to Hegel? With respect to this question Hegel cites Aristotle's criticism of Socrates, namely, that he made virtue solely a matter of knowledge (Wissen),⁹¹³ at the expense of the alogical (alogische) nature of the human soul, the passions (Leidenschaften) or pathos of the individual, the human heart (Herz, Gemüt). This, says Hegel, is a valid criticism:

⁹¹² There follows from this moral knowledge the danger in Hegel's view of arrogance (Aufgeblasenheit) and conceit (Eigendünkel), the danger of the separation of the morally self-conscious subject, as having in his arbitrary will the power to choose the good, from what is morally right. "Bei Sokrates," he says, "geht es noch nicht zu dieser Entgegensetzung des Guten und des Subjekts als Wählenden fort" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 473), Socrates keeping a balance between the imperatives of his inner universal and the positive ethical norms and values of Greek life — though this balance is unexplained in his thought and is itself ultimately a matter of subjective, arbitrary will. The same danger follows, as we shall see, from Socrates' notion of his daemon or genius. This too is arbitrary or subjective, and was, Hegel concludes, correctly perceived by the Athenian state to represent a threat to its stability.

Hegel's criticism of Socrates' subjectivity reflects his general criticism of morality, as well as his romanticism of his times, as observed in the foregoing pages. One can see in this context the reason for Hegel's insistence on the truth of the objective world of spirit, as necessary to counterbalance the free subjectivity of the individual.

In this connection, it can be mentioned, first of all, that Hegel would most certainly have voiced this same criticism with respect to *Goethe's* thought, had he been cognizant of the whole of his thinking. How can it be objectively known that a person has acted in accord with the principle of wholeness and not simply presumed that he has done so? How can one person's pure consciousness be determined as true and not another's? Goethe would answer that the objectivity of the subject's experience is vouchsafed by the fruitfulness of their works in the life of the world, the extent to which those works have stimulated others to participate in that life. Moreover, individuals know ultimately only *that* they have acted as a whole and created a whole in relation to the world of culture, all other conscious thoughts, including awareness of themselves, being circumscribed by that act's ultimately incommensurable nature. This prevents in his thinking the danger of conceit and arrogance.

Secondly, it can be mentioned here, in anticipation of the following pages, that an explanation of the balance Socrates keeps between his inner universal and the positive ethical norms and values of Greek culture can be found, in terms of Goethe's thinking, as deriving from Socrates' acting as a whole, in accord with the inner universal principle of wholeness, in terms of the fullness of his in-born and acquired individuality — and that is to say, as including his education or development in relation to the Greek state, his assimilation (and creative recreation) of the culture to which he belonged. In this regard, it will be seen from Goethe's point of view that Hegel's criticism of Socrates, as was the case with his criticism of the Sophists (f. 884, p. 1541), represents another instance in his thought of a separation of two moments that are in fact inextricable — namely, the moral life from the ethical life, or subjective spirit from objective spirit — and subsequent discovery of the inadequate nature of the conception of one of those moments in that separation.

⁹¹³ But *did* Socrates make virtue solely a matter of knowledge? The inconclusiveness of his teaching, the absence in particular of a development of his notion of the good, as well as the notion of his daemon or genius yet to be considered, would seem to argue against it.

Tugend ist nicht nur ... Einsicht, ... Bewusstsein, sondern das eingesehene Gute und Wahre, dass es Tugend sei, fehlt ihm noch, dass auch der Mensch, das Herz, das Gemüt identisch damit sei — das Moment, wir können entweder sagen des Seins oder der Realisierung überhaupt; und diese Seite des Seins ist das, was Aristoteles das Alogische nennt.⁹¹⁴

While thought (das Denken) belongs to moral virtue, the doing of what is right, the latter is not reducible to it, says Hegel. Passion, the human heart, as the “betätigende Individualität” or “realer Geist” belongs to moral virtue as well:

... es ist die eine Seite die, das Allgemeine mit den Denken anfängt; aber zur Tugend als Charakter gehört, dass der Mensch es sei, dazu gehört Herz, Gemüt usf. Diese zwei Seiten: das Allgemeine, die betätigende Individualität, der reale Geist, sind es, die ... notwendig vorkommen müssen.⁹¹⁵

For the moment, it would appear that we are hearing echoes of Goethe’s criticism of *Hegel’s* rationality, and of all unmindfulness of the wholeness of the human soul acting in accord with the universal principle of wholeness! But Hegel continues:

Wenn das Gute diese Realität hat, als allgemeine Realität, so ist es, als allgemeines Sein, Sitte ... Es ist in der Bestimmung der Tugend eben dies ausgelassen, was in der Wirklichkeit ... verschwunden, nämlich der reale Geist eines Volkes, woher die Rückkehr des Bewusstseins in sich; ebenso die Bestimmung nur das Subjektive der Einsicht, ohne die Realität als Sitte und, am Einzelnen, als Pathos. Das allgemeine Gute am Einzelnen als solchen ist Pathos, das Allgemeine, das ihn treibt.⁹¹⁶

The passions of the individual bearing on the good, the human heart, as existing, as universal reality, derive from and pertain to the ethical sphere (Sitte), the spirit of a people — and it is this universal reality that inwardly drives (treibt) the individual, as passion, to the good and that makes the good thereby real. In other words, what is missing in Socrates’ determination of subjective universality and freedom and therefore of the moral life is its necessary bearing on the ethical sphere — and only in that respect are *some* of the totality of human feelings or passions necessary, as providing the ethical sphere its real existence, but thereby as solely of worth or value in relation

⁹¹⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 474

⁹¹⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 475

⁹¹⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, pp. 474-475

to that sphere, as universal ethical feelings or passions, and as selectively abstracted from the remaining totality of feelings or passions of the human soul and hence from the *wholeness* of the soul and a possible end purpose of its individuality and existence as a whole. Interesting, in any case, is that Hegel does indicate that in the ethical sphere the passions, the human heart, “das Allgemeine als sich realisierend” in human activity, proceeds without knowledge (*Einsicht*), i.e., unconsciously: “Die Leidenschaft ... ist das Allgemeine, wie es nicht in der Einsicht, sondern in der Tätigkeit ist, und wie das Allgemeine ist, als sich realisierend.”⁹¹⁷

Concerning the relationship of the universal good and particular instances of the good, particular moral actions and virtues, Hegel finds Socrates’ thinking to be enveloped in contradiction. On the one hand, Socrates shows in his conversations that all particular cases of the good, all particular instances of the ethical life, are limited (*beschränkt*), since contradicting or coming into collision with other, equally valid moments. But this *negative* relation to the particular laws, conventions, values, etc., of his times, i.e., as particular instances of the good, is in fact, according to Hegel, the only manner in which Socrates determines the universal good in relation to particular instances of the good:

... das Allgemeine ... resultiert (nur) aus der Negation des besonderen Guten; dies besondere Gute nun aber sind die besonderen Gesetze, Gesetze als geltende Gesetze, — das Sittliche überhaupt, das, was zur griechischen Zeit als Sitte war.⁹¹⁸

On the other hand, however, those particular instances of the good are nevertheless held by Socrates to be manifestations of the universal good. Hence, when pressed to more specifically define what the good consists of, Socrates in a number of instances replies: “obey the laws” — that is to say, encourages the fulfillment of the duties of the citizen with respect to the Greek state that in fact characterizes Socrates’ own

⁹¹⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 475

At least with regard to ethical activity, both Hegel and Goethe find the individual to act unconsciously. But for Hegel, as opposed to Goethe, this unconscious activity occurs in abstraction from the wholeness of the human soul, or in such a way that the end purpose of the human soul, as existing totality, is not realized in that activity — and thus with a separation of the moral life from the ethical life, and of ethical activity from other forms of activity.

⁹¹⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 477

personal relationship to the state. And yet, these are the very laws and duties Socrates is conscious of as having become unstable in Greek life and that his own teaching demonstrates in their contradictory nature and further undermines. This, for Hegel, is the continual contradiction of Socrates' teachings:

... dieser Widerspruch bei Sokrates Begriffen zeigt das rein Allgemeine als das Wesen auf, worin alle Bestimmung, die sonst dem Bewusstsein als an sich seiend gilt, sich auflöst, — und zeigt auf der andern Seite, indem dies Allgemeine einen Inhalt erhalten soll, dasselbe an die Stelle treten. Das Wahre ist hieran die reine Einsicht, — diese Bewegung des Bewusstseins und das Allgemeine.⁹¹⁹

It follows, given the indeterminate, only negatively developed relation of particular moral actions or virtues and particular ethical laws or duties to the nature of the universal good, that the manner of application of the universal good in concrete, particular cases is unclear in Socrates' thought, even when Socrates himself is considered by universal acclimation to have realized it concretely in his personal life. Socrates himself applies the universal to the particular case in his personal life, and yet does not in Hegel's view give any clear explanation of how he does so.

For Hegel, the relation of the particular good to the universal good, and of both to the myriad, real or empirical conditions of human life, can only be realized "im ganzen Zusammenhang eines Systems der Wirklichkeit"⁹²⁰ in which the subjective spirit of the individual deciding what to do in particular conditions, amidst conflicting goods, is one with the objective spirit of his nation, or as in this sense obeying his conscience (Gewissen):

Wenn wir das vollkommene Bewusstsein haben, dass im wirklichen Handeln die bestimmten Pflichten und das Verhalten danach nicht ausreicht, sondern jeder konkrete Fall eigentlich eine Kollision von Pflichten, eine Konkretion vielfacher Bestimmungen ist, welche sich im moralischen Verstande unterscheiden, die aber der Geist als nicht absolute behandelt, sondern sie in der Einheit seiner Entschliessung verbindet, so nennen wir diese reine entschliessende Individualität, das Wissen, was das Rechte ist, das Gewissen, — wie das rein Allgemeine des Bewusstseins, nicht ein besonderes, sondern eines jeden, die Pflicht.⁹²¹

⁹¹⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, pp. 487-488

⁹²⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 488

⁹²¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 489

But for Socrates, since the ethical sphere of Greek life has become unstable, has lost its absolute validity, since his thinking does not and cannot grasp a positive relationship of the universal principle to that sphere, since his principle of subjective universality remains undeveloped or abstract, he can only decide what is right to do in particular cases, can only apply his subjective universal to the concrete, real or empirical world about him, in subjective or arbitrary fashion, universal subjective spirit or conscience being thereby particularized as obtaining for his particular individuality: “Indem ... das Besondere, das Gesetzliche dem Bewusstsein wankend gemacht wird, so ist das Subjekt das Bestimmende, Entscheidende.”⁹²²

The particular form this individualized subjective spirit or conscience takes, i.e., as severed from its unity with the objective spirit of his times, is for Hegel the *daemon* or *genius* (Genius) of Socrates. Essentially, Socrates’ genius represents for Hegel nothing other than the necessary subjective correlate of the universality of conscience — namely, the moment of particular, self-conscious spirit:

... Gewissen ist die Vorstellung allgemeiner Individualität, des seiner selbst gewissen Geistes, der zugleich allgemeine Wahrheit ist. Der Dämon des Sokrates ist die ganz notwendige andere Seite zu seiner Allgemeinheit; wie ihm diese zum Bewusstsein kam, so auch die andere Seite, die Einzelheit des Geistes. Sein reines Bewusstsein stand über beide Seiten.⁹²³

But in deciding what to do in particular cases, in realizing the universal good concretely, Socrates does not recognize the necessity and universality of subjective, individual spirit (Einzelheit des Geistes). It appears to him rather as immediately given personal peculiarity (Eigenheit) that decides what is right, as external (äusserlich) and unconscious (unbewusst) to his inner life and thought — and yet nevertheless as inextricably related to his subjectivity as *his* genius: “Der Genius ist noch das Bewusstlose, Äusserliche, das entscheidet; und doch ist es ein Subjektives.”⁹²⁴ In so far as the genius appears to determine what is right, in abstraction from his subjective inner life, Socrates is unconsciously driven (getrieben) by it, or it takes the form for

⁹²² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 489

⁹²³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 491

⁹²⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 491

him of an oracle (Orakel). But in so far as it appears to Socrates as *his* genius, it is nevertheless posited and maintained by his subjectivity, as not external to it, and takes the form more particularly of an *inner* oracle.

Socrates' genius thus stands midway for Hegel between the externality of an oracle determining what to do in particular cases and the freedom and inwardness of subjective spirit:

Das Daimonion steht ... in der Mittel zwischen dem Äusserlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes; es ist etwas Innerliches, aber so, dass es als ein eigener Genius, als vom menschlichen Willen unterschieden vorgestellt wird ...⁹²⁵

As such, it represents for Hegel a major transformation in the history of philosophy, a “weltgeschichtlich(e) Konversion,” namely, “dass an die Stelle der Orakel das Zeugnis des Geistes der Individuen getreten ist und dass das Entscheiden das Subjekt auf sich gewonnen hat”⁹²⁶ — and thereby, that moment in Socrates' thinking that most characteristically qualifies his thought in its entirety to represent a “Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst.”⁹²⁷ For while Greek culture had achieved the freedom of spirit in terms of the universality of thought, in particular, with respect to the objective freedom of its ethical life, it never attained a notion of the particular subject's freedom of thought in relation to the ethical world, and hence in deciding what to do in concrete, real or empirical cases where particular ethical goods come in conflict with or contradict each other — or the standpoint of Greek spirit was “nach der moralischer Seite ... unbefangene Sittlichkeit.”⁹²⁸ In this respect, the oracle, as determining how the universal is to be realized in concrete, particular cases, was “Bedingung des griechischen Bewusstseins ...; bei ihrer Freiheit suchten die Griechen zugleich die Entscheidung in einem Äusserlichen.”⁹²⁹ Socrates' genius, while still appearing essentially as oracle external to the particularity of his subjectivity and as

⁹²⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 495

⁹²⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, pp. 495-496

⁹²⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 441

⁹²⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, 492

⁹²⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 494

abstracted both from his conscious knowledge and from any rationally developed connection to the world about him, nevertheless appears as his internal oracle, as enveloped, if in unconscious fashion, by his principle of infinite subjectivity in its still undeveloped or only potential state — and thus was epoch-making in the historical development of a notion of self-conscious, truly free subjective spirit.⁹³⁰

⁹³⁰ Given the importance Hegel attaches to Socrates' daemon or genius, given as well his belief that Socrates' life and teaching constitute a whole, it appears surprising, particularly in the context of Goethe's philosophy, that he does not develop this notion further, relating it to the remainder of Socrates' teaching, as well as the principle moments of his life — but instead as it were reduces the daemon to a mere appearance following Socrates' failure to make his principle of infinite subjectivity concrete in relation to the objective world upon the basis of the idea. Thus, for example, Hegel attempts to explain the genius with a "both this ..., as well as this ..." (sowohl ... als auch) argumentation, i.e., external oracle as well as internal oracle, that is extremely rare in his philosophizing, and that Hegel criticizes as foreign to the unity of the notion on numerous occasions. Socrates was simply mistaken in what he experienced, or that experience was only an appearance (Schein), and the daemon has no effective relation to the totality of Socrates' life and thought, his development, his emphasis on individual activity, the occasional nature of his philosophizing, his attempting to inspire others to develop the truth in their own manner, etc.

Conversely, it should not appear surprising to the reader that Socrates' thought emerges here as a remarkable anticipation of *Goethe's philosophy*, in terms of which the various threads of Socrates' life and teaching as Hegel has developed them, particularly the notion of the daemon or genius, can be conceived as constituting a whole. This is not as audacious a claim as it may at first appear. For if, as argued in the Dissertation, Goethe's philosophy, only immanently expressed in the totality of his non-philosophical works and occasional letters and conversations, nevertheless constitutes one systematic whole in which form and content are one, if Goethe deals therein with most, if not all, of the major topics of the Western philosophical tradition, and if, as argued in the Conclusion of the Dissertation, Goethe's philosophy, within that tradition, can be found valid or true in comprehending an ideal world in its relation to the real world even in our own age — then it is more than likely that at some point in the history of philosophy some thinker anticipated Goethe's thought. And that thinker, without a doubt, is Socrates.

One objection to this assertion can be dealt with at once. It is true that Socrates' term δαίμόνιον, referred to by Hegel as both "Daemon" and "Genie," does appear in Goethe as "Daemon" or "Dämon," where it denotes, not the activity of an individual according to the universal principle, but his inborn individuality, his peculiar talents and propensities, *prior* to all development in relation to the ideal world and all activity in terms of that principle. But, on the one hand, this fact is more significant in suggesting the closeness of Socrates' thinking to Goethe's: namely, in so far as both thinkers take up and comprehend individual particularity, the conditions of individual existence, the accidental occasions of all activity, in relation to the universal principle — a correspondence that is only strengthened by Goethe's use of the term "Daemon" to denote the various factors of inborn individual particularity. On the other hand, Socrates' daemon entails the realization of a subjective, inner universal in terms of concrete, real or empirical conditions. This places Socrates' daemon much closer to Goethe's pure consciousness (reines Bewusstsein), as well as his genius (Genie), as that individual who is able to act in accord with the universal principle, enjoy pure consciousness, in terms of a relatively extensive assimilation of the world of culture, who is in this sense stronger (stärker) than other individuals (a notion which, to be sure, is undeveloped in Socrates, though not contradicted by his expressed teaching).

Taking then Socrates' "daemon" to be essentially equivalent to Goethe's "pure consciousness," we find that the unconscious quality Hegel criticizes with respect to the daemon, as entailing or following from the abstraction of his subjective universal principle, its lack of development with respect to the objective world, particularly the ethical world, in terms of the idea, follows in terms of Goethe's thinking from the fact that it entails the act of acting unconsciously as whole individual, in terms of the full multiplicity of inborn and acquired individuality, his "daemon" in Goethe's sense, and his previous assimilation of the world of culture. Socrates' extensive development — which Hegel outlines, but does not explain in relation to Socrates' philosophical thinking — emerges as the extensive assimilation from the ideal world in the individually conditioned manner of the genius, his acts of assimilation being thereby themselves action (Taten) manifesting the universal principle.

It is true that Hegel characterizes Socrates' activity generally, both his development and the occasional form of his thinking, and therefore, in his view, the content of Socrates' thought, as "indivi-

Hegel deals at length with the trial of Socrates, the charges against him, his defense, the sentence and Socrates' death. Socrates' destiny (Schicksal) hereby, Hegel says, was on the one side that the charges against him, undermining the absolute authority of the Greek gods and the state, particularly in his dialogues with young people, but also in his espousal of an inborn daemon which told him what was right and wrong, were valid; and on the other side, that his principle of infinite subjectivity, despite its abstraction, and despite the fact, in Hegel's view, that Socrates had

duelles Tun" whose content is "die Wahrheit des individuellen Tuns selbst" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 451) — that is to say, as realizations of his inner principle. But then Hegel takes true activity to be the activity of thought, and the truth of individual activity is found not in that activity itself, but in the generality of thought, as transcending the limited or conditioned real or empirical world, and thus all particular individual activity as such. Hence Socrates' extensive development essentially proceeds only as the extensive subjugation of his particular individuality and existence in the attainment of the generality of thought, and the occasional nature of his teaching is directed at overcoming the given occasional factors and simulating in others consciousness of the universality of thought. Socrates' opposition to the Greek ethical world, in so far as it had become unstable, lost its absolute authority, similarly reveals itself to be only the stubborn insistence on the authority of his only abstractly promulgated principle of infinite subjectivity, as the power of universal thought (cf. f. 912, p. 1554). Only in this sense is "der Zweck seiner Philosophie ..., das individuelle Tun des Einzelnen als ein allgemeingültiges Tun einzurichten (Ibid., p. 451)." Here, too, in other words, we see Hegel embracing the concrete, real or empirical world, but only to dissolve (auflösen, aufheben) it in favor of the universal principle — not, as with Goethe, to transform it *in accord with* that principle. From the perspective of Goethe's thought, the wholeness Hegel sees in Socrates' life here, his character and development, the manner in which he brought his individuality into existence (zur Existenz gebracht), entails only the wholeness — or rather, the consistency — of the understanding, a mass of particulars being accumulated and unified as all evidencing the same negative quality (namely, the principle of thought). No wonder Hegel finds Socrates' subjective principle to be abstract! For Goethe, however, the inadequacy of Hegel's analysis of the whole of the life and teaching of Socrates represents only the emptiness of all attempts to conceive the ideal world as not concretely related to the real or empirical world.

In this context, moreover, it can be observed from the point of view of Goethe's thinking that the confusion Hegel observes in Socrates' thought between the universal good and particular goods, and between these and their application or manifestation in concrete, particular cases, is the confusion of an onlooker not finding the possibility of truth in individual activity itself. For Goethe, and as mentioned in previous notes, the relation *in thought* between universal principle, particular principles and particular manifestations of those principles, particular actions and works, or between the notion (der Begriff), particular notions and concrete notions, is only of value, is only useful, with respect to future true activity of the individual acting as a whole in accord with the universal principle of wholeness. And the relation of the universal principle to its manifestations *in activity* is unconscious, circumscribed by the creative act's incommensurable nature (cf. f. 906, p. 1551; f. 911, p. 1553). Thus there is no contradiction for Goethe between Socrates' admonitions to his listeners to obey the laws, fulfill the duties and observe the values of Greek ethical life, as well as his own behavior in this regard, and his inability to comprehend those duties and values in terms of his inner principle. For Socrates had assimilated the norms and values of the ethical world about him in his development in accord with that principle, as whole individual, that assimilation had later been "poured" into his creative actions, along with the remainder of his inborn and acquired individuality, in the act of acting unconsciously as a whole. Subsequent to that act, he is unable to give any definitive rational explanation of how that ethical life had been assimilated by him, expressed in his actions, and thereby related to other moments in his development.

Specific instances of correspondence between Socrates' thinking and Goethe's within this overall theoretical framework and that Hegel, from Goethe's vantage point, has not comprehended positively, i.e., as belonging to the true wholeness of Socrates' life and works, have been discussed in the preceding notes, and need not be repeated here: the occasional nature of the form of their philosophizing (f. 902, p. 1549; f. 904, p. 1550; f. 905, p. 1550); that the individual must find or create (schöpfen) the truth in himself (f. 909, p. 1552); that the truth must be confirmed by the witness of human spirit (f. 910, p. 1553); and that only practical knowledge is useful (f. 911, p. 1553).

essentially misunderstood the significance of his daemon, was historically necessary, and that Socrates was justified in maintaining it, denying his guilt and in not asking pardon of the Athenian people — all the more so, since the decline of Greek ethical life had set in prior to Socrates, and that the judgement against him merely accelerated that decline:

Das Volk von Athen hat das Recht seines Gesetzes, seiner Sitte gegen diesen Angriff, gegen diese Verletzung des Sokrates behauptet. Sokrates hat den Geist, das sittliche Leben seines Volkes verletzt, und diese Verletzung ist bestraft. Aber Sokrates ist ebenso der Heros, der das Recht, das absolute Recht des seiner selbst gewissen Geistes, des in sich entscheidenden Bewusstseins für sich hat. Indem nun ... dies neue Prinzip in Kollision gekommen ist mit dem Geist seines Volks, mit der vorhandenen Gesinnung, so hat diese Reaktion stattfinden müssen. Aber nur das Individuum ist vernichtet in der Strafe, nicht das Prinzip; der Geist des atheniensischen Volks hat sich nicht wiederhergestellt aus der Verletzung, aus der Aufhebung desselben.⁹³¹

Looked at from the perspective of the history of philosophy, asserts Hegel, only “die unrichtige Form der Individualität” with respect to Socrates’ principle was removed (abgestreift) in Socrates’ punishment and death:

Das Prinzip wird später zu seiner wahrhaften Gestalt sich erheben. Die wahrhafte Weise dieses Prinzips ist die allgemeine Weise, wie es nachher auftrat; das Unrecht, was so vorhanden war, war dies, dass das Prinzip nur als Eigentum eines Individuums auftrat.⁹³²

Furthermore, the fact that Socrates maintained his subjective principle against the principle of the Greek state at the cost of his life emphasized that principle’s future potency in taking up and unifying itself with the objective world in terms of the idea:

Es ist seiner würdig, dass dies Prinzip erscheint in direkter Beziehung auf die Wirklichkeit, nicht bloss als Meinung und Lehre usf. Diese Beziehung liegt selbst in dem Prinzip; es ist seine wahrhafte Stellung, dass es sie hat, und zwar gegen das Prinzip des griechischen Geistes.⁹³³

⁹³¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, pp. 511-512

⁹³² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 511

⁹³³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 512

On the other hand, the Athenian people regretted its action, put many of Socrates' accusers to death or exiled them, recognizing, according to Hegel, not only the personal greatness of Socrates, but that his principle, as directed against the Greek state, had already entered into the general consciousness of the people. They became aware "dass sie in Sokrates nur ihr eigenes (Prinzip) verdammt haben."⁹³⁴ Hegel concludes his examination of Socrates asserting the higher necessity of Socrates' destiny and that of the Athenian people:

Es ist die Auflösung dieses Volkes, dessen Geist also bald aus der Welt verschwinden wird, aber so, dass aus seiner Asche ein höherer emporsteigt. Denn der Weltgeist hat sich zu einem höheren Bewusstsein erhoben.⁹³⁵

Before Socrates' principle of infinite subjectivity could unify itself with the external, objective world in the form of the idea, however, the followers of Socrates, after withdrawing themselves altogether from the objective, ethical world about them and thus from Socrates' restriction of the object of self-conscious thought to the good, the practical sphere, the ethical realm, turned further inward and began to develop an inner, intellectual (Welt, Reich) world based on that principle, and thereby divided into three separate schools of thought, Megarianism, Cyrenaicism and Cynicism. As expressed by Socrates, as abstract, his principle entailed only the possibility of a world of self-conscious thought. But following his death, and in reaction to his fate, that intellectual world began to evolve. In this connection, the question for the three emerging Socratic schools becomes for Hegel, no longer simply what the essence (das Wesen) of being or nature as a whole is, but what is true (das Wahre). For now there are determinations of thought, on the one side, being or nature on the other, and in the middle, self-consciousness — thought and being first in separation, but then in their unity, as true knowledge in which self-consciousness enjoys the cer-

⁹³⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 513

⁹³⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 514

Not only the form in which Socrates formulated his principle was "abgestreift" in the realization of his destiny, as Hegel conceives it, but Socrates' life. Given the inextricable relation in his life and teaching to the universal principle and given as well the necessary particularity of all human individuality and existence, the unfeeling coldness of Hegel's world spirit in its progression to ever higher levels of development is perhaps nowhere more evident than here.

tainty of itself. The form of all three Socratic schools, at least in essence, is therefore now science (Wissenschaft), the universal in thought, as no longer abstract, but rather as development of the determinations of the universal principle (Entwicklungen der Bestimmungen des Allgemeinen).

On the other hand, says Hegel, each of the three schools represented only a limited or one-sided working out of the Socratic principle. The true development of that principle, in which the moments represented by those schools, along with the earlier principles of Greek philosophical development, were unified, was only to be achieved later in the thought of Plato and Aristotle. Conversely, the fact that the initial development of Socrates' principle took the form of three disparate schools of thought attests for Hegel to the abstraction in terms of which Socrates conceived and expressed it:

... aus seiner Lehre so verschiedenartige Philosophien hervorgegangen sind; dies liegt in der Unbestimmtheit, in der Abstraktion seines Prinzips selbst.⁹³⁶

The first of the Socratic schools, the Megarian school founded by Euclid of Megara, had its principle was the good as simple (einfach), or the good as developed to principle of simplicity (Prinzip der Einfachheit). It then sought with the dialectical method to demonstrate that the simple good is alone true, whereas all finite things, conceptions and beliefs, all that is complex, that is particular or determined, is contradictory or limited, is not true, or simply is not. The Megarians thus made Socrates' principle more universal, while at the same time adopting a more aggressive opposition to other schools of thought and commonly held conceptions (Vorstellungen) and values — with the result that their method, the dialectic, became more universally conceived, and thereby more essential to the philosophical enterprise (though at this point, notes Hegel, not in the form of the notion, but as only

⁹³⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: I/18, p. 520

From the perspective of Goethe's philosophy, the disparate development of Socrates' teaching shows rather the power and truth, the fruitful many-sidedness, of his thought — *just in the form and just in the apparent abstraction of its content, as he expressed it*. A similar case in the history of philosophy, where for Hegel there is abstraction, while for Goethe there is only a seeming abstraction inextricably related to its enormous fruitfulness, would be Kant.

logic of the understanding, common conceptions and beliefs being shown as contradictory on the basis of the simply “either/or” or “yes” or “no” of the understanding).

The second movement, the school of Cyrenaicism founded by Aristippus of Cyrene, developed the principle of the good as pleasure (Lust, das Angenehme) or enjoyment (Vergnügen), the satisfaction (Befriedigung) of the self, thereby sensation (Empfindung) — not, however, in the sense of sensual pleasure or satisfaction, sensation generally, which the Cyrenaic school considered itself to have freed itself from, but as the pleasure of thought attained through the education (Bildung) of the individual subject (Einzelner), a pleasure or satisfaction, a sensation, in which the subject is held to be alone free and wise (weise). There arises here, notes Hegel, a difference for philosophical thought between what is true as existing in and for itself (anundfürsichseiend), i.e., the theoretical sphere (das Theoretische) of the developed nature of the good in its existing universality, and the good as end purpose (Zweck) realized by the individual in the practical sphere (Praktischen) — even when for the Cyrenaic school sensation, as it defines it, remains the criterion (Kriterium) of both what is theoretically and practically true. The fact that the practical truth of the subject, as only nominally simultaneously theoretical, but as in fact abstracted from a notion of truth existing in and for itself, arises in this era of philosophy is due in Hegel’s view to the loss of authority of the ethical norms and values of Greek life, as no longer giving direction to the individual in the particularity of his existence. Hegel more particularly observes that the further development of the principle of sensation in Cyrenaicism (the ideals of education, of the wise man, of calmness (Besonnenheit) with respect to the sphere of particularity, and so forth) necessarily resulted in the dissolution (Auflösung) of sensation as principle. For sensation as criterion pertains only to being in its immediately given, undeveloped form for consciousness and cannot be distinguished in its purported universality from the multiplicity of particular sensations which the Cyrenaics posited themselves to be free of.

Thirdly, Cynicism, the school founded by Aristhenes of Athens, developed the good, in opposition to the pleasure of the Cyrenaics, as pertaining to the simple needs of nature, what is natural — whereby all that is limited or particular is negated

as unessential, unnatural. As with the Cyrenaic followers of Socrates, the requisite knowledge in distinguishing in thought what is natural from what unessential or unnatural is possessed by the educated individual, and who, to the extent that knowledge is attained, is free and independent of all unessential natural things, and in particular, from all that is commonly thought to be of value. Hegel devotes relatively little attention to the Cynics, saying that they lacked sufficient philosophical education to develop the Socratic principle systematically to the extent the Megarian and Cyrenaic schools did. With the Cynics, the ideals of the education, freedom and indifference of self-consciousness from all external things, from all particular sensations and thoughts, are postulated at the outset, not known as truly mediated in the process of education. The content of their thought is not manifested in their conception of the process of attaining that thought, or that process is not conceived as itself development of the universal principle, as it is with Cyrenaicism. Only those things, thoughts and sensations that are immediately necessary for life, that are in this sense natural, are allowed — but the former remain undetermined and indeed indeterminate for the Cynics. That is to say, the Cynics developed Socrates' principle only negatively, or made negation their principle.

The third and final moment of the first principle phase of Greek philosophy consists for Hegel of the philosophy of both Plato and Aristotle.⁹³⁷ Plato, in his view sets forth and develops the idea of this epoch of the history of philosophy, namely, the idea as idea of the *science or system of philosophy*, but in tentative, incomplete, limited or conditioned fashion. Aristotle then realizes or perfects Plato's idea. This

⁹³⁷ Given the significance of these two philosophers in the history of philosophy, the necessity of making explicit here a caveat that has otherwise only been implicit in our analysis of Hegel's history of philosophy (aside from the general comments made on the relation of German idealism to the other movements of Western thought in the Introduction to the Dissertation, pp. xlix-l) suggests itself here. Our purpose is to determine how Hegel developed his absolute variant of Kant's idea in dealing with the history of philosophy — for example, in his reception of Plato and Aristotle — and then to differentiate his thinking in this regard from that of Goethe, who, it is argued, also fundamentally belongs to the German idealistic tradition founded on Kant's idea, and who thus shares with Hegel many of the same presuppositions and judgements concerning the sense and significance of these and other philosophers' thought, while yet diverging from him in some respects owing to the particular manner of his realization of Kant's idea. Our purpose is thereby not, however, to maintain the validity of the idealists' general understanding of other philosophers, or the particular understanding of Hegel, Goethe, etc., against that of the philosophers from other traditions belonging to the enterprise of Western philosophy. Or, in other words, by no means are we seeking to surreptitiously justify the tradition of German idealism, as represented for us here by Hegel and Goethe, on the basis of their reception of Plato and Aristotle, as the "true Plato" or the "true Aristotle."

amalgamation of two of the most influential philosophers in the history of philosophy into one epoch is strikingly unexpected, and appears to follow solely from the necessity of maintaining the triadic form in the development of the first principal phase of Greek philosophy. Moreover, it represents the only case in Hegel's thought where the idea at a given stage in its development does not appear forthwith in its true form, but as first limited or conditioned by the circumstances of its appearance.⁹³⁸ An examination of this apparent systematic anomaly will therefore inform our analysis of Hegel's development of the general notion of Plato's philosophy, after which we will consider his working out of the details of Plato's thought.

In Plato's thought, says Hegel, "fängt die philosophische Wissenschaft als Wissenschaft an."⁹³⁹ In terms of Plato's relation to his predecessors and contemporaries, the prior moments of the history of philosophy according to the idea, or, in other words, in terms of Plato's education and development — his teachers, the other intellectual influences exerted on him, his extensive travels throughout Greece, Asia Minor, Africa and Egypt that Hegel outlines in detail — this means that in developing Socrates' principle of infinite subjectivity to science (Wissenschaft), i.e., to the systematic form according to the idea of philosophy, Plato takes up and fuses into the totality of his thought the thinking of the earlier Greek philosophers from Thales to Anaxagoras, as well as that of Socrates and his successors:

In der Platonischen Philosophie sehen wir ... vielerlei Philosopheme aus früherer Zeit, aber aufgenommen in seinem Prinzip und darin vereinigt. Dies Verhältnis ist, dass Platonische Philosophie sich als eine Totalität der Idee beweist; die seinige, als Resultat, befasst die Prinzipien anderen in sich.⁹⁴⁰

⁹³⁸ There are, to be sure, numerous instances where an idea appears first in a general (allgemeine) manner, thereby as still limited or conditioned, only to become concrete or individualized by way of the negation of a second stage in a third or final stage. But Hegel does not conceive Plato and Aristotle as mediated by an intermediary third philosophy: the limitations attaching to Plato's thought are simply overcome by Aristotle. But why not by Plato himself, if he had, as Hegel argues, a consciousness of the systematic idea at this phase of its development? We shall see that Plato, according to Hegel, while having consciousness of the systematic idea, did so imperfectly or incompletely, was limited both in his consciousness of the idea and therefore its development in his thought by the novelty of his idea of the science or system of philosophy relative to the philosophy of his times (cf. f. 957, p. 1573). But everywhere else in Hegel's development of history when an idea's time has come, there is nothing that resists or blocks its expression, and its formulation and development fulfills the immanent need of the times.

⁹³⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 11

⁹⁴⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 24-25

For, according to Hegel, those earlier philosophers had developed the objective logical universals of the science or system of philosophy, the determinations of the absolute being of all reality in thought, a necessary historical process culminating in Anaxagoras' principle of the intellect developing itself in the form of the notion (Begriff). In Socrates, Anaxagoras' intellect appeared as subjective form — with, however a restriction of the content of philosophy to the practical, ethical sphere, but simultaneously in such a way that the actually existing practical sphere, the objective ethical sphere of Greek life, was undermined in its absolute authority. In Plato, the objectivity of the former and the subjectivity of the latter are merged in the thought that is the unity of reality and thought, of the reality and the notion as reality of the notion, in the movement the reason, the dialectic of the system. Thus Plato, in his reception of prior Greek philosophy, removes Socrates' restriction of the infinite subjectivity of self-conscious thought to the essence and end purpose of self-conscious will in the ethical realm, and embraces the essential being of the universe in the system or science of philosophy:

Das Recht des selbstbewussten Denkens, das Sokrates zum Prinzip erhoben hatte, dies bloss abstrakte Recht erweiterte Platon zum Gebiete der Wissenschaft. Er verliess den engen Gesichtspunkt, in welchem Sokrates den an und für sich seienden Gedanken aufgefasst hatte, nämlich als Wesen und Zweck für den selbstbewussten Willen, und erfasste denselben als das Wesen des Universums.⁹⁴¹

It follows for Hegel that two of the most characteristic features (das Eigentümliche) of Plato's philosophy, and those features that most assured its influence "auf alle folgende Zeiten für die Bildung und Entwicklung des Geistes,"⁹⁴² are, on the one side, objectively, Plato's notion of a supersensible (übersinnliches), intellectual (intellektuelles), spiritual realm (geistiges Reich), an organization of reason (Organisation des Vernünftigen), world of ideas — namely, as the *system of philosophy* according to the idea, and on the other, subjectively, Plato's belief that contemplation of this ideal world realizes the end of the soul and thereby his intention to elevate (erheben)

⁹⁴¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 11

⁹⁴² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 12

human consciousness into becoming consciousness of that spiritual world, “so dass das Intellektuelle die Gestalt von Übersinnlichem, von Geistigem, was dem Denken angehört, erhält.”⁹⁴³ Hegel emphasizes here, and throughout his discussion of Plato, that Plato’s spiritual world, at least to his mind, is an *intellectual* world accessible only by thought (das Denken), that Plato does not intend a supersensible realm beyond or above reality (jenseits der Wirklichkeit), a formal or abstract sphere in the sense that it is severed from the real or empirical world, in which sensible things merely participate (nehmen teil) or resemble the ideas as images (Vorbilder) or as their patterns (Muster) in some divine reason (göttliche Vernunft), or with respect to which the ideas are merely properties (Eigenschaften) of those things. Rather, the world of ideas *is* reality, as the essence (Wesen) of the sensually existing world, and thereby is what is true (das Wahre), eternal (das Ewige), divine (das Göttliche) — and thus truly concrete (konkret). Plato’s ideas are intellectual, “(a)ber sie sind ebenso real; sie sind und sie sind allein das Sein.”⁹⁴⁴

But, says Hegel, there is in Plato a “Mangel in Ansehung der konkreten Bestimmung der Idee,”⁹⁴⁵ a deficiency in developing the idea in thoroughgoing fashion. For, on the one hand, there is often the appearance in Plato’s works that the world of ideas is in fact a supersensible, a transcendental world, that sensual things do participate in the idea, that the ideas do appear to exist in the mind of some divine power, and so forth, since, on the other hand, the systematic development of his thought is only partial, Plato himself having an incomplete, imperfect consciousness of the systematic idea:

⁹⁴³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 12

⁹⁴⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 41

The difference between Hegel’s notion of the concreteness of the idea and Goethe’s is fully evident here. For Hegel, the ideal world is concrete (konkret) as the systematic thought of the real world. But for Goethe that concreteness is still abstract, since the universality of thought abstracts from the true concreteness (Gegenständlichkeit) of the real or empirical world, or since the movement of thought abstracts from the movement of concrete, real or empirical things themselves according to the idea, as indwelling in them. From this perspective, the distinction Hegel is trying to make here between the concreteness envisioned by his notion and the abstraction of an ideal world severed from the real world, where the things of the real world only participate in the idea, have the ideas as their pattern, remains tenuous: his world of ideas is itself severed from the real world, beyond or above it, his notion of concreteness, abstract.

⁹⁴⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 27

Das vollkommene Bewusstsein über (die) Natur der Dialektik finden wir ... nicht bei Platon, aber sie selbst, nämlich das absolute Wesen ... in reinen Begriffen erkannt, und die Darstellung der Bewegung dieser Begriffe.⁹⁴⁶

It is interesting, particularly from the vantage point of Goethe's philosophy, that Hegel holds in this respect that insufficient systematic development entails a separation of the ideal world from the real, and thus undermines the possibility of the ideal world's true existence; or, conversely, that only the complete development of the system according to its idea — in thoroughgoing identity with the real world, but in the universal form of thought — can establish the ideal world's existing reality as the truth or essence of the real world. For Goethe, the truth of the real world, as well as the true existence of the ideal world, demands a partial separation, real difference, between them.⁹⁴⁷

⁹⁴⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 62

⁹⁴⁷ As argued in the discussion of question 31 in the Table of Differentiation of the philosophers of German idealism (pp. 764-768), for the ideal world to be said to exist, there must be some moment of real or empirical difference, hence in this sense some moment of transcendence, between it and the real world. That difference cannot be solely one following from the universality of thought in its embrace of the multiplicity of reality, for then the existence of the ideal world would obtain only for thought. To be sure, it can be claimed — and Hegel makes this claim — that the thought of the real world in the system is the essence or substance of the real world. But what can conclusively prove that one thought represents the essence of the ideal world and another does not? Hegel would answer that it is the system of thoughts organized into a whole by the dialectic of reason that establishes the truth of one of its thoughts, the system then revealing itself as the ideal essence of the real world in its totality, with its dialectic as immanent in the real world. But this too remains ultimately only a claim, supported only by the assertion that contemplation of the ideas of reason in thought yields the highest human pleasure, fulfillment of the end of the soul, what Hegel considers in the following pages under the notion of Plato's enthusiasm for philosophy. And yet Hegel also holds, as we have seen in the foregoing and as we shall see once again in his working out of Plato's thought, that feeling cannot be the determinate of truth, that a given feeling can associate itself with any possible content.

In Goethe's view, the reality of the ideal world can only be established if the real world itself shows itself as "gesteigert," organized into the wholeness of the idea. But this necessitates that the real world, prior to that wholeness or as not wholly contained in any given apparent instance of wholeness, is separated from the ideal world, or that a moment of difference must obtain in their relation. Only then is the ideal world truly concrete, i.e., concrete not in Hegel's rational, systematic sense, but as related to, or embodied in, the real or empirical world.

In this context, it can be observed here, in anticipation of the immediately following pages, that Hegel, after showing Plato to have assimilated his predecessors, the common views (*Vorstellungen*) and beliefs of his time and fusing them into the totality of his thought according to the idea, after moreover showing these moments to appear in immediately given, non-systematic fashion in Plato's works, and furthermore after showing Plato's works to mix the dialectic of reason with the abstract reasoning of the understanding, sensual and mythological forms, in short, after showing Plato's works to represent a "Steigerung" in Goethe's sense of the word of the real or empirical sphere according to the idea, in which the real or empirical factors conditioning Plato's works are visible in them, but visible as organized into a whole (though this wholeness is not explicitly asserted by Hegel (f. 959, p. 1574)) — that he then holds that this the form of Plato's philosophy represents "das Spekulative erst in seiner Wahrheit" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 62; see p. 1576), i.e., as capable of embracing the onlooker in his real or empirical individuality and existence and leading him to knowledge of the ideal world.

Thus looking more closely at the form in which Plato expressed his thought, the dialogue, Hegel observes, first of all, that while some of the dialogues are inconclusive, achieve no positive result, many, unlike the dialogues of Socrates, do achieve resolution of the topic under consideration. But all of the dialogues commence with immediately given starting points, the views of previous philosophers, the representations (*Vorstellungen*) of common consciousness, conventional values and beliefs — while at the same time presenting a real or empirical background, portrayal of the personalities of the speakers involved, external circumstances, etc. That is to say, the starting points of the Platonic dialogues are not systematically determined, but are, as are the dialogues of Socrates, occasional in nature:

... die Platonische Philosophie nicht für sich sich als ein eigentümliches Feld ankündigt, wo man eine eigene Wissenschaft in eigener Sphäre beginnt ..., sondern sich auf die gewöhnlichen Vorstellungen der Bildung überhaupt einlässt ..., teils auf die Sophisten, teils auch auf frühere Philosophen, ebenso in der Ausführung an Beispiele und Weisen des gemeinen Bewusstsein erinnert. Eine systematische Exposition der Philosophie können wir nicht in dieser Weise finden.⁹⁴⁸

Secondly, in the development of his thought within the dialogues Plato mixes (*vermischt*) without differentiation the pure reasoning of the dialectic with the abstract or negative reasoning (*Räsonieren*) of the understanding, representations (*Vorstellungen*), as well as sensual images, and these latter two, in combination, in mythological forms (*mythologische Darstellungen*). There is therefore no “measure” (*Massstab*), as Hegel puts it, “ob der Gegenstand erschöpft ist oder nicht.”⁹⁴⁹ That is to say, “die Form der Methode ist noch nicht rein für sich ausgebildet”⁹⁵⁰ in Plato:

Eine wesentliche Verschiedenheit der Elemente in der Darstellung der Platonischen Philosophie in seinen Dialogen ist, dass die blossen Vorstellungen vom Wesen und das begreifende erkennen desselben ...in ungebundeneren Weise vermischt ist, besonders in jener Weise zu einer mythischen Darstellung fortzugehen, — eine Vermischung, welcher in diesem Anfange der Wissenschaft in ihrer wahren Gestalt notwendig ist. Platons erhabener Geist, der eine Anschauung oder Vorstellung des Geistes hatte, durchdrang diesen seinen Gegenstand mit dem Begriffe; aber

⁹⁴⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 26-27

⁹⁴⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 27

⁹⁵⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 65

er fing dies Durchdringen nur erst an, umfasste nicht die ganze Realität desselben mit dem Begriffe, — oder das Erkennen, das in Platon erschien, realisierte sich noch nicht in ihm zu dem Ganzen.⁹⁵¹

This follows from the fact, thirdly, that Plato, while developing dialectically the relationship between the logical ideas of being and not-being, the one and the many, etc., does not systematically develop these logical ideas as essential nature (Wesen) of the ideal world and as contained under or following from the notion of the universal divine principle or idea, God. For although the logical ideas in their logical relation, the unity of being and not-being, the one and the many, and so forth, in fact represent the essence of all things natural and spiritual, the result in Plato is that the divine principle appears separated from the essence of the world, set forth only in the form of representation, not known in its universality as idea of the whole:

Einesteils ... ist (die) Reflexion-in-sich, das Geistige, der Begriff, in der Spekulation des Platon vorhanden. Denn die Einheit des Vielen und Einen usf. ist eben diese Individualität in der Differenz, dies Insichzurückgehen in seinem Gegenteil, das in sich selbst ist. Das Wesen der Welt ist wesentlich diese in sich zurückkehrende Bewegung des Insichzurückgekehrten.

Andernteils aber bleibt ... bei Platon (das) Insichreflektiertsein als Gott nach der Weise der Vorstellung ein (von der Welt) Getrenntes; und in seiner Darstellung des Werden der Natur in *Timaios* erscheint so als ein Unterschiedenes Gott und das Wesen der Dinge.⁹⁵²

Or the ideas of the spiritual world, the more concrete (konkretere), the more determinate (bestimmtere) ideas, as he calls them, of the good, justice, truth, and so forth, emerge in his thought as immediately given representations (Vorstellungen):

Durch die dialektische Bewegung und Reduktion zum Resultate würde man die bestimmte Idee erhalten. Es ist nun Mangel bei Platon, dass beides auseinanderfällt. Er spricht von Gerechtigkeit, Gutem, Wahrem. Es ist dabei nicht ihre Entstehung aufgezeigt; sie erschienen nicht als Resultat, sondern als unmittelbar aufgenommene Voraussetzung.⁹⁵³

— not comprehended in their dialectical relation to the universal principle:

⁹⁵¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 27

⁹⁵² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 84

⁹⁵³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 68-69

Wenn Platon vom Guten, Schönen spricht, so sind dies konkrete Ideen. Es ist aber nur eine Idee. Bis zu solchen konkreten Ideen hat es noch weit hin, wenn man von solche Abstraktionen anfängt als Sein, Nichtsein, Einheit, Vielheit. Dieses hat Platon nicht geleistet: diese abstrakten Gedanken fortzuführen zur Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit; diese Entwicklung ... fehlt.⁹⁵⁴

The universal principle, God, remains uncomprehended being for Plato, itself only an immediately given representation:

... die Vorstellung des Wesens (trennt) sich wieder von seinem Begriff ... und er (tritt) ihr gegenüber(), ohne dass es ausgesprochen wäre, dass der Begriff allein das Wesen ist. ... So sehen wir ihn von Gott sprechen und wieder im Begriffe von dem absoluten Wesen der Dinge, aber getrennt, oder in einer Verbindung, dass beides getrennt scheint, der Vorstellung angehört, als unbegriffenes Wesen.⁹⁵⁵

In these respects, the movement of thought according to the idea, the systematic or scientific form and thus its ideal content, is only *immanent* for Hegel in Plato's dialogues — though Hegel himself does not use the term “immanent” in this connection.

But why does Plato lack complete or perfect consciousness of the systematic idea, why is the system, the ideal world, developed only imperfectly in his thought, why is Plato in this regard only a preliminary stage leading to the philosophy of Aristotle? Hegel holds that Plato's own development, as well as the development of his times, was not “ripe” (*reif*) for it, the systematic idea was too novel, too unprecedented, to be realized in its first formulation:

... der Geist tritt aber nicht in der bestimmten Form hervor, die wir fordern. Die philosophische Bildung Platons war dazu nicht reif. Es ist noch nicht die Zeit und die allgemeine Bildung für eigentliche wissenschaftliche Werke. Die Idee war noch frisch, neu; zur wissenschaftlichen systematischen Darstellung ist dies erst bei Aristoteles gediehen.⁹⁵⁶

Hegel gives no further explanation of this claim, an argument that is, as mentioned at the outset of our analysis of Plato's philosophy, unprecedented in his thought.⁹⁵⁷

⁹⁵⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p.

⁹⁵⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 83-84

⁹⁵⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 27

⁹⁵⁷ For it is not as if Hegel is holding that Plato in his development and philosophical activity was approaching more perfect realization of the systematic idea, or was cut short in doing so by some external factor. Rather, it appears in his analysis that Plato could have philosophized for another 10

But now as to both the nature of the external limitations attaching to Plato's consciousness and development of the science or system of philosophy, as well as the resulting formal deficiencies of his realized system, in preventing determination of the sense of Plato's writings, Hegel asserts, firstly that "(e)igentlich ... erschwert nur Unkenntnis der Philosophie die Auffassung der Platonische Philosophie."⁹⁵⁸ That is to say, with a knowledge of what the system or science of philosophy in the form of the notion is, an understanding of the true nature of the idea, the external, conditioning factors attaching to Plato's writings can be separated from what is true and epoch-making in them, and their immanent, if imperfect, realization of the systematic idea can be established:

... wir (müssen) wissen, was wir in ihnen zu suchen haben und in ihnen von Philosophie finden können, und eben damit, was der Platonische Standpunkt nicht leistet, seine Zeit überhaupt nicht leisten kann.⁹⁵⁹

or 20 years and still would not have come any closer to achieving a more perfect development of his idea: the form and content of Plato's works reveal in his analysis one constant stage in the realization of the systematic idea. Nor does Hegel show how, or even allude to the manner in which, Plato was hindered in his understanding and development of the idea by the philosophy of his times, why it was necessary for Plato to have enjoyed the support of his contemporaries to go further, or why, conversely, that support was lacking (given the fact that the systematic idea was the necessary next phase in the history of philosophy, and as such, fulfilled the needs of the times).

There is, however, a justification for the determination of Plato's philosophy and Aristotle's as constituting *one* epoch in the history of Greek thought, with Plato promulgating the idea and Aristotle achieving its perfect realization, that is immanent in Hegel's analysis of the two thinkers, but that Hegel himself does not explicitly make (or only indirectly, in his statement that there was insufficient "allgemeine Bildung" in Plato's time for him to go further): namely, that Aristotle, given the active support of Alexander, was able to first enjoy sufficient material security to pursue the idea unhindered, and then to command the resources enabling him to assimilate an unprecedented amount of material knowledge and apply it to the expression of the idea (and it is for Hegel, as we shall see, primarily with respect to the empirical matter dealt with by Aristotle that the potential of Plato's idea was realized and made concrete).

But the question remains, from Goethe's point of view, are the philosophies of Plato and Aristotle in fact the more or less adequate expression of *one* philosophical idea, or is there not between them a polarity, denied by Hegel, as we shall see, that is of epoch-making significance in the history of philosophy — with the result, consequently, that the assertion that Plato's and Aristotle's thought constitutes one phase in the development of Greek thought remains an instance of dialectical convenience and obfuscation? This will be found to be Goethe's point of view.

⁹⁵⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 12

⁹⁵⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 19

Though Hegel asserts that Plato's works represent "eine Totalität der Idee" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 24), that "wir aus Platons Dialogen sein System vollkommen zu erkennen imstande sind" (*Ibid.*, p. 25), even, that the form of the dialogues reveals "das Spekulative erst in seiner Wahrheit" (*Ibid.*, p. 62), and although he shows that Plato's development, while externally conditioned, was reflected as a whole in his works, Hegel never holds of Plato, as he does of Socrates, that his life and works constitute a whole, nor that his works are a whole, while retaining those external factors in unreflective manner along side of that systematic development, yet as entailing at their foundation the principle or idea of systematic wholeness and reflecting at least the approach towards realization of the idea. As to the former, it would appear that the absence of personal conflict with the external world, a destiny (*Schicksal*), that we saw to central to Hegel's allowance of that wholeness in Socrates' life and works, seems to be the determining factor. As to the lat-

Secondly, even those dialogues that are not conclusive, that do not represent a positive development of the philosophical idea, and where therefore the mixture of pure thoughts of the idea with the reasoning of the understanding, sensual images, mythological forms is even more confusing, the systematic movement of thought even less evident, at least awake in the reader, as do the Socratic dialogues, the need (Bedürfnis) for the science or system of philosophy, since serving to dissolve (auflösen) his finite thoughts and representations, his faith in the reality of the sensual sphere:

... die Platonische Dialektik (hat) den Zweck ..., die endlichen Vorstellungen zu verwirren und aufzulösen, um das Bedürfnis der Wissenschaft, diese Richtung auf das, was ist, in ihrem Bewusstsein hervorzubringen. Viele Dialoge des Platon haben diesen Zweck, und sie enden ohne einen affirmativen Inhalt.⁹⁶⁰

Thirdly, asserts Hegel, the formal difficulties following from Plato's insufficient consciousness of the idea, the unsystematic, occasional starting points of the dialogues as well as the unsystematic manner of developing his thought, in particular, Plato's employment of the mythological form, are pedagogically necessary, are inspiring (anziehend), at the beginning of science (Anfang der Wissenschaft). For it is in terms of them that the reader is embraced in *his* immediately given views, conceptions, reasoning of the understanding, his faith in the reality of the sensual world — and led, elevated (erhoben) or educated, to a consciousness of the idea:

(Platon) lässt den Sokrates von gegebenen Veranlassungen ausgehen, von den bestimmten Vorstellungen der Individuen, von dem Kreise ihrer Ideen; so geht die Manier der Vorstellung ... und die echt spekulative durcheinander. Die mythische Form der Platonischen Dialoge macht das Anziehende dieser Schriften aus, aber es ist eine Quelle von Missverständnissen ... Viele Philosopheme sind durch die mythische Darstellung näher gebracht; das ist nicht die wahrhafte Weise der Darstellung. Die Philosopheme sind Gedanken, müssen, um rein zu sein, als solche

ter, it would appear that Hegel cannot bring himself to characterize Plato's works as a whole, even an immanent whole, and even given their ability, as incomplete realization of the systematic idea, to educate man to the nature of the idea, or to show, in their particularity "das Spekulative erst in seiner Wahrheit," because they entail from his point of view a sully (Verunreinigung) of the pure form of systematic philosophy.

For Goethe, however, no form is pure; only the consciousness is pure that knows the individual has acted in accord with the universal principle of wholeness despite, and yet only in terms of, the limitations attaching to that form.

⁹⁶⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 64

vorgetragen werden. Der Mythos ist immer eine Darstellung, die sich sinnlicher Weise bedient, sinnliche Bilder hineinbringt, die für die Vorstellung zugerichtet sind, nicht für den Gedanken ... Die mythische Darstellung ... ist Darstellung, wo der Gedanke noch nicht frei ist; sie ist Verunreinigung des Gedankens durch sinnliche Gestalt. ... Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts. Ist der Begriff erwachsen, so bedarf er derselben nicht mehr. Oft sagt Platon, es sei schwer, sich über diesen Gegenstand auszulassen, er wolle daher einen Mythos aufstellen; leichter ist dies allerdings.⁹⁶¹

Hence, although the understanding of Plato's philosophy is on the one hand "erschwert" by the sully (Verunreinigung) of the systematic form in the dialogues, "(die) Entwicklung und das Aufzeigen des Allgemeinen aus der Vorstellung," the occasional, partially unsystematic nature of Plato's works, the mixture in them of the dialectic of reason with representation, thus of the ideal world and the real or empirical sphere, thereby the only immanent wholeness, as Goethe would put it, of Plato's realization of the idea in the form of thought, represents "das Spekulative ... in seiner Wahrheit," or in such a way that the notions of the dialectic enjoy a greater truth (grössere Wahrheit):

Was das Studium der Platonischen Dialektik erschwert, ist (die) Entwicklung und Aufzeigen des Allgemeinen aus der Vorstellung. Dieser Anfang, der das Erkennen zu erleichtern scheint, macht wieder die Schwierigkeit grösser, da er in ein Feld hineinzieht, worin ganz anders gilt als in der Vernunft, und dies Feld gegenwärtig macht, dahingegen, wenn in den reinen Begriffen allein fortgegangen und sich bewegt wird, gar nicht an jenes erinnert wird. Allein gerade dadurch gewinnen die Begriffe auch grössere Wahrheit. Denn die rein logische Bewegung scheint uns sonst leicht für sich zu sein, ein eigenes Land, welches ein anderes neben ihm hat, das ebenso auch gilt. Aber indem sie dort zusammengebracht werden, so erscheint das Spekulative erst in seiner Wahrheit, dass es nämlich die einzige Wahrheit ist, — die Verwandlung des sinnlichen Meinens in das Denken.⁹⁶²

⁹⁶¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 29-30

⁹⁶² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 62

The corollary would seem to be that where speculation in Hegel's sense is not mixed up (vermischt) with the sensual, real or empirical sphere, is not to that extent impure (unrein), philosophical speculation is not revealed in its truth, or its notions enjoy a relatively lower — as transformation of the sensual sphere. How true this is from the perspective of Goethe's philosophy, for whom every true or perfect work, so also the work of philosophy, in its concrete, limited or conditioned nature embraces the onlooker in the limitation and conditionality of his individuality and existence, and so inspires him to participate in the life of the ideal world of culture! Interesting in this context, moreover, is that Hegel comes close to admitting, if only as necessary appearance, the abstraction of his notion of the ideal world, the difficulty of maintaining a notion of concreteness with respect to it (cf. f. 944, p. 1569), as resulting in the appearance of "ein eigenes Land, welches ein anderes neben ihm hat, das ebenso auch gilt."

Hegel considers next in his examination of the general notion of Plato's philosophy the subjective aspect of the systematic idea, the manner in which the ideal world exists as knowledge in the soul, a topic that is dealt with primarily in his *Phaedrus*. Plato, says Hegel, is "ganz durchdrungen von der Höhe er Erkenntnis der Philosophie,"⁹⁶³ his works radiate an enthusiasm, a mania (μανία) or love for the thought of that which is in and for itself (Denken dessen, was an und für sich ist), the unity in thought of consciousness and essential being (Einheit des Bewusstseins und des Wesen), the idea. It is not the sensual sphere that is worth knowing (wissenswert), that truly exists or is true, but solely the supersensible (übersinnliche) sphere, the world of ideas, the realm of the universal of thought existing in and for itself founded upon the universal divine principle. This thought, this knowledge of true being, is true knowledge, and is opposed by Plato to opinion (Meinung) or common consciousness, whose objects entail the mixture of being and nothing or non-being, the ideas of reason and the things of the sensual world, or the latter as only participating in the idea, as individual things (das Einzelne).

As it is for Socrates, the source of knowledge of the ideal world for Plato is the spirit (Geist), as containing in itself that which is essential (das Wesentliche) or divine, even when initially only latent to consciousness. Education towards knowledge of the idea primarily involves therefore for Plato not a learning of what is external to the soul, but a development in the soul of what is initially only latent, as such, a recollection (Wiedererinnerung). Hegel observes that Plato grasps in this way the true nature of consciousness here, as entailing the spirit's subjectivity, its unity or identity with what initially appears external or objective to it, a being with itself and staying with itself (Bei-sich-Sein und -Bleiben) in its self-development or freedom, thereby that which is truly universal in its movement (das wahrhaft Allgemeine in seiner Bewegung):

Lernen ist ... diese Bewegung, dass nicht ein Fremdes in ihn hineinkommt, sondern dass nur sein eigens Wesen für ihn wird oder dass er zum Bewusstsein kommt.⁹⁶⁴

⁹⁶³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 19

⁹⁶⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 44

What stimulates the soul in its learning is the sensual world as appearing negation of itself and in terms of which the soul's own essential nature appears as an other to itself (der Schein, dass sein Wesen ihm ein Anderes, als das Negation seiner selbst) — as, however, contradicting that essential nature's certainty (Gewissheit) that is in fact all reality. In comprehending a sensual object, the spirit in its certainty of itself cancels (hebt auf) that object's otherness and becomes conscious of the idea, elevates itself to the sphere of science (kommt zu Wissenschaft).

Yet the notion of recollection is to Hegel an inadequate expression, is only a representation (Vorstellung) of the activity of the knowing soul deriving from the sensual sphere — i.e., in the sense that it entails that knowledge of the idea previously existed in the consciousness of particular, actually existing human beings, or the soul as existing individual (Einzelnes), with both a universal and sensual nature (das sinnliche Allgemeine): “Das Wesen des Hervortretens der Wissenschaft ist ... hier vermischt mit Einzelem, mit der Vorstellung.”⁹⁶⁵ This representation of the soul's preexisting knowledge, in turn, is linked to a further one in Plato's thought, namely, that of the individual soul as itself preexisting in an earlier moment of time. This latter determination of the soul is developed by Plato in mythological form — whereby Hegel emphasizes that Plato does so in a manner fuller cognizant of that form's inadequacy, as not belonging to the science of system of philosophy, even when excusing himself from not developing it dialectically, as too long and difficult. The soul is conceived existing in and for itself, unchanging principle, cause of itself, moving solely in terms of itself, but is further determined, not only as preexisting, but as immortal (unsterblich). Hegel adds that the latter expression was used by the ancients generally and Plato in particular to express the freedom of the soul. On the other hand, Hegel recognizes that by explicitly asserting thought to be the essential nature of the soul, Plato differentiates his representation of the soul from one in which the soul is conceived as a sensual thing and thought to be only one of its accidental qualities.

⁹⁶⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 45

Hegel proceeds to consider Plato's myth or allegory of the soul, in which he compares it to a charioteer driving a winged chariot drawn by two horses. The charioteer represents the controlling, essential nature of the soul, i.e., reason, the horses, the soul's sensual nature, its instincts and desires, with one of the horses being beautiful and good, i.e., as comporting itself in conformity with the ideas of reason, the other being unruly or rebellious, opposing the first, striving to break free of the charioteer's control, i.e., represents sensual nature unrestrained by the control of reason — an image, Hegel says at the outset, that lacks meaning to the modern mind, "spricht uns nicht an."⁹⁶⁶ In so far as the driver maintains perfect control, tames the rebellious horse, the chariot's wings are strengthened, and it rises towards heaven. Once there, the soul perceives the chariots of the gods circling each other, that is to say, the world of ideas, knows what truly is, orders in itself the whole world (ordnet die ganze Welt), and is immortal (unsterblich). In so far as the driver fails to constrain the unruly horse, the chariot's wings diminish, and it sinks towards earth and affixes itself to a material body, becomes a living thing with soul and body — but in a higher or lower form, depending upon the degree to which it has fallen. But regardless of the state it is in, when the soul perceives something beautiful or a just act, it remembers its former condition where the life of the gods appeared to it, though no longer perceiving, as it did before, the ideas of beauty or justice themselves, but only their empirical manifestation.

Hegel remarks that the fall of the soul was the image used by the ancients to conceive the unity of the spirit or soul and matter, the real or empirical world. Hence Plato's recourse here to this myth or allegory. But he also observes that Plato, albeit only in the form of representation, rightly conceives in this allegory, when its abstractly separated successive moments are understood as simultaneous, the nature

⁹⁶⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 48

Goethe would certainly disagree, since he also uses this image, or rather, the part of the image so far considered (but without the wings to the chariot), to himself indicate the nature of the soul, and in particular, the proper functioning of the mental faculties (18 173-174; quoted on p. 60).

Significant, however, are the differences: for Plato, the driver is reason, and there are only two horses, both representing man's sensual nature or his senses. For Goethe, there are four horses, and each represents a mental faculty: the senses, imagination, the understanding, as well as reason. The driver for him is the actually existing individual.

As to the sense of this image for Hegel, in contrast to that understood by Goethe, see f. 968, p. 1581.

and life of the divine principle, God, in its relation to the soul, as entailing or manifesting itself in the undivided unity of the soul and body — that is to say, as reason, whose ideal content appears in the soul as its form, or as identity of objectivity and subjectivity, the ideal and the real, with the enthusiasm of the soul in contemplating the ideal world being simultaneously a possession of the soul by the divine life. Further, in his doctrine of the soul's recollection Plato signals that the life of the gods or ideas exists for the soul and that the soul's nature is in and for itself (an und für sich) in the universal thought of the idea, its movement, its freedom and its immortality in rising to the level of perception of the ideal world.

Finally, Hegel completes his statement of the general notion of Plato's philosophy by considering the several sources or types of knowledge determined in his thought, as consisting of a series of progressive stages in the attainment of the truth (Stufen der Wahrheit) and culminating in the soul's realization of its end in true knowledge of the idea. Before proceeding, however, Hegel indicates that Plato quite properly excludes feeling (Gefühl, Empfindung) from the sources of knowledge, since every possible content, even the enthusiasm of the philosopher for what is true, can be felt, or conversely, since feelings are not associated with a determinate true content. Feeling, he says, is wholly subjective consciousness, completely identical with our particular individuality (ganz identisch mit unserer besonderen Individualität):

Alles ist im Gefühl, wie jene Platonische *μανία* des Schönen. Das Wahre ist hier in der Weise des Gefühls; das Gefühl als solches ist nur Form. Mit dem Gefühl macht man Willkür zur Bestimmung des Wahren. Was der wahrhafte Inhalt sei, ist nicht durch das Gefühl gegeben; denn da hat aller Inhalt Platz. Auch der höchste Inhalt muss im Gefühl sein; dies ist aber nicht die wahrhafte Weise des Wahren. Gefühl ist das ganz subjektive Bewusstsein.⁹⁶⁷

Memory, the operations of the understanding or fantasy, for example, are of a different nature, since determined in part by thought. And this, asserts Hegel, is Plato's "grosse Lehre" that a content, since universal, and whether true or not, can only be determined by thought:

⁹⁶⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 57

Das ist ... die grosse Lehre Platons, dass der Inhalt nur durch den Gedanken gefüllt wird; denn er ist das Allgemeine. Das Allgemeine kann nur durch den Gedanken produziert oder gefasst werden ...⁹⁶⁸

The lowest phase in the stages of truth is for Plato sensual consciousness, but as wholly unable in and of itself to provide or lead to true knowledge, since pertaining solely to the temporal sphere, the real or empirical world. The next higher stage is representation (*Vorstellung*), knowledge in images (*bildliches Wissen*), where thought mixes itself with sensual consciousness. Still higher is the reasoning of the understanding, reflection, which constructs general categories or laws, on the basis of pre-

⁹⁶⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 57

It is clear that what Hegel objects to in Plato's allegory of the soul is the form in which its underlying sense is presented, i.e., as allegory, representation, not determined in the dialectic of reason — not that sense itself. All content is universal (*allgemein*), and what is universal is determined by thought, the end (*Ziel*, *telos*) of human knowledge thereby being knowledge of the universal ideas in and of themselves, as not fused with knowledge of the sensual, real or empirical world. Hence the driver of the chariot is for him (and for Plato) reason, the *logos*.

For Goethe, too, "all content is universal, and what is universal is determined by thought" — but not in the restrictive sense in which Hegel takes this assertion. In Goethe's view, all content is universal, but also particular, i.e., as limited or conditioned in its real or empirical nature, and thereby truly concrete, truly individual (*einzel*). Similarly, the universal content, or rather, the individual content, is determined by thought, yet not *solely* by thought, but rather by *all* of the mental faculties, reason (as positing the idea), the understanding, the imagination and the senses being exerted simultaneously in the act of acting as a whole and creating a whole, a concrete true or perfect manifestation of the idea, and in terms then of the simultaneous development (*Bildung*) of all four faculties. In this context, it would be just as true in terms of Goethe's philosophy to say, for example that 'all content is individual, and what is individual is determined by feeling' — but feeling as developed in the act of acting as a whole and therefore in relation to the other faculties, as educated feeling, feeling of the principle of wholeness. And in this sense, moreover, feeling for Goethe is "ganz identisch mit unserer besonderen Individualität," i.e., in so far as the subject is a whole (*ganz*), manifests the idea, in terms of the particularity of his individuality and existence — while not, however, being solely subjective, since developed as feeling in the assimilation and creative recreation of the ideal world, the world of culture, since bearing on or pertaining to that multiplicity of true or perfect actions and works. It is in this context, finally, that the driver of the chariot must be considered the actually existing real or empirical individual in terms of Goethe's thought, whereas for Hegel the driver is exclusively reason, that is to say, that reason positing the idea of the science of system of philosophy.

But what of the relation of Goethe's thinking in this regard to *Plato's*? From Goethe's perspective, Plato, being a philosopher, has his understanding "an der Spitze," i.e., this faculty predominates over the other mental faculties in his creating a philosophical whole manifesting the universal principle of wholeness, a whole that is posited in philosophy, as it is in every form of activity, by reason. Conversely, Plato primarily concerns himself thereby with creative recreation of the world of *philosophy*, that is to say, his thought is conditioned by the limitations of that particular form of creative activity. There is no doubt, moreover, that for Plato, as with Hegel, "all content is universal, and what is universal is determined by thought" — and that for him, more particularly, the highest thought is determined in the dialectical form, as it is for Hegel. But Plato does not explicitly restrict all content to universality and the determination of what is universal to thought, as Hegel does — that is to say, his philosophizing in this respect is not incompatible with Goethe's view of the creative life of all individuals in every form of activity. Indeed, the very fact that Plato expresses the matter in the form of allegory, representation, not to mention the occasional, partially unsystematic form of Plato's works considered in the foregoing, the "Steigerung" in Goethe's sense of the term that his works entail, as well as the "Steigerung" they demand of reader in terms of his particular inborn and acquired individuality, the fact that form of Plato's works consequently represent, from Goethe's vantage point, but as Hegel himself has put it, "das Spekulative erst in seiner Wahrheit" (see f. 962, p. 1576) — suggest that Plato's thinking is not necessarily incompatible with Goethe's in the manner that Hegel's is.

suppositions or hypotheses, immediately given categories of thought, for the sensual sphere. The final stage of truth is the science of philosophy, where thought proceeds in and for itself (an und für sich) and the universal is known in and for itself, in its true nature, and where reason (logos) in the form of the dialectic, pure thought in and for itself, determines itself its presuppositions or hypotheses, as successive moments of dialectical progression and leading to knowledge of that which is without presupposition, the idea, while fulfilling the end purpose of the soul.

With respect to his treatment of the detailed content of Plato's thought, as science or system of philosophy, Hegel emphasizes that for the first time in the history of philosophy it begins to be developed in three major parts — though this three-folded division is not explicitly set forth by Plato himself to be the necessary form of the system according to the idea, and though it is expressed in only immanent fashion in the totality of his in any case externally conditioned, partially unsystematic writings: a) speculative or logical philosophy; b) philosophy of nature; and c) philosophy of spirit, consisting of i) theoretical philosophy, investigation of the nature of the human soul, the mental faculties, its knowledge — philosophy of subjective spirit; and ii) practical philosophy, as dealing principally with the ethical sphere — philosophy of objective spirit. The principle works in realizing this three part development of the idea of the system, the works “worin ... die Platonische Philosophie in ihrem ganzen Inhalte, eigentlich zusammenhängend ... enthalten ist,”⁹⁶⁹ are for Hegel *Republic*, *Timaeus*, *Critias*, and *Parmenides* — with *Sophist* and *Philebus* being of additional importance in understanding Plato's logical philosophy.

In Plato's logical writings, the negative dialectic of Socrates and that of many of his own dialogues, serving only to awaken the need for philosophy, becomes positive: the contradictions attaching to finite, real or empirical things, the thoughts and representations of the understanding, are seen to cancel (auflösen) themselves in the object under consideration. This dialectic, for Hegel “die eigentliche Platonische,” is speculative (spekulativ), “(endigt) nicht mit einem negativen Resultat,” but rather

⁹⁶⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 61

“zeigt die Vereinigung der Gegensätze auf, die sich vernichtet haben.”⁹⁷⁰ The moments of Plato’s logic are “pure thoughts” (reine Gedanken) or “pure notions” (reine Begriffe), i.e., the ideas of reason, being and not-being, the one and the many, infinitude and finitude, movement and rest, etc., in their movement and relation to each other. Hegel emphasizes in this regard that the logical pure thoughts or notions are ideas — “die Ideen sind in der Tat nicht anderes”⁹⁷¹ — though differentiated from the concrete ideas (konkrete Ideen) of justice, the good, beauty, and so forth dealt with in Plato’s philosophy of spirit. It is then the dialectic of pure logical notions that can be said to constitute Plato’s epoch-making further determination of the idea generally in his thought:

Die wahrhafte spekulative Grösse Platons, das, wodurch er Epoche macht in der Geschichte der Philosophie und damit in der Weltgeschichte überhaupt, ist die nähere Bestimmung der Idee, — eine Erkenntnis, welche denn einige Jahrhunderte später überhaupt das Grundelement in der Gärung der Weltgeschichte und der neuen Gestaltung des menschlichen Geistes ausmacht.⁹⁷²

⁹⁷⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 65

⁹⁷¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 69

⁹⁷² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 66

In his opening remarks to the discussion of Plato’s logic, Hegel makes a statement concerning the nature of the idea that sheds light in its clarity on his system as a whole, indeed, on the enterprise of German idealism generally — and that is thereby of significance for the differentiation of his thought from Goethe’s, and ultimately, in establishing Goethe’s place within the movement of German idealism:

(Das) Allgemeine hat nun Platon die Idee (εἶδος) genannt, was wir zunächst Gattung, Art übersetzen; und die Idee ist auch allerdings die Gattung, die Art, die aber mehr durch den Gedanken gefasst ist, mehr für den Gedanken ist. Man muss deshalb aber nicht unter Idee etwas Transzendentes, weit Hinausliegendes sich denken; εἶδος ist nicht in der Vorstellung substantiiert, isoliert, sondern die Gattung, das Genus. Idee ist uns geläufiger unter dem Namen des Allgemeinen. Das Schöne, das Wahre, Gute für sich ist Gattung. (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, 63)

As argued throughout the preceding pages, particularly in f. 968, p. 1581, there is a sense in which this understanding of the idea is contained in the determinations of Kant’s idea, and hence present in all of the idealistic philosophers founded upon that idea (at least up to Goethe). But those determinations are contradictory, and what is contradictory to this understanding of the idea is that there is at the same time “something more” in Kant’s conception, an understanding of the idea always also suggested by those philosophers (aside from such relatively clear statements such as this one) — namely, that the idea is not merely identical with the universal genus (Gattung) or kind (Art) developed by thought, but is in fact in some way transcendent, something not fully graspable by thought, since it refers to something different from, and yet related to, and thereby “more real” than, common, every day reality, since, as such, something immanent in reality and governing it, providing it its ultimate meaning, and since moreover thereby essentially pertaining to or embracing the full multiplicity, the wholeness, of man’s inner life, this thought, but also his feelings, fantasies, needs and desires. This “something more” attaching to the sense of the idea is found in all of the idealists, and is perhaps most readily apparent when their thought touches the religious life generally and that of their culture, in particular, as well as when they consider art and the ethical life. Addition-

Generally speaking, Plato in his logic determines for Hegel the absolute principle as the being (das Sein) of Parmenides, but as being that is simultaneously nothing (dem Nichts), hence as the becoming (das Werden) of Heraclitus, but expressed in the three-fold numeric form of the Pythagoreans as thought. More particularly, Hegel holds Plato to have unified in his logical development of the idea all the principle moments of prior Greek philosophy: 1.) the universal is being, but as truly universal, the good, true and beautiful, as genus (Gattung) or end purpose (Zweck) controlling the real or empirical sphere, producing itself or manifesting itself in that sphere; 2.) determination (Bestimmung), difference (Unterschied), the multiplicity represented in the numbers of Pythagoras; thereby 3.) the becoming of Heraclitus and the Eleatic dialectic, the objectivity of the former and the subjectivity of the latter; 4.) Socrates' principle of infinite subjectivity as universal thought, as idea which is "das sich selbst Bestimmende, das konkret in sich ist."⁹⁷³

Aside from this the overall significance of Plato's logic, Hegel finds of particular significance in Plato's logic, first of all, that Plato, in opposition to Parmenides, main-

ally, such terms as "Geist," "das Göttliche," "das Höchste," "ewig," "unsterblich," "unendlich," and so forth point throughout their thought in this direction.

None of the idealistic philosophers, consequently, even Hegel, can therefore make the statement that "the idea is simply genus" — though Hegel comes close to doing so here. But he immediately qualifies the assertion "die Idee ist ... die Gattung" with the addition: "die aber mehr durch den Gedanken gefasst ist, mehr für den Gedanken ist." But this qualification is insufficient to purge his thinking of all moments of transcendence, "something more," that are found in it. For Hegel could theoretically have simply substituted the term "Gattung" for "Idee" throughout the system — and yet the content in this case would no longer be the same. "Genus" appears a passive universal, indifferent to the realm of the particular, without the need to differentiate itself in itself into becoming a system, a whole, and thereby transparently a product of thought, without compelling relation to the totality of the inner life of man in his actual, real or empirical existence. "Idea," on the other hand, lacks these limitations. But whence comes this capacity of "idea" to signify such moments? Primarily from its sense within the religion, the relation of philosophy in its actual existence to the religious sphere, it is argued. And this is true, from the perspective of Goethe's thinking, throughout the history of philosophy, and thereby in particular, for the period of German idealism, on the one hand, and here, for Plato's thought, on the other, and thereby as term embracing the full, non-rational, real or empirical multiplicity of human life, man's concrete nature and existence.

Hence when Hegel says that "das, wodurch (Platon) Epoche macht in der Geschichte der Philosophie und damit in der Weltgeschichte überhaupt, ist die nähere Bestimmung der Idee," Goethe would add: 'but with "something more" associated with his determination of the idea. Conversely, it could be said in this context that for Goethe the underlying sense of the Western philosophical tradition generally and the philosophy of German idealism, in particular, is to unearth that "something more," real concreteness according to the idea. Of course Goethe would not and could not deny that there is a process in the history of philosophy consisting of the development of Plato's idea as wholly rational form. He would, however, assert that there is in addition an opposing or regressive movement relative to the former, to a conception of the idea as concretely manifested in the real or empirical world — that is to say for him, in the creative life of every individual acting in every form of activity in accord with the universal principle in relation to a world of culture comprehending the limitations of each of its members.

⁹⁷³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 68

tains that not-being (Nichtsein) is, and in opposition to the sophists, whose standpoint in this connection is that only sensation, the many, i.e., not-being, is, that being is. In other words, Plato's notion is that of the unity of being and not-being, the one and the many — without, however, expressly speaking of that unity, which would emphasize being or the one, at the expense of not-being or the many. Put another way, the idea is not abstractly conceived solely as being or as passive universal substance, but also as not-being, and entailing the moment of change of the particular, as concrete idea. On the other hand, that which is true (das Wahrhafte) remains for Plato the being of the idea, as however being that is not without negation, not-being, difference, non-identity with being, an other (ein Anderes) — or as the identity as well as the non-identity of being and not being, in which the other is, participates (nimmt teil) in being, or in which other being being is nevertheless inherent (innewohnt) or immanent:

... das tätige, lebendige konkrete Allgemeine ist ... das, was sich unterscheidet, aber frei darin bleibt. Diese Bestimmtheit besteht nun darin, dass das Eine in dem Anderen, in den Vielen, Unterschiedenen identisch mit sich ist. Dies macht das Wahrhafte, allein Wahrhafte und für das Erkennen allein interessante aus in dem, was Platonische Philosophie heisst ...⁹⁷⁴

Next, Hegel remarks that Plato determines the things of the sensual sphere as infinite (unendlich), undetermined (unbestimmt), i.e., as entailing the false infinitude of the understanding. The idea, however, is self-determined (selbstbestimmend), identical with itself, free, and thereby *limited* (begrenzt). The unity of these two sides, says Hegel, is for the modern mind the individual case (das Individuelle). For Plato and the Greeks generally, however, the individual case is expressed with the notions of mixture (Vermischung) and participation (Teilnahme). That which brings about the individual case, the unity of being and not-being, of identity and difference, the one and the many, is subjective spiritual power (Gewalt, Kraft), is the reason (nous) of the world.

⁹⁷⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 76

On the other hand, Hegel criticizes, as we have seen, that Plato's logic is self-contained in its dialectical movement, that the pure notions of the logical idea are not developed as leading to the spheres of nature, to those of subjective and objective spirit, and to the universal principle itself — these moments of the system being developed for the most part in his thought in the form of representation, in myths and allegories. But Plato's knowledge of the notion was imperfect, “(das) vollkommene Bewusstsein über (die) Natur der Dialektik finden wir ... nicht bei Platon,” and the notion is not known as encompassing all of reality:

... (w)ir müssen die Natur des Erkennens und Wissens kennen, um im Begriffe alles zu haben, was darin ist. Aber wir müssen dies Bewusstsein haben, dass eben der Begriff weder nur das Unmittelbare in Wahrheit (ob er schon das Einfache ist, — aber er ist von geistiger Einfachheit, wesentlich der in sich zurückgekehrte Gedanke ...), noch dass er nur das in sich Reflektierende, das Ding des Bewusstseins ist, sondern auch an sich ist, d.h. gegenständliches Wesen ist. Einfachheit ist Unmittelbarkeit, Ansichsein, ist so alle Realität.⁹⁷⁵

In Plato's philosophy of nature, developed primarily in *Timaeus*, the consequent dialectic of his logic is abandoned in favor of a mixture (Vermischung) of comprehension in terms of the notion and representation. There are, however, numerous instances in which Plato expresses the true nature of the idea in his representations, or in such a way that the notion is immanent in them. Hegel repeatedly stresses here, as we have seen him to do for Plato's philosophy generally, that one must bring a knowledge of the true form of systematic comprehension to the attempt to understand *Timaeus*, which he holds to be “den schwersten und dunkelsten von den Platonischen Dialogen.”⁹⁷⁶ The difficulty in comprehending Plato's philosophy of nature arises, not only from the mixture in it of the form of the notion and representation, but “die philosophische Beschaffenheit der Sache selbst, über die Platon kein Bewusstsein hatte.”⁹⁷⁷ That is to say, Plato possessed a consciousness of the logical idea, of the idea generally, but not as further determined as idea of nature — the sphere of

⁹⁷⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 84

⁹⁷⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 86

⁹⁷⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 86

nature neither being dialectically developed out of the logical sphere in systematic necessity, nor itself dialectically developed. There is consequently missing in Plato's development of the sphere of nature an "Anordnung des Ganzen,"⁹⁷⁸ and it is above all here in this thought that there is no sense "ob der Gegenstand erschöpft ist oder nicht."⁹⁷⁹ Compounding the difficulty confronting the attempt to understand Plato's thinking on nature is the fact that at numerous points he simply adopts thoughts and beliefs of predecessors wholly lacking, says Hegel, in philosophical significance (for example, from the Pythagoreans) — not merely as starting points of his analysis, but in an attempt to further develop his thinking. Furthermore, and reflecting all of these factors, Plato repeatedly breaks off his examination and appears to start his analysis over. Hegel observes that this return to the beginning (Rückkehr zum Anfang) is necessary (notwendig), has a deeper reason (tieferen Grund), namely that "(m)an muss vom Abstrakten anfangen, um zum Wahren zu kommen."⁹⁸⁰ We shall confine ourselves to the principle points of Hegel's analysis, with particular attention to how he determines the inner sense of Plato's representations, their truth as statements of the idea, from their outward form as images.

Plato begins with the thought that God is the good, but as good, possesses no envy (as opposed to the more ancient conception of nemesis), and therefore wanted the world to be as similar to him as possible. Finding the visible, sensual world disordered and accidental, he determined that it should be ordered and more perfect. This, says Hegel, is mythology, "nur nach der Vorstellung gesprochen; solche Ausdrücke haben keinen philosophischen Gehalt."⁹⁸¹ The term "God" is undetermined, immediately given, empty (leer), naïve (naïv), so also the terms "world," "order," and so forth. It is only an introduction to the matter under consideration (Einleitung des

⁹⁷⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 86

⁹⁷⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 27

⁹⁸⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 103

Surprisingly, Hegel does not consider this systematic deficiency in the larger context of what he termed earlier to be the immediately given starting points generally attaching to Plato's thought, but as reflecting "das Spekulative erst in seiner Wahrheit" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, 62) — that is to say, the real or empirical conditions, immediately given factors, beliefs and views, knowledge in the form of representation and the reasoning of the understanding, etc., as bearing on a particular topic as organized according to the idea, "gesteigert" in Goethe's sense of the word (see. f. 962, p. 1576).

⁹⁸¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 88

Gegenstandes), asserted in order that he can arrive at further determinations — “und diese sind erst die Idee,” says Hegel, “was daraus bewiesen wird, ist erst die wahre Bestimmung, die Bestimmung der Idee, die erst später hervorkommt.”⁹⁸²

Plato continues: God, considering that the visible sphere cannot be beautiful without reason, without understanding, put reason (*nous*) in the soul, the soul, in turn, since it cannot otherwise participate in the sensual sphere, into a body, and so determined that the world became one animated body, a reasonable living animal — the idea for Hegel of a living being (*körperliches Wesen*) in which reality and the understanding, as extremes, are bound together by the soul and thus “das ganz Wahre Reale.”⁹⁸³ The first determination of the idea of a living being is then contained, albeit “auf kindlicher Weise,”⁹⁸⁴ in the assertion: since the world should be itself a bodily form, visible and touchable, but since nothing can be seen without fire and nothing felt without something solid (*Festes*), the earth, God created both fire and the earth. But, reasons Plato, two cannot be held together unless united in a third, unless bound together in a middle. The most beautiful bond, however, is that which unites itself with that which is bound by it. This, says Hegel, is deep (*tief*), reflects the nature of the notion and thereby the idea, reason (*das Vernünftige*), the bond as subjectivity that maintains itself as identical with its other — if as expressed here only in the form of representation:

... die Hauptsache ist die Identität, oder dass das Subjekt in der Mitte mit sich selbst zusammengeschlossen wird, nicht mit einem Anderen. Im Vernunftschluss ist so vorgestellt ein Subjekt, ein Inhalt durch das Andere und im Anderen sich mit sich selbst zusammenschliessend; dies liegt darin, dass die Extreme identisch geworden sind, — das eine schliesst sich mit dem anderen, aber als ihm identisch, zusammen.⁹⁸⁵

For, as developed in his *Logic*, the form of all speculative content is only adequately realized for Hegel in the judgement of reason (*Vernunftschluss*), the dialectic of pure thoughts or notions:

⁹⁸² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 89

⁹⁸³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 89

⁹⁸⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 89

⁹⁸⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 91

(Die) Diremption, von der Platon ausgeht, ist der Schluss, der aus dem Logischen bekannt ist. Dieser Schluss bleibt die Form, wie sie im gewöhnlichen Syllogismus erscheint, aber als das Vernünftige. Die Unterschiede sind die Extreme, und die Identität ist es, die sie zu Einem macht. Der Schluss ist das Spekulative, welches sich in den Extremen mit sich selbst zusammenschliesst, indem alle Termini alle Stellen durchlaufen. Im Schluss ist die ganze Vernünftigkeit, Idee enthalten ...⁹⁸⁶

And that form, in turn, is nothing other than the nature of the universal principle, God:

Dies ist mit anderen Worten die Natur Gottes. Das Höchste ist so in der Platonischen Philosophie enthalten. Es sind zwar nur reine Gedanken, die aber alles in sich enthalten; und in allen konkreten Formen kommt es allein auf die Gedankenbestimmungen an.⁹⁸⁷

But what is the third thing that unites the two extremes in Plato's conception of the world as living thing, and in terms of which those two extremes maintain themselves in the other with which they are united? Plato asserts that the middle that God created consists of two elements, air and water. Hegel notes that although earth, fire, air and water have "eigentlich keine Bedeutung,"⁹⁸⁸ the fact that Plato determines four elements is significant and profound. For "vier ... ist in der Natur eine Hauptgrundzahl,"⁹⁸⁹ since, as we have seen him to argue in his philosophy of nature, whereas the conclusion of reason entails three elements, in nature the middle term, as existing opposition to the extremes, is doubled, given that it is no longer held together in thought as one.

In giving the world these four elements wholly and undivided (*ganz und ungeteilt*), Plato continues, God made the visible world perfect, unchanging and infinite. What is imperfect, changeable and finite entails a disproportion amongst the four elements, whereas the world itself contains them wholly (*enthält sie ganz*). As perfect infusion of the four elements and with nothing outside of it, the world is shaped as a sphere. In this image, remarks Hegel, is present the true nature of the relationship of finitude to infinitude, "ein grosser Gedanke:"

⁹⁸⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 90

⁹⁸⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 91

⁹⁸⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 92

⁹⁸⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 92

Die Endlichkeit besteht darin, dass ein Unterschied, eine Äusserlichkeit ist für irgendeinen Gegenstand. In der Idee ist auch die Bestimmung, das Begrenzen, Unterscheiden, das Anderssein, aber zugleich aufgelöst, enthalten, gehalten in dem Einen; so ist es ein Unterschied, wodurch keine Endlichkeit entsteht, sondern zugleich aufgehoben ist. Die Endlichkeit ist so im Unendlichen selbst.⁹⁹⁰

Next, asserts Plato, beginning again with a determination of the soul of the world as living being, since God created the world to be similar to himself, he gave it a soul, set the soul in its middle and expanded it from there to the totality of the world and in this way closed the world unto itself. Here, notes Hegel, are the notions of the world soul (Weltseele) and of the world as self-contained totality, unified whole sufficient unto itself. And it is here, finally, that Plato makes a determinate representation of God, as “das Wahrhafte, die Erkenntnis der Idee,” unlike the simple representation that God is the good found at the outset of *Timaeus*:

Hier hat Platon nun bestimmte Vorstellung von Gott, erst hier ist das Wahrhafte, die Erkenntnis der Idee. (Der) erste Gott ist noch unbestimmt. Wir müssen mit Bewusstsein diesen Wege nehmen, mit Bewusstsein, dass das Erste, es sei Sein oder Gott, unbestimmt ist. Dieses erzeugte Gott ist erst das Wahrhafte; jener erste ist ein Wort, angefangen nach der Weise der reinen Vorstellung zu sprechen, als blosser Hypothese, Voraussetzung der Vorstellung. Als Gott nur das Gute war, war er nur Name, noch nicht als sich selbst bestimmend und bestimmt. Die Mitte ist also das Wahrhafte. ... Das Anundfürsichseiende, das Selige ist erst dieser Gott, diese Identität.⁹⁹¹

In his further consideration of the soul, Plato appears to break off his discussion and start over from the beginning. But in fact, says Hegel, he proceeds to develop the view that the essence of the soul is the same idea as the essence of the world, the soul too entailing a unity of itself with the difference of its other, i.e., the world, or now as itself one, identity, in relation to the many or non-identity:

Der Geist ist das Durchdringende, Mitte der Kugel, die Ausdehnung und das Umschliessende; das Körperliche ist innerhalb seiner, — d.h. es ist ihm ebenso sehr entgegengesetzt, seine Differenz, wie es er selbst ist. Dies ist die allgemeine Bestimmung der Seele, die in die Welt gesetzt ist, diese regiert; und insofern ihr das Substantielle, was die Materie ist, ähnlich sieht, ist ihre Identität in sich behauptet. Die Seele ist dasselbe We-

⁹⁹⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 93

⁹⁹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 93-94

sen wie das sichtbare Universum; es sind dieselben Momente, die ihre Realität ausmachen.⁹⁹²

Hegel remarks that this double-sided unity of the world in terms of its identity and difference with the soul and of the soul in terms of its identity and difference with the world is the “systematisierte Substanz, die wahrhafte Materie oder Wesen, der absolute Stoff.”⁹⁹³ Next, he notes Plato’s doctrine that when the soul perceives in the world that which is different from itself (yet contained in its own otherness), its thoughts are true opinions (Meinungen), correct considerations (richtige Überlegungen), but when it perceives in the world that which is identical with itself, i.e., in the totality of the world soul, its thought becomes science (Wissenschaft). This, says Hegel, is —

... die Idee, das Wesen der Welt, als des in sich seligen Gottes. Hier nach dieser Idee tritt erste die Welt hervor, hier ist erst die Idee des Ganzen vollendet.⁹⁹⁴

In considering Plato’s philosophy of spirit, finally, Hegel first says that the major points of his theoretical philosophy, the nature of the human soul, its mental faculties and knowledge, have already been dealt with in the analysis of the general notion of Plato’s thought, and so devotes his attention to his practical philosophy, the idea of man’s ethical nature. This aspect of Plato’s thinking is primarily explicated in *Republic*. We shall confine ourselves to the major points of Hegel’s analysis, his idea of the state and man’s ethical nature having already been considered in the foregoing pages, and the details of Plato’s state being for him of secondary importance, as conditioned by the Greek state of Plato’s times.

For Hegel, the most significant aspect of Plato’s practical philosophy is that the reality of spirit (Realität des Geistes) in its opposition to nature is understood in terms of its highest truth (höchsten Wahrheit) as the state (Staat), and that man’s ethical nature, his reasonable free will (freier Wille in seiner Vernünftigkeit) can only be realized in the truly existing state (in einem wahrhaften Volke). Hence, when

⁹⁹² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 98

⁹⁹³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 95

⁹⁹⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 99

Plato asserts, at the outset of *Republic*, in the investigation of what individual justice (Gerechtigkeit) is, that it would be easier to consider the matter in terms of the larger dimensions of the just state, this turn in the discussion appears to be arbitrary, a naïve transition. But what Plato presents as a matter of convenience is in fact, according to Hegel and as we have seen in his philosophy of objective spirit, “die Natur der Sache. Denn die Gerechtigkeit in ihrer Realität und Wahrheit ist allein im Staat.”⁹⁹⁵ It is the instinct of reason (Instinkt der Vernunft) in Plato that enabled him to see that the state’s law (das Recht) entails the existence of freedom, reality of self-consciousness, “die reale Seite und Weise des Geistes.” For “(der) Staat ist objektive Wirklichkeit des Rechts”⁹⁹⁶ in which the laws of free self-consciousness and its laws are identical.

It follows then in Hegel’s view that for Plato the state is the end (Zweck) of individual ethical life, that the state is the ethical substance in terms of which the individual ideally lives and acts, that he has the state as his end in all his desires, actions and enjoyment, as his second nature (zweite Natur), his habit (Gewohnheit). Conversely, the state as existing ethical substance constituting the spirit, life and essence of the individual, systematizes itself in the form of the notion to become a living, organic whole (lebendiges organisches Ganze), differentiates itself into moments or parts (Glieder), where the end of the existence and activity of those parts is then the creation and maintenance of the whole (Hervorbringung des Ganzen). Hegel notes, however, that Plato arrives at this view with the instinct of reason, without consciousness of the “Verhältnis des Begriffs zu seiner Realität.” For “(wir) finden bei ihm keine philosophische Konstruktion, welche zuerst die Idee an und für sich, alsdann in ihr selbst die Notwendigkeit ihrer Realisation und diese selbst aufzeigt.”⁹⁹⁷

⁹⁹⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 107

⁹⁹⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 107

⁹⁹⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 108-109

On the surface, the same relationship, even to the extent of including the notions “second nature” and “habit,” appears to exist between the individual and the state in Hegel’s thought (and Plato’s, as Hegel understands him) and the individual and the world of culture in Goethe’s thought: the wholeness of the individual in his existence and activity in terms of the idea and the wholeness of a larger collective sphere created and maintained by individual existence and activity and constituting its end purpose. The difference between Hegel and Goethe in this regard arises in terms of their varying determination of wholeness. For Hegel it is the wholeness of the system, determined dialectically. For Goethe it is true wholeness, the wholeness of a real multiplicity, both with respect to the

Hegel emphasizes once again that if Plato's state be termed an "ideal" (Ideal), then it is ideal in the sense that "(das) wahrhafte Ideal soll nicht möglich sein, sondern ist wirklich und allein das Wirkliche. ... Soll eine Idee zur Existenz zu gut sein, so ist dies Fehler des Ideals selbst."⁹⁹⁸ In this context, that is to say, to show that Plato's idea was real, Hegel asserts that it is the real life of the Greek state that comprises the true content of Plato's ideal:

Das griechische Staatsleben ist das, was den wahrhaften Inhalt der Platonischen Republik ausmacht. Platon ist nicht der Mensch, der sich mit abstrakten Theorien und Grundsätzen herumtreibt, sein wahrhafter Geist hat Wahrhaftes erkannt und dargestellt; und dies konnte nichts anderes sein als das Wahrhafte der Welt, worin er lebte, dieses einen Geistes, der in ihm so gut lebendig gewesen ist wie in Griechenland. Es kann niemand seine Zeit überspringen, der Geist seiner Zeit ist auch sein Geist; aber es handelt sich darum, ihn nach seinem Inhalte zu erkennen.⁹⁹⁹

individual and the collective sphere. Additionally, Goethe's world of culture does not differentiate itself, much less does not "systematize itself," in the dialectical form. Rather, the world of culture (and thereby the differentiation of its members) arises solely from the actions and works of individuals in their creative recreation of it, and the triadic form is not fundamental to his notion of the whole.

⁹⁹⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 110

⁹⁹⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 111

Hegel appears to have overlooked in this connection that he previously established the decline of the Greek culture and state setting in at the time of the sophists and Socrates, owing to the rise of the principle of subjective freedom. The ideal in this sense is not real and Plato seems to have stepped out of his time (seine Zeit übersprungen), for he is neither promulgating an idea that presently exists nor whose time has come (an der Zeit ist), i.e., as next phase in the process of history, but 'whose time has gone' — as idealization of a state or culture that is ceasing to exist. Hence it would appear that Plato's ideal state is not truly real — if in fact "(das) wahrhafte Ideal soll nicht möglich sein, sondern ist wirklich und allein das Wirkliche," but real only in terms of its representation of the limited or conditioned nature of the once actually existing Greek state or culture.

But in fact Hegel does not overlook the particularity attaching to Plato's determination of the ideal state, nor for that matter the necessity that Greek life be conceived as passing moment in the progression of world history. For in Hegel's view the ideal state Plato is depicting, though in actual decline and losing its life, is true reality, but as reflecting a necessary stage in the systematically conceived progression of world history generally and thereby of its philosophical comprehension — albeit as passing stage finding its truth in the next phase of historical development. In particular, Hegel holds that the principle thrust of the detailed working out of Plato's ideal state entails the banning of the very principle of free subjectivity that had undermined the Greek world:

Platon hat nun den Geist, das Wahrhafte seiner Welt erkannt und aufgefasst und hat es ausgeführt nach der näheren Bestimmung, dass er dies neue Prinzip verbanne, unmöglich machen wollte in seiner Republik. Es ist so ein substantieller Standpunkt, auf dem er steht, indem das Substantielle seiner Zeit zugrunde liegt; aber es ist auch nur relativ so, da es nur ein griechischer Standpunkt ist und das spätere Prinzip mit Bewusstsein ausgeschlossen wird. (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 114)

There remain from Goethe's point of view, however, two respects in which Hegel's analysis is unconvincing. First of all, just as he does not explain why Plato does not more perfectly realize the systematic idea, he does not explain why Plato, if conscious of the coming new principle of subjectivity, if determined to exclude it from his state "mit Bewusstsein," does not achieve in his thought the synthesis of his world with the new principle arising within it, as other "world historical indivi-

This is the overall notion of Plato's philosophy of spirit, as understood by Hegel. In the following, Hegel principally confines himself to a determination of the details of Plato's state, and thereby distinguishes what is true for every state according to the idea from what pertains only to Plato's state, as conditioned by the specific nature of the Greek state (and his desire, as noted in the previous footnote, to bar the principle of free subjectivity from it). Of interest to us is first that Hegel approvingly notes how Plato, in developing the division of the organic whole of the state, shows how the state specifies itself into classes (Stände), that these correspond to three virtues (Tugenden), moments of the ethical life of the individual — whereby the virtues of wisdom, bravery and moderation corresponding to the three classes of statesmen, soldiers and farmers and craftsmen, are joined with a fourth virtue, justice, which emerges for Plato as idea of the whole:

... der Begriff der Gerechtigkeit (ist) die Grundlage, die Idee des Ganzen, welches so in sich organisch geteilt ist, dass jeder Teil nur als Moment des Ganzen ist und das Ganze durch ihn ist, so dass an diesem jene Stände oder Eigenschaften nur eben diese Momente sind. Die Gerechtigkeit nur ist dies Allgemeine, Durchdringende, — das Fürsichsein jedes Teils, den der Staat für sich gewähren lässt.¹⁰⁰⁰

Secondly, Hegel observes that Plato's inability to reconcile the principle of subjective freedom with his idea represents the limit of the Platonic idea (Grenze der Platonischen Idee). But for this reconciliation to take place, argues Hegel, the principle of subjectivity and thereby the principle of real or empirical particularity (Gegenständlichkeit) had to be fully developed in the course of subsequent history, as "Erhebung der modernen Welt über die alte, worin das Gegenständliche grössere, absolute Selbständigkeit erhält," before subjectivity and the particularity of the real world could be united with the objectivity of the idea.¹⁰⁰¹

duals," other cultural "heroes," statesmen, religious thinkers, artists and other philosophers are considered by Hegel to have done. Secondly, that Plato was philosophically conscious of the nature of the Greek world only at the point of its decline appears to present us with another instance where for Hegel "(w)enn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*: 7, p. 28), that is to say, where the ideal achieved by philosophy is *not* simultaneously real, or is real, but only as systematic memory.

¹⁰⁰⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 119

¹⁰⁰¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 128

In fact, as is to some extent evident in the preceding notes, and as is developed more fully in f.

Aristotle is in Hegel's view "eins der reichsten und umfassendsten Genies gewesen, die je erschienen sind."¹⁰⁰² In terms of the principle of the method and content of his philosophy, Aristotle's idea is identical to Plato's, but his thought entails that principle's concretization, its further realization and perfection in terms of its application to the real or empirical world:

Aristoteles (führt) in seiner Philosophie weiter ..., was das Platonische Prinzip begonnen, sowohl in der Tiefe der Ideen als nach deren Ausdehnung. Aristoteles ist in die ganze Masse und alle Seiten des realen Universums eingedrungen und hat ihren Reichtum und Zerstreuung dem Begriffen unterjocht.¹⁰⁰³

Hence, while *both* Plato and Aristotle are in Hegel's view "Lehrer des Menschengeschlechts,"¹⁰⁰⁴ in Plato's case this is because, as we have seen, his thought represents the idea, what is speculative (das Spekulative), "in seiner Wahrheit," i.e., reflects movement towards the idea in terms of immediately given real or empirical external moments and internal states of consciousness, hence the raising or elevating of common consciousness to the idea at the beginning of the science or system of philosophy (Anfang der Wissenschaft). Aristotle, on the other hand, is "Lehrer des Menschengeschlechts" in the sense that in realizing Plato's idea, in making it concrete with respect to "alle(n) Seiten des realen Universums," he achieved a body of thought comprehending the universe in terms of the idea:

Die Aristotelische Philosophie ist vollständiger Komplex des Begreifens des Universums, bei Aristoteles haben wir alles aufs Spekulative zurückgeführt, höchste Weise der Wissenschaft ...¹⁰⁰⁵

— the result being that the fundamental notions of the philosophy of logic, of nature and of the spirit, as determined by Aristotle, formed the basis of the philosophical education of subsequent centuries. It follows for Hegel that the common opinion

1006, p. 1596, the principle of subjectivity is at least implicitly reconciled, in Goethe's view, with the objectivity of the idea in Plato's thought, in particular, as reflected in an opposition in this regard between his idea and Aristotle's.

1002 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 132

1003 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 132

1004 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 132

1005 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 246

that Platonic and Aristotelian philosophies are opposed to each other, the former being idealistic, the latter realistic, is false. Both philosophies are founded on the same idea, both philosophers are idealists, but Aristotle, in so far as he applied that idea, made it concrete in terms of all aspects of the real or empirical world, is the speculatively deeper thinker:

(Aristoteles) übertrifft an spekulativer Tiefe ... den Platon, indem er die gründlichste Spekulation, Idealismus gekannt hat und in dieser steht bei der weitesten empirischen Ausbreitung.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 133

In detailing Aristotle's education and development in the following, Hegel implicitly answers the question raised on p. 1573 why Plato did not himself more perfectly realize the idea, why in this sense the universal (das Allgemeine) remains in his thinking for Hegel "mehr abstrakterweise als Prinzip" (Ibid., p. 246), only the foundation (Boden) of Aristotle's thought — namely, in terms of the material and spiritual support given Aristotle by his pupil, Alexander the Great. Hegel notes, for example, Alexander's standing instructions throughout his conquests in Asia that all new or unusual animal, plant and mineral specimens be either shipped back to Aristotle or reproduced in drawings for him, and notes as well their correspondence concerning arcane matters of philosophy. Hegel, it is true, does not specifically remark as to the significance such a benefactor had for Aristotle's material existence, the leisure he enjoyed in developing Plato's idea unfettered by material cares, but this is self-evident. In any case, the fact that Plato lacked such patronage can be thought to account, from the perspective of Hegel's thought, for his inability to realize more perfectly his idea.

But now for Goethe the ideas of Plato and Aristotle are not identical, there is a division or opposition between them that is of fundamental importance to subsequent philosophical history. Both thinkers are "Lehrer des Menschengeschlechts," but in the sense, as shown in this passage from *Farbenlehre • Historischer Teil*, quoted in part in the Dissertation, that subsequent intellectual history entails a division between those influenced by Plato and those by Aristotle:

Plato verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu tun, sie kennenzulernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so nottut, freundlich mitzuteilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder teilhaft zu werden. Alles, was er äussert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im einzelnen von irdischen Wissen zueignet, schmilzt, ja man kann sagen, verdampft, in seinen Vortrag.

Aristoteles hingegen steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das übrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmässiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato, einem Obeliscen, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht.

Wenn ein Paar solcher Männer, die sich gewissermassen in die Menschheit teilen, als getrennte Repräsentanten herrlicher, nicht leicht zu vereinender Eigenschaften auftraten; wenn sie das Glück hatten, sich vollkommen auszubilden, das an ihnen Ausgebildete vollkommen anzusprechen, und nicht etwa in kurzen lakonischen Sätzen gleich Orakelsprüchen, sondern in ausführlichen, ausgeführten, mannigfaltigen Werken; wenn diese Werke zum Besten der Menschheit übrig blieben und immerfort mehr oder weniger studiert und betrachtet wurden: so folgt natürlich, dass die Welt, insofern sie als empfindend und denkend anzusehen ist, genötigt war, sich einem oder dem andern hinzugeben, einen oder den andern als Meister, Lehrer, Führer anzuerkennen. (16 346-347)

In Goethe's view, Plato was not hindered in developing the idea by a lack of material or spiritual

But though Aristotle in Hegel's view comprehends all aspects of reality in terms of the notion, that is to say, though his several notions correspond to the notions of Hegel's system, though the body of his thought evidences the structure of the science or system of philosophy, i.e., the Hegelian system (logic, philosophy of nature, philosophy of spirit, and so forth), Hegel does not find Aristotle's thought to constitute a system — or to do so, but only immanently, as not *developed* systematically. For whether dealing with the concrete objects of the real or empirical world, appearances (Erscheinungen) of the realms of nature or of spirit, or general categories of thought such as being, essence, movement, time, etc., Aristotle proceeds empirically with each matter under consideration, takes into account all possible views or determinations of that object, the data of sensation, experience (Erfahrung), the representations of common consciousness, the thoughts of other philosophers, evaluates these

support: both he and Aristotle were completely developed (vollkommen ausgebildet) and completely expressed themselves (sprach sich vollkommen aus) in their works. But Plato is concerned with imparting to the world his idea, applies the idea to the world in order, not primarily to know the world, but to maintain his consciousness of the idea in terms of it. So much is this the case that the knowledge of the world he attains evaporates (verdampft) in importance relative to that end. In this sense, his thought can be compared to an obelisk single-mindedly striving to the heavens, with little relationship to its surroundings. Aristotle, on the other hand, constructs an edifice based on the idea in terms of all possible material available to him, that material being layered onto the edifice in the rational form of a pyramid — i.e., as system of thought, at least immanently. But Aristotle's thought, though also rising to the heavens, i.e., though it also manifests the idea, albeit in relation to the real or empirical world and with resulting knowledge of the world, is indifferent to what is below the earth's surface, the middle point (Mittelpunkt) in its relationship to the totality of the earth below its surface, i.e., the idea or principle wholeness in its non-rational relationship to the world as real or empirical appearance.

The division or polarity Goethe has in mind here is thus between Plato's intention to maintain a focus on the idea itself, or to manifest it, but in such a way as to be compatible with the non-rational as well as the rational aspects of the world, as both feeling (Empfindung) and thought (Gedanke), and thus to be perceivable as manifestation of the idea by all individuals, regardless which of their mental faculties, understanding, feeling or fantasy, predominates in their inborn individuality, is "an der Spitze," and regardless further of their inborn power or strength (Kraft) to conceive the idea in terms of relatively larger multiplicities and of the extent of their prior assimilation of the world, and thus their ability to understand a given manifestation of the idea as its manifestation — and Aristotle's intention to apply the idea to the material of the real or empirical world in exclusively rational fashion, with understanding "an der Spitze," thereby his unconcern with the incommensurable aspects of the world, as well as his relative indifference to instilling consciousness of the idea in others, both in terms of individuals with a different mental faculty predominating, and those who share with him the domination of the understanding, but lack his strength to conceive the idea and his extensive assimilation of the world, and thus the ability to perceive his work as the idea's manifestation.

The division between Plato and Aristotle is thus a necessary one for Goethe, with Plato achieving what Hegel himself has called "das Spekulative ... in seiner Wahrheit" (see f. 968, p. 1581; f. 980, p. 1587), and Aristotle achieving a rational, but one-sided application of the idea to the real or empirical world that does not stimulate consciousness of the idea in every beholder, or that represents in this sense 'das Spekulative nicht in seiner Wahrheit' — truth being, to Goethe's thinking, always many-sided (vielseitig), "einem Diamant zu vergleichen ..., dessen Strahlen nicht nach einer Seite gehen, sondern nach vielen." (24 681)

This opposition, it might be added according to the underlying argument of this analysis, can also be found between the start of German idealism and its end, between Kant and Hegel, and at its end, between Goethe's thought and Hegel's.

with the reasoning of the understanding (gewöhnliches Raisonement), rejecting those determinations that are evidently invalid, while holding fast to all that are evidently valid, simultaneously, forming them into a whole — and comprehends that object as a whole, a unified totality of moments, achieves the deepest possible speculative understanding of that object, its essence (Wesen), its true notion according to the idea:

... er nimmt die Bestimmungen der Gegenstände der Betrachtung auf, wie wir in unserem gewöhnlichen Bewusstsein davon wissen; er widerlegt die empirischen Vorstellungen, frühere Philosopheme, hält fest, was aus dem Empirischen beibehalten werden muss. Und indem er alle diese Bestimmungen verknüpft, verbunden festhält, so bildet er den Begriff, ist im höchsten Grade spekulativ, indem er empirisch zu sein scheint. Das ist ganz eigentümlich bei Aristoteles. Seine Empirie ist eben total; d. h. er lässt nicht Bestimmtheiten weg, er hält nicht eine Bestimmung fest und nachher wieder eine andere, sondern sie zumal in einem ... (Das) Empirische, in seiner Synthesis aufgefasst, ist der spekulative Begriff.¹⁰⁰⁷

And yet, though realizing in this way a determinate notion (bestimmten Begriff) based on the pure perception (reine Anschauung) or “reine Wesen der Wahrnehmung,”¹⁰⁰⁸ in the totality of its multiple aspects (Reichtum und Vollständigkeit der Seiten), as a whole (ganze Anschauung), the series of Aristotle’s determinate notions is set forth externally (äusserlich), without necessity (ohne Notwendigkeit), since the various particular notions, while fundamentally related as all expression of the underlying essence of the natural and spiritual worlds, are not related to each other in terms of their concrete particularity:

... die Reihe der Bedeutungen nur ihrem Wesen nach, das als ein gemeinschaftliches erscheint, nicht den Bestimmungen nach, nur äusserlich aufgefasst ...¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 172

From the perspective of Goethe’s thinking, Aristotle’s method entails an act of “Steigerung,” the forming of a true multiplicity of moments pertaining to a given object in the act of acting as a whole according to the idea or principle of wholeness into a whole, manifestation of the idea — albeit in the rational form of philosophy, as particular notion (Begriff) of the object under consideration. Aristotle’s “empiricism,” i.e., the absence of a systematic development of his several notions in terms of the unity of one notion embracing them all that Hegel criticizes in the following is then, from Goethe’s point of view, precisely what allows Aristotle’s philosophy, despite its rationality, to remain a true or perfect expression of the idea or universal principle of wholeness in its own terms (i.e., as limited or conditioned true or perfect work conceived in exclusively rational form).

¹⁰⁰⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 146

¹⁰⁰⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 147

Or, in other words, Aristotle is not concerned with unifying his several notions, but rather in asserting and maintaining the particularity of each:

Es ist dem Aristoteles gar nicht darum zu tun, alles auf eine Einheit oder die Bestimmungen auf eine Einheit des Gegenstandes zurückzuführen, sondern im Gegenteil jedes in seiner Bestimmtheit festzuhalten ...¹⁰¹⁰

Hence, for example, when Aristotle takes up determinations of representation, infuses those representations with the unity of the notion, his manner is empirical, in so far as he commences with that object as determined in immediately given fashion in the form of representation:

... die Bestimmungen der gewöhnlichen Vorstellung von einem Gegenstand (wird) zum Gedanken (geführt) und sie dann in der Einheit, in dem Begriff (vereinigt). Aber (diese Methode) erscheint ... empirisch, und zwar nach der (Seite) des Aufnehmens der Gegenstände, wie sie in der Vorstellung sind; es ist da keine Notwendigkeit.¹⁰¹¹

In short, “Aristoteles verfährt nicht systematisch” for Hegel, since the development of his thought does not reflect development of the notion, a given notion showing itself to lead dialectically to a further notion, “(und) so kommt es, dass er oft eine Bestimmung nach der anderen abhandelt, ohne ihren Zusammenhang aufzuzeigen.”¹⁰¹² This then, is in Hegel’s view the inadequacy of Aristotle’s philosophy — namely, that while elevating the multiplicity of appearance to the truth of a multiplicity of notions, it leaves those notions as a mere series of independent (auseinanderfallenden) moments, lacks the unity of one notion embracing them all:

For Goethe, they are related, but only immanently so, just as his own works are related, form one immanent whole — as all manifestations of the idea or principle of wholeness following the act of acting as a whole and creating a whole in terms of a true multiplicity of limited or conditioned inner and outer moments. And as with Goethe, these immanent relations or this immanent wholeness can only be found by an onlooking individual when he acts as a whole, expresses his assimilation of Aristotle’s works, along with the remainder of his inborn and acquired individuality, in the creation of his own true or perfect manifestation of the principle of wholeness. In this respect, there is a pedagogical moment to Aristotle’s thought that is similar to Goethe’s — although in Aristotle, as observed in f. 1006, p. 1596, this moment is only implicit, not central, as it is in Plato’s thought (and Goethe’s).

¹⁰¹⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 147

¹⁰¹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 148

¹⁰¹² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 149

Der Mangel der Aristotelischen Philosophie liegt ... darin, dass, nachdem durch sie die Vielheit der Erscheinungen in den Begriff erhoben war, dieser aber in eine Reihe bestimmter Begriffe auseinanderfiel, die Einheit, der absolut sie vereinende Begriff nicht geltend gemacht worden.¹⁰¹³

This deficiency is associated in Hegel's mind with Aristotle's conception of the idea. For while the idea of philosophy is held by Aristotle to entail knowledge of what is most knowable (das am meisten Wissbare), of the first principle and cause of all else, of what is most essential, the end (Zweck) or the good (Gute) of all things, philosophy thereby to be divine (göttlich), the highest good (höchste Gut), the only free science, since it alone exists only for itself, transcending man's finite, particular, sensual nature — that idea, and thereby the idea of the absolute principle, God, are not set forth in their universality (Allgemeinheit) as embracing the whole of human experience, but rather appear as particular things along side of other particular things:

Aristoteles scheint immer nur über Einzelnes, Besonderes philosophiert zu haben und nicht zu sagen, was das Absolute, Allgemeine, was Gott ist; er geht immer von Einzelnem zu Einzelnem fort. Er nimmt die ganze Masse der Vorstellungswelt vor und geht sie durch ... — und scheint nur das Wahrfhafte im Besonderen, nur Besonderes erkannt zu haben, eine Reihe von besonderen Wahrheiten; das Allgemeine hebt er nicht heraus. ... (Er) scheint nicht zur Idee, dem Allgemeinen sich erhoben zu haben ..., führt das Einzelne nicht darauf zurück. α) Die allgemeine Idee hat er nicht logisch herausgehoben — ... so wäre sie für die Methode als der eine Begriff in allem zu erkennen; β) nichts als das eine Absolute, — sondern es (die Idee Gottes) erscheint so auch als ein Besonderes an seiner Stelle neben den anderen, aber ist alle Wahrheit: "Es gibt Pflanzen, Tieren, Menschen, dann auch Gott, das Vortrefflichste."¹⁰¹⁴

It is not necessary for us to follow Hegel in his development of the details of Aristotle's thinking — all the more so, since, as indicated, the particular notions he forms are set forth by Hegel himself in his system, if there as systematic development of the one universal idea. What remains of importance for us is to see how Hegel finds in Aristotle the underlying structure of the system, as he conceives it,

¹⁰¹³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 244

¹⁰¹⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 151

In terms of Goethe's thought, Aristotle's purported failure to conceive the idea of philosophy as universal idea embracing the whole of human experience represents an implicit moment of tolerance in his rational edifice for non-rational aspects of human experience, an implicit many-sidedness (Vielseitigkeit) to his notion of truth — even when potentially obscured by the thoroughgoing rationality of the explicit form and content of his works (see f. 1006, p. 1596).

and thereby, in particular, as development of Plato's thought, and then how the deficiency of Aristotle's thought, its lack of systematic development with respect to one unifying notion, leads in his view to the next major epoch in the history of philosophy.

With regard to the structure of Aristotle's thought, Hegel considers it, as was said, under the aspect of its division into metaphysics or ontology, corresponding to his logic, philosophy of nature and philosophy of spirit, with a fourth division being concerned with Aristotle's logic, as, however, dealing with the logic of the understanding, not the logic of the idea. Concerning his metaphysics, Hegel observes at the outset that whereas Plato's idea is the good as end purpose, thereby the universal generally (*das Allgemeine überhaupt*), as concrete in itself but in only assertory, undeveloped fashion and without comprehending its reality (*Wirklichkeit*), Aristotle develops the relations of the concrete idea, and does so principally with the principle of activity (*Tätigkeit*), as liveliness (*Lebendigkeit*) or subjectivity (*Subjektivität*) of the idea in realizing the universal end purpose:

Das Allgemeine hat damit, dass es Allgemeines ist, noch keine Wirklichkeit; die Tätigkeit der Verwirklichung ist noch nicht gesetzt, das Ansich ist so ein Träges. ... Das Platonische ist im Allgemeinen das Objektive, aber das Prinzip der Lebendigkeit, das Prinzip der Subjektivität fehlt darin; und dies Prinzip der Lebendigkeit, der Subjektivität, nicht in dem Sinne einer zufälligen, nur besonderen Subjektivität, sondern der reinen Subjektivität ist Aristoteles eigentümlich.¹⁰¹⁵

The idea is thus not simply abstract potential, as it is with Plato, but reality, entelechy (*Entelechie*), as both form and energy, end and the power to realize that end, the universal whose end is its self-determination, thereby its identity with itself in its change or development — or, in Hegel's terminology, “*die sich auf sich beziehende Negativität*”¹⁰¹⁶ (which, according to Hegel, is only implicit when Plato conceives essential being as unification of opposites, the idea remaining in Plato's thought abstractly by itself, not affirmed as negating in its activity one of its determinations in favor of the other as their unity). In this way, the idea is made more concrete in Aristotle's thought, as unified multiplicity of determinations:

¹⁰¹⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 152-153

¹⁰¹⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 154

Die Idee ist ... das Aufheben der Entgegengesetzten, aber eins der Entgegengesetzten ist selbst die Einheit. Wenn bei Platon das affirmative Prinzip, die Idee als nur abstrakt sich selbst gleich, das Überwiegende ist, so ist bei Aristoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung, auch nicht als Nichts, sondern als Unterscheiden, Bestimmen hinzugekommen und von ihm herausgehoben.¹⁰¹⁷

Hegel next details Aristotle's determinations of essential being or substance, in so far as the moments of potentiality and activity appear as initially separated, whereby Hegel observes that the various substances emerge in Aristotle as a series of independent substances (*Reihe der Substanzen*) successively considered, not brought into systematic unity. The first major form or substance is sensually perceivable substance (*sinnlich empfindbare Substanz*) in which matter and form appear wholly separate, the activity of their unity wholly lacking — the form of the finite, real or empirical world. The second principle form of substance is the understanding (*nous*). In it, the activity or energy of the idea is posited in relation to the sensual sphere as realization of the end (*Zweck*), as unification of the passive universal or matter and the active universal of thought — but in such a way that matter, the sensual sphere, is presupposed or immediately given, to the activity of the understanding. Finally, the third major form of substance is the absolute substance, what is true, exists in and for itself, what is unmoved (*unbewegt*) and yet pure movement, pure activity (*reine Tätigkeit*), the divine principle. To the absolute substance there is no immediately given matter, no sensual substrate, for in its activity potential and reality, possibility and form, are one. More particularly, this absolute substance is for Aristotle reason (*die denkende Vernunft*), but as existing in its activity in the visible, sensual world, or for which the content of thought, as existing, is itself thought, as identity of that which moves, is active, and that which appears unmoved, merely passive. This unity of subject and object, the speculative idea, is the fundamental principle for Hegel of Aristotle's philosophy:

Das Hauptmoment in der Aristotelischen Philosophie ist, dass das Denken und das Gedachte eins ist, — dass das Objektive und das Denken

¹⁰¹⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 155

(die Energie) ein und dasselbe ist. ... Das Denken ist das Denken des Denkens.¹⁰¹⁸

But, criticizes Hegel, the thought of reason remains simply one object among many others. It yields truth, but so do sensation, the understanding, representation. Reason is the first faculty (Erste), the strongest faculty (Stärkste), the most honored faculty (Geehrteste), etc., but is not — as it is for Hegel — *alone* the source of all truth:

Dass der Gedanke, als das zu sich selbst sich Verhaltende, sei, die Wahrheit sei, sagen wir. Ferner sagen wir, dass der Gedanke alle Wahrheit sei; nicht so Aristoteles.¹⁰¹⁹

With respect to Aristotle's philosophy of nature, Hegel first of all observes that in it too Aristotle presents us with a series of disparate particular notions, without the unity and ordered development of the systematic idea. Moreover, given that lack of systematic determination, given the unprecedented breadth of his examination of all aspects of this sphere, and given as well the very finitude of the natural sphere in which "(der) Unterschied des Prinzips und seiner Folgen, der Erscheinung eintritt,"¹⁰²⁰ Hegel finds Aristotle, in some of the finer details of his thought, to often forsake the manner of true speculative understanding and to engage in explanation in terms of the empirical grounds and causes of the understanding. And yet overall Aristotle remains in Hegel's view "im höchsten Grade spekulative,"¹⁰²¹ realizes "der ganze, wahrhafte, tiefe Begriff der Natur,"¹⁰²² a notion, he adds, that following Aristotle until Kant was lost — though expressed, to be sure, in Kant "in subjektiver Form, die das Wesen der Kantischen Philosophie ausmacht, aber doch ganz wahrhaft."¹⁰²³

Aristotle's fundamental notion of nature, according to Hegel, entails its comprehension as living thing (Lebendiges), end in itself (Zweck in sich), unity with itself (Einheit mit sich), its changes arising according to an "immanente innere

¹⁰¹⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 162-163

¹⁰¹⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 164

¹⁰²⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 171

¹⁰²¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 172

¹⁰²² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 179

¹⁰²³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 172

Zweckmässigkeit”¹⁰²⁴ — in relation to which what is necessary (das Notwendige) in a real or empirical sense emerges as mere external condition (äussere Bedingung). Each living thing, as well as nature as a whole as one living thing, produces itself, its “Wahrheit ist die Identität seiner Realität mit dem Begriffe in der Äusserung, und sein Begriff ist das Erzeugende der Realität.”¹⁰²⁵ The notion as end, “Gattung an sich,” is just as much prior to its reality as possibility, potential, as it is the realization of that potential: “die Idee, vorausgesetzt als ideell bestimmte Einheit, bewirkt sich.”¹⁰²⁶ This holds true even for the inanimate things of nature: for their interaction, their relation, and thereby their potential, is prior in terms of their existence as possibility. After establishing this general notion of nature in Aristotle, Hegel proceeds to consider the development of that notion with respect to particular moments — movement, space, time, change, matter, the four elements and their processes, and so forth.

Concerning Aristotle’s philosophy of spirit, the first major subdivision of his teaching treats his philosophy of the soul or psychology. Hegel remarks generally that Aristotle does not deal with an abstract, general, or in this sense, metaphysical notion of the soul, the soul as thing (Ding), but its concrete manner of being and the potential of its activity (bestimmte Weise und Möglichkeit ihre Wirksamkeit). Here, too, however, Hegel finds Aristotle to have realized “eine Reihe fortgehender Bestimmungen, die nicht als ein Ganzes nach der Notwendigkeit ... zusammengeeeint (sind),” but for which “jedes in seiner Sphäre ist ebenso richtig als tief gefasst.”¹⁰²⁷

Hegel notes then that Aristotle, in establishing a notion of the soul as concrete living thing, unified subject and object according to the idea, regards the soul both from the rational point of view, as in its thinking free, independent of the body, and from the material or physical point of view, since its emotions are inseparable from the body, as for him materialized thought (materialisiertes Denken), i.e., materialized modes of what is spiritual. The former is, however, for Aristotle the essential

¹⁰²⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 174

¹⁰²⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 176

¹⁰²⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 176

¹⁰²⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 199

determination or form of the soul, its end purpose (Zweck), the latter its matter, the necessary condition of its activity. More particularly, the three moments of the existence of the soul are then for Aristotle its matter, its universal form or idea as entelechy, and thirdly, as the unity produced by the former two, its being, wherein matter becomes possibility and form its activity (Wirksamkeit) — that activity consisting, in turn, of the duality of science (Wissenschaft) or philosophy and perception (Anschauung), the preeminent or higher of these two being science. In this connection, Hegel approvingly notes that Aristotle rejects the common conception in terms of which soul and body are conceived as one: for the being of the soul, or the soul as substance, is essentially energy, and its body or matter, the condition of the exercise of that energy, thereby only potentially substance. Only in this sense, their identity as realized entelechy, can the soul and body be conceived as one.

Aristotle specifies his notion of the soul further in the doctrine of its vegetative, sensitive and intelligent natures, and here again Hegel finds him to achieve truly speculative understanding. Man has the vegetative soul of the plant kingdom, the sensitive soul of the animal kingdom united in his soul with its intelligent nature, but in such a way that these three moments are not abstractly united as statically related fixed parts, but in the form of the notion — i.e., in such a way that each is the object of the activity (Wirksamkeit) of the others. Hence in the human soul the vegetative and sensitive souls are included in it as the object of the intellect's potentiality, as universal reality for the development of the subjective idea. For, observes Hegel, "(in) der Tat ist alles Allgemeine" — here, the vegetative and sensitive nature of the soul — "reell als Besonderes, Einzelnes, als seiend für Anderes." These are, he says, "die allgemeine Bestimmungen, die von der grössten Wichtigkeit sind und die, entwickelt, auf alle wahrhaften Ansichten des Organischen usf. führen würden."¹⁰²⁸ As Hegel's analysis of Aristotle's conception of the soul thus provides insight, not only with respect to the Hegelian speculative notion, and thereby the sense for him in which the soul constitutes a unified multiplicity or whole, but in his notion of nature (i.e., the sense in which the intellect is the universal object of the vegetative and

¹⁰²⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 204-205

sensitive aspects of the soul, and thus of the plant and animal kingdoms — or of nature generally), we shall consider this matter more closely.

Aristotle's vegetative soul is for Hegel the notion of the soul as organic life, but that notion only in its immediately given generality (*Allgemeinheit*), without further determination, or in which all further determination of the soul is only immanent or potential. The sensitive soul generally entails possibility including both a passive and active moment. For the sensory object produces a sensation from without, but the reception of the soul to that sensation involves its spontaneity or activity — an activity in which the sensory form is purged of its matter and becomes solely form, the sensory object in its universal quality (*Gegenstand als Allgemeines*) to the soul. The soul in this way transforms the sensory object into an abstract object corresponding to its own universal nature, achieves “*Einheit in der Differenz*:”¹⁰²⁹

In der Empfindung ist die Seele ... passiv; aber sie verwandelt die Form des äusseren Körpers zu ihrer eigenen, — ist nur identisch mit der abstrakten Qualität, weil sie selbst das Allgemeine ist.¹⁰³⁰

The intellectual soul, or the soul as thinking, displays no passivity with respect to the external, sensual world, but rather is wholly active. What is thought, the object of thought, is itself thought. The thinking soul is in and for itself (*an und für sich*), free and pure (*rein*). Lacking a material substrate, passivity or potentiality does belong to thought in fixed or abstract opposition to its activity, unlike the things of the sensual world, for which matter is existing possibility in opposition to form:

... das Denken ist dieses, nicht an sich zu sein. Oder wegen seiner Reinheit ist nicht seine Wirklichkeit das Füreinanderessein, und seine Möglichkeit ein Fürsichsein.¹⁰³¹

Unlike sensation, moreover, thought admits of no quantitative degree, in so far as it is separate from the body:

¹⁰²⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 211

¹⁰³⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 209

¹⁰³¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 213

Die Empfindung kann heftige Empfindenwerdende nicht empfinden ...
Aber für das Denken gibt es keinen solchen Unterschied. Denn die
Empfindung ist nicht ohne Körper, der nous aber trennbar.¹⁰³²

In this way, the soul as active, thinking soul makes itself into a passive understanding (passiver Verstand, intellectus passivus) as its own object. That passive understanding, in turn — and here is for Hegel once again “das grosse Prinzip des Aristoteles”¹⁰³³ — as object (Gegenstand) to the thinking soul and simultaneously the totality of all that can be thought, is the universal form of the things of the real or empirical, sensory world. “Der nous denkt alles, ist so bei sich, er ist selbst bei sich alles,”¹⁰³⁴ but only in so far as the thinking soul is active. Conversely, nature, or the real or empirical world, is according to Hegel the passive understanding or idea potentially (an sich):

Die Natur enthält die Idee, ist Verstand nur an sich: als an sich existiert der nous nicht, er ist so nicht für sich; und deshalb kommt dem Materiellen die Vernunft nicht zu. Der nous ist aber nicht das Materielle, sondern das Allgemeine, die allgemeine Möglichkeit ohne Materie, und ist nur wirklich, indem er denkt.¹⁰³⁵

¹⁰³² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 213

The fact that thought admits of no quantitative degree for Hegel represents a major divergence from Goethe's thinking. For Goethe, as seen in the section of chapter five of the Dissertation dealing with the development of the mental faculties, all of the mental faculties admit of a quantitative differentiation with respect to their development in the creative life — that quantitative differentiation amounting to a qualitative differentiation, the existence, for example of higher thoughts, the highest thought, etc. In a sense Hegel recognizes this: there are in his thinking higher thoughts and even the highest thought — but only in relation to other thoughts, other notions, the highest thought embracing the totality of thought, the system of philosophy. For Goethe, however, as prefigured in his notion of the development of the mental faculties, in which all of the faculties, regardless which predominates, is “an der Spitze,” are developed simultaneously, the highest thought is simultaneously the highest feeling (höchstes Gefühl), the highest intensity or degree of feeling, the highest or purest perception (höchste, reinste Anschauung), the highest degree of the imagination (Einbildungskraft), and so forth. That is to say, in Goethe's thinking on the soul “(das) Allgemeine” of the remaining mental faculties “(ist) reell als Besonderes, Einzelnes, als seiend für Anderes” (Ibid., pp. 204-205; quoted above, p. 1605), i.e., for the faculty of thought, in a much more concrete, real sense, to a much greater degree, than they are for Hegel, where, as will be seen more clearly in the following, the nature of the other mental faculties has already been transformed as thought for the activity of thought by the all-pervading and all-negating homogenizing power of the notion.

In the following (f. 1041, p. 1610), we shall see that Hegel's insistence that thought admits of no quantitative degree is related to his belief that all that is quantitative lies outside the domain of the system of philosophy, since not graspable by the notion, and that this means from Goethe's perspective that Hegel cannot comprehend *qualitative* differentiation of the ideal world in a truly concrete sense.

¹⁰³³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 214

¹⁰³⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 214

¹⁰³⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 215

Moreover, the passive understanding “ist (auch) das in der Seele Empfindende und Vorstellende nous an sich;”¹⁰³⁶ that is to say, in such a way that the universality of thought, the idea, mixed as it is in sensation as well as the understanding’s grasp of sensation in thought as representation with a dependency on the external, sensual world, or in which the thinking soul is only passive, is only possibility prior to the exercise of thought wherein subject and object are identical — or in which the ideas are still only dormant forms (*ruhende Formen*). As active, as *entelechy*, the thinking soul takes up the material of sensation and representation, purges them of their finitude, their relationship to the real or empirical world, and thinks them as itself (*der Gedanke denkt sich selbst*):

(Die) Formen wie die der äusseren Natur macht der nous sich zum Gegenstande, zum Gedachtwerden ... Die endlichen Dinge, Zustände des Geistes sind diese, wo nicht diese Identität des Subjektiven und Objektiven vorhanden sind. Es ist da aussereinander; das ist der nous ... nicht als *Entelechie*.¹⁰³⁷

Hegel remarks in this context that “(dies) ist so die höchste Spitze der Aristotelischen Metaphysik, das Spekulativste, was es geben kann.”¹⁰³⁸ The deficiency in Aristotle is only that thought as in and for itself (*an und für sich*), the thinking of thought, is not explicitly held to entail the totality of all that is true: “Es hat nur den Schein, als ob von dem Denken gesprochen würde neben anderem.”¹⁰³⁹

Next, Hegel considers Aristotle’s practical philosophy, his philosophy of the will (*Wille*). As was the case with his thinking with respect to the soul, Hegel observes that Aristotle’s notions of the will, freedom, intention, imputation, and so forth are “(das) Beste,” “das Gründlichste,” and “das Wahrhafteste” in the tradition of philosophy “bis auf die neuesten Zeiten”¹⁰⁴⁰ — although once again not developed systematically, united in the notion as forming one whole. Aristotle, not content with Plato’s only abstract idea of the good, determines the good as the highest good

¹⁰³⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 216

¹⁰³⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 217

¹⁰³⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 219

¹⁰³⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 219

¹⁰⁴⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 221

(das höchste Gut) in the form of happiness (Glückseligkeit). This happiness, for which reasonable insight (vernünftige Einsicht) is the precondition, involves the good as end in itself (Zweck an sich selbst), what is desired for its own sake, and is more particularly conceived as the energy (i.e., the realization) of the living soul's self-determination in terms of the objective ends or virtues (an und für sich seiende Tugend). In this way, the good is reasonable activity (vernünftige Tätigkeit), true freedom, occurring solely in the form of thought, even when entailing only the negative relation to sensual impulses and desires, the soul's lack of freedom in the real or empirical world. The highest form of this happiness, divine happiness (göttliche Glückseligkeit), is found solely in science (Wissenschaft), philosophy, though evident in lesser, finite (endliche) or human (menschliche) forms in the other virtues.

Concerning the finite or human virtues, Hegel notes that Aristotle distinguishes in his practical philosophy the soul as reasonable and as unreasonable — the former as the seat of the understanding, wisdom, calmness (Besonnenheit), knowledge, the latter, as the seat of sensation, desires, passions, etc. But, emphasizes Hegel, virtue exists solely as the unity of the reasonable and unreasonable aspects of the soul, and thereby in such a way that man's sensual nature conforms to the dictates of reason. In this regard, Hegel observes that for Aristotle the principle of virtue is not purely reason (rein Vernunft). For the existence of virtue there must exist an unreasonable impulse (Trieb) which reason then judges and further determines. The impulse of the concretely existing particular soul is the driving (treibende) moment of the realization of virtue, in which realization then the particular (das Besondere) becomes identical with the universal (dem Allgemeinen). On the other hand, without reasonable insight, there is not virtue. The soul may be then good-natured (gutmütig), but it lacks then the ground (Grund) of the existence of virtue.

Interesting, especially from the perspective of Goethe's philosophy, is Hegel's criticism of Aristotle's further determination of the particular virtues as mean (Mass, Mittelmass) between two extremes, bravery as the mean between foolhardiness and passivity, etc. This, says Hegel, is an indefinite definition of virtue, involving a merely quantitative relation admitting of an indeterminate more or less. On the other

hand, asserts Hegel, this indeterminacy of virtue is “die Natur der Sache.” For given its necessary relation to the sensual sphere, given the relation of the reasonable soul to the unreasonable soul, or given the fact that with virtue “nicht bloss der Begriff das Determinierende ist,” the particular virtues cannot in fact be more precisely defined:

Die Tugend, und vollends die bestimmte, tritt in eine Sphäre ein, wo das Quantitative seinen Platz hat; der Gedanke ist hier nicht mehr als solcher bei sich selbst, die quantitative Grenze ist unbestimmt. Die Natur der besonderen Tugenden ist von dieser Art, dass sie keiner genaueren Bestimmung fähig sind; man kann nur im allgemeinen darüber sprechen, es gibt für sie keine weitere Bestimmung als eben eine solche unbestimmte.¹⁰⁴¹

Hegel discusses next the politics (Politik) of Aristotle, in which the state emerges as the realization of the sphere of practical spirit. The end of the state is universal happiness (allgemeine Glückseligkeit), the perfection (Vollendung) of individual ethical existence, the highest form of the good. The state is thereby higher (höher) than or prior (früher) to the individual and his family, comprises their substance or essence, just as it does for Plato — but as itself entelechy upon which the individual and family are explicitly asserted to depend for their existence and that is

¹⁰⁴¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 224

Unexpectedly, the present context provides the vantage point for a differentiation between Hegel's thought in its entirety and Goethe's. When Hegel says that virtue, given its relationship to the particular, real or empirical world, can only be determined quantitatively, and that is to say, beyond the rigor of the systematic notion — it becomes immediately apparent in the context of the preceding analysis that it is the quantitative determination of the real or empirical world that Goethe as it were champions against Hegel in his notion of the ideal world's truly concrete relation to the empirical sphere, a relation that exists, but exists in such a way as not graspable by rational thought generally and the dialectic of Hegel in particular. Thus, for example, we have found particular works of particular great (grosse) painters, musicians, poets, political, military or religious leaders, etc., or the totality of their works — when considered at all by Hegel — to entail merely the manifestation of a given moment of the dialectical development of the idea in their particular form of activity, that is to say, that those works and individuals were not comprehended in truly concrete fashion as manifestation of the idea with respect to a true multiplicity of limited or conditioned real or empirical facts. As such, there was no basis for a differentiation of *those* works and *those* individuals from contemporary works and individuals reflecting the same moment of the idea's development, yet not being considered by Hegel to be “great” — a Salieri relative to Mozart, a Ben Jonson to Shakespeare, and so on. Chapter Five of the Dissertation, dealing with qualitative differentiation with respect to Goethe's notion of the life of the world of culture, provides an answer to this question. But that *qualitative* differentiation was just as much a *quantitative* differentiation — namely, in so far as the greater or higher individual is both with a greater strength to assimilate from the world of culture in his own manner and act as a whole, in so far as his resulting work will be able to appear to a greater degree as true or perfect manifestation of the idea to others in terms of their assimilation from the world of culture, and so forth. And it is in fact these quantitative differences and therefore this truly concrete qualitative differentiation of the ideal world, thus also the ideal world's truly concrete relation to the real or empirical world, that cannot be comprehended by Hegel's dialectic.

simultaneously realized in their subjective activity (but for Aristotle, as for the Greek world generally, without conscious freedom therein).

Finally, Hegel treats Aristotle's logic, which, as indicated earlier and as is consistent with his conclusion that Aristotle does not develop his thought logically in terms of the notion, does not correspond to Hegel's own logical idea. Rather, Aristotle's logic deals the logic of the understanding, its categories, modes of judgement and conclusion — as totality of moments not developed systematically, but only empirically, and thereby not representing an objective ontology or metaphysics:

Das Denken in seiner endlichen Anwendung hat Aristoteles aufgefasst und bestimmt dargestellt. ... (Aber) es sind nur die endlichen Formen bei dem Schliessen von einem auf das andere; es ist Naturgeschichte des endlichen Denkens.¹⁰⁴²

Aristotle's logic is the logic of the understanding in Hegel's view: "in der ganzen folgende Geschichte der Philosophie (kann) nie eine andere erwähnt werden," and it is in this sense that "seit Aristoteles' Zeiten hat die Logik keine Fortschritte gemacht."¹⁰⁴³ Aristotle's position as not only the father of this logic but its perfecter, his ability to completely determine in this way the activity of pure understanding (reinen Verstand), its pure form, abstracted from all particular content, is to Hegel admirable to the highest degree:

Es ist ein unsterbliches Verdienst des Aristoteles, dies Bewusstwerden über die Tätigkeiten des abstrakten Verstandes, diese Formen erkannt und bestimmt zu haben, die das Denken in uns nimmt. Denn was uns sonst interessiert, ist das konkrete Denken, das Denken versenkt in äussere Anschauung: jene Formen sind darin versenkt, es ist ein Netz von unendlicher Beweglichkeit; und diesen feinen, sich durch alles hindurchziehenden Faden — jene Formen — zu fixieren, zum Bewusstsein zu bringen, ist ein Meisterstück von Empirie, und dies Bewusstsein von absolutem Wert.¹⁰⁴⁴

But again, Aristotle's categories, judgments, forms of conclusion and so forth are not developed systematically in terms of *one* idea of logic and are thereby only

¹⁰⁴² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 229

¹⁰⁴³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 229

¹⁰⁴⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 237

subjective, not known as embracing the objective essence of the real or empirical world. The deficiency of Aristotle's logic is not, as often maintained, that it on the one hand lacks an empirical content, but that it is not known as itself content; and thereby not, on the other hand, that it entails merely forms of thought, but that it lacks the form of the notion — and thus in both respects does not entail the truth of thought:

... wenn (die Formen des Verstandes) auch nicht den empirischen Inhalt haben, so sind sie selbst der Inhalt, — wahre Wissenschaft, Wissenschaft vom Denken: nichts Formales, Inhalt. Denken und seine Bewegung ist der Inhalt, — ein so interessanter Inhalt, als es irgendeinen geben kann, für sich wahr. Allein hier tritt wieder der Nachteil der ganzen Aristotelischen Manier, und zwar im höchsten Grade ein. Im Denken und der Bewegung des Denkens, als eines solchen, fallen in der Aristotelischen Manier und in aller folgenden Logik die einzelnen Momente auseinander; es sind eine Menge Arten des Urteilens und des Schliessens, deren jede so für sich gilt und an und für sich, als solche, Wahrheit haben soll. ... (So) einzeln haben sie eben keine Wahrheit. Nur ihre Totalität ist subjektiv und objektiv zugleich. Sie sind nur das Material der Wahrheit, der formlose Inhalt; ihr Fehler ist nicht, dass sie nur Form sind, sondern Form fehlt.¹⁰⁴⁵

Hegel emphasizes, however, that Aristotle himself did not proceed in his determination of the logic of the understanding or throughout his philosophizing generally in terms of these finite forms. For had he done so,

... würde er nicht dieser Spekulative Philosoph sein, als den wir ihn erkannt haben; keiner seiner Sätze, seiner Idee könnte aufgestellt, behauptet werden, könnte gelten, wenn er sich an die Formen dieser gewöhnlichen Logik hielte.¹⁰⁴⁶

Aristotle's logic, and with it, the whole of his thought, "bedarf einer Umschmelzung:"¹⁰⁴⁷ the series of its independent notions needed to be formed and developed into one systematic whole, the unity of the notion (Einheit des Begriffs) as absolute essence (absolutes Wesen) — the work of the subsequent history of philosophy culminating for Hegel in his own system. That is to say, following Aristotle the need is

¹⁰⁴⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 239

¹⁰⁴⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 241

¹⁰⁴⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 241

that “das Allgemeine jetzt aufgefasst wird als ein Allgemeines, als die Allgemeinheit (eines) Prinzips”¹⁰⁴⁸ — one principle in terms of which all that is particular can be developed and known. That one principle, “die Idee des sich selbst denkenden Denkens als die höchste Wahrheit,”¹⁰⁴⁹ is determinant in Aristotle’s thought, but it is not explicitly set forth as principle of truth and of all truth.

Before proceeding to Hegel’s working out of the next, immediately following phase in the history of Greek philosophy, however, it is now possible for us, particularly in the context of his treatment of the three major thinkers of the first phase, Socrates, Plato and Aristotle, to consider the general nature of his history of philosophy as it has emerged up to this point, and thereby simultaneously, to evaluate his understanding of the history of philosophy from the perspective of Goethe’s thinking. First of all, it can be established that for Hegel there is only *one* idea of philosophy and therefore of the history of philosophy — all philosophies so far considered and yet to be considered serving to develop this same idea. If there are oppositions, these are oppositions deriving from that one idea, moments of that idea’s rationally concrete nature, and therefore absorbed, preserved (*aufgehoben*), in the idea’s development further towards its final and complete systematic expression — and that is to say, in *Hegel’s* philosophy. To be sure, Hegel announced this notion of the history of philosophy at the outset, but it is only now, particularly from the point of view of Goethe’s thinking, that the concrete ramifications, and that is to say, the concrete deficiencies, of that notion, are apparent. Thus Hegel, as we saw, held that Plato and Aristotle share the identical idea of philosophy, with Plato formulating his consciousness of the idea only generally or only abstractly, with only unsystematic attempts to apply this idea to the real or empirical world, and mixing the dialectic of reason with the forms of representation and the reasoning of the understanding in his manner of philosophizing; and Aristotle applying that idea to the full range of the real or empirical world, conceiving the idea concretely — if only “empirically,” without overall systematization of his thought in terms of one notion. Socrates, then, is the precur-

¹⁰⁴⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 246

¹⁰⁴⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 247

sor of both, but more immediately, is Plato's predecessor (in such a way that these thinkers could be conceive as a triad of moments, did not Hegel already position Socrates in the second subdivision of the first phase of Greek philosophy, the sophists, Socrates and the successors of Socrates). In Socrates' thinking, the infinite subjectivity of the self as thought is set forth as principle that is simultaneously objective as the good, the truth of human life. But Socrates' principle remains abstract, is not comprehended as the idea, unity of subjectivity and objectivity — the result being, on the one hand, that his method is occasionally conditioned or limited, and on the other hand, that the content of his thought is abstract, merely formal, the relation of the universal good or truth to particular goods or truths and these to the particularity of the real or empirical world not developed, in such a way that the self stands in fixed opposition to the external, objective world, a separation breached only in Socrates by the immediately given, rationally indeterminate doctrine of his daemon or genius. In any case, it is Aristotle's philosophy, as culmination of the first principle phase of the history of philosophy and, in particular, of Plato's positing of the idea of the idea implicit in Socrates' thought, and thereby as attaining concrete knowledge of the idea, that determines the course of all subsequent philosophizing. For it is in Hegel's view the work of the *entire* subsequent history of philosophy to realize the systematization of Aristotle's disparate true notions under *one* principle, the unification of his several notions under *one* notion, not only in the sense that that principle is affirmed and developed subjectively (the goal of the immediately following period of Greek thought), but that it is known objectively as immanent in the real or empirical world (a knowledge made possible for Hegel, following the rise of Christianity and the medieval period, by the growth of empirical science and the period of the Enlightenment).

For Goethe, there is similarly one idea dealt with in the history of philosophy, but as the idea of the principle of wholeness of an individual acting as a whole, expressing the full multiplicity of his limited or conditioned inborn and acquired individuality, his daemon and his assimilation of the world, and creating in any given form of activity (including, but not limited to, philosophy) a whole, a true or perfect

— but necessarily limited or conditioned — manifestation of the idea in his action or work. From the perspective of Goethe's thought, the very deficiencies that spur the process of the history of philosophy forward in Hegel's view, that are overcome in the development of the idea of philosophy, are moments that allow those philosophies, despite their limited or conditioned rational nature, to be true or perfect manifestations of the idea or principle of wholeness. This we have seen to be the case with respect to the occasional nature of Socrates' philosophizing (f. 902, p. 1549; f. 904, p. 1550; f. 905, p. 1550); the abstraction or inconclusiveness of the thought of both Socrates and Plato, the failure to find the idea manifested objectively in the real or empirical world (f. 909, p. 1552; f. 910, p. 1553; f. 912, p. 1554; f. 930, p. 1560; f. 1006, p. 1596); the supposed inadequacy of Socrates' daemon or genius as principle of his philosophizing (f. 913, p. 1554; f. 930, p. 1560; f. 1006, p. 1596); the purported failure of all three thinkers to conceive the rational form as sole determinant of truth (f. 906, p. 1551; f. 907, p. 1552; f. 908, p. 1552; f. 910, p. 1553; f. 930, p. 1560; f. 947, p. 1570; f. 968, p. 1581; f. 1006, p. 1596; f. 1007, p. 1598; f. 1014, p. 1600; f. 1041, p. 1610); Aristotle's "empiricism," the lack of systematic development of his thought, the absence of one notion embracing and unifying the totality of his several notions (f. 1007, p. 1598; f. 1009, p. 1598; f. 1014, p. 1600). In this context, it can be said that just as Aristotle's philosophy is, as it were, the seed or incipient form out of which the whole of the subsequent history of philosophy developed in Hegel's view, so the philosophies of Plato (f. 930, p. 1560) and Aristotle,¹⁰⁵⁰ and especially of Socrates (f.

¹⁰⁵⁰ From the perspective of Goethe's thought, particularly when taking into account his "empiricism," as defined by Hegel, Aristotle's philosophy is a true or perfect manifestation of the principle of wholeness — albeit in such a way as to be much more limited by the rational form of philosophy than Socrates' thought, or even Plato's, especially to the extent his thinking realizes itself in the Hegelian form of the notion in its several moments. And yet, even with that overriding rationality, and given, once again, its "empiricism," given as well its status as starting point for the further development of philosophy to Hegel, Aristotle's thought can similarly be taken as the underlying form or seed of that philosophical enterprise from the point of view of Goethe, with Aristotle's "empiricism" resisting, as it were, the historical movement towards the systematization of his thought.

In this context, a comment by Hegel concerning Aristotle's manner of philosophizing is significant:

Aristoteles nahm empirischen Ausgangspunkt, den Weg des Raisonnements; dieses fasst aber Aristoteles in den Fokus des Begriffs zusammen, und so ist er spekulativ. Dieses ist seinem Geiste eigentümlich, konnte aber nicht so zur Methode werden; es ist nicht frei für sich herausgehoben, konnte nicht Prinzip werden. (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 253)

1006, p. 1596), particularly when Socrates' daemon is conceived in the sense of Goethe's pure consciousness — and precisely given their inadequacies from the perspective of Hegel's idea — are the basis in terms of which subsequent philosophies could remain true or perfect, even when moving forward in terms of Hegel's idea. Or, in other words, from the point of view of Goethe's thought, along with the movement Hegel discerns in the history of philosophy there is simultaneously for him throughout that process a retrograde movement back to the underlying truth of Socrates, Plato and Aristotle — that truth being preeminently for Goethe the truth of the universal principle as principle of the wholeness of concrete, individually true or perfect actions or works of all forms of activity belonging to the world of culture.

Returning then now to Hegel's development of Greek philosophy, the next phase or moment, immediately following Aristotle, of the overall historical process representing the systematization of his thought in terms of one principle consists, generally speaking, for Hegel in the subjective positing of the unity of the notion (Begriff) as absolute essence, as unity of self-consciousness and consciousness, as pure thought (reines Denken), in which self-consciousness in its freedom conceives itself as essence, finds in the universality of thought one universal principle, and seeks to develop in its freedom all determinations of the objective sphere systematically — but in fixed opposition to that sphere, and hence ultimately as opposition

It is clear that in Hegel's view even had Aristotle's attempted to set forth his method as universal method, he would not have been successful — since it was particular to his individuality, "seinem Geiste eigentümlich." This method, however, when purged of its exclusively rational form, and thereby its association with one form of activity, is nothing other than an instance of "Steigerung" (f. 1007, p. 1598), that is to say, is *Goethe's method*, but therein as applying to all forms of activity, including philosophy, and that method, according to the Justification of the Dissertation, is universal, and can be known as universal to this day. Or, in other words, Aristotle was a genius (Genie) in Goethe's sense of the word (as were Socrates and Plato), an individual born with a high degree of inborn strength to assimilate from the real or empirical world, as well as the world of culture generally and of philosophy, in particular, and express that assimilation, as a whole, in his particular works — i.e., his particular philosophical notions. But the genius, as every individual acting as a whole, acts unconsciously, and his method cannot be explained, cannot be rationally made known to others in the language of the understanding, cannot become universal (allgemein) in Hegel's sense. If then Hegel can hold that the work of philosophical history was to systematize the concrete results of Aristotle's thought, it could be held, from Goethe's point of view, that its work was to unearth the universality of Aristotle's method (as also that of Socrates and Plato), detached from the attempt to conceive it in solely rational fashion and from all particular forms of activity in which it is employed (including philosophy), and from all particular results that method achieved (though these results, e.g., the particular notions set forth by Aristotle in his philosophizing, can be taken up, assimilated, and fused into the wholeness of future individually conditioned true or perfect works also created in terms of that method).

that cannot be overcome. For the sphere of the particular is not yet known at this stage in the development of philosophical thought as in and for itself the notion: “(die) Erscheinungen der physischen und geistigen Welt müssen von ihrer Seite herauf erst dem Begriffe zu- und vorgearbeitet werden ..., dass beide Geschäfte sich begegnen.”¹⁰⁵¹ This can only occur when the finite, non-philosophical sciences develop principles in which reason can be found to be immanent: “dann kann die spekulative Vernunft sich in ihm und den Zusammenhang derselben, der innerlich ist, vollends darstellen.”¹⁰⁵² Until that knowledge is attained, the systematization brought about in accord with one principle does not entail determination of the idea, as simultaneously subjective and objective, concrete unification of universal and real particularity, thereby the truly systematic deduction (Deduktion) of the particular out of the universal, thought thinking itself — but only the application (Anwendung) of a universal principle onto the particular case, or the subsumption (Subsumption) of the particular case under the that principle, in such a way that both sides are not truly unified, the principle remaining only formal or abstract, the principle of its development being not one of reason, but only of the abstract understanding.¹⁰⁵³

¹⁰⁵¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 248

¹⁰⁵² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 248

¹⁰⁵³ There is no denying the grandiose nature of Hegel's notion of the history of philosophy — the manner in which each successive philosophy is true, represents the development of the idea of philosophy, yet remains limited or conditioned relative to the end of that process, to the one philosophy embracing them all as moments systematically contained in itself, i.e., to *Hegel's* philosophy. In particular, Hegel's view that the particular sciences, their empirical knowledge of nature, had to be sufficiently developed before the notion could be recognized as objective form of nature, thereby the spheres of logic, nature and spirit known as united under one idea, is breathtaking in its intellectual audaciousness.

And yet, from the point of view of Goethe's thought, as we have repeatedly seen in the previous pages, the concrete case as manifestation of the idea is not comprehended by Hegel's final synthesis, and with the content of philosophy exhausted in his thought, the process of the history of philosophy at an end, there is no more compelling need for the enterprise of philosophy, for its principle — i.e., as for Goethe the universal principle of wholeness. But for Goethe (as, in his view, for Socrates, Plato and Aristotle), it is the principle that is of essential importance, the principle that enables a *future* for philosophy, as for all other forms of activity belonging to the ideal world. This can be conveyed to others, if only as stimulation or encouragement that they act in accord with it, and in terms of which others can know the truth of Aristotle's philosophy, or Plato's — or Hegel's. Hegel instead attempts to convey the method and positive knowledge of his philosophy rationally or universally to others, without allowing for or necessitating *their* acting in accord with the universal principle. But this knowledge is for Goethe abstract when separated from the creative recreation of his works by an onlooking individual, not true or living knowledge. Conversely, the fact that Hegel does not grasp the concrete case as manifestation of the idea, the fact that he abstracts in the system from the real or empirical multiplicity of its members, indicates from Goethe's perspective that the final synthesis' grasp of the real or empirical world remains fundamentally arbitrary, as consisting of an intellectual layer spread over the universe that not only cannot be demonstrated as true, but would not make any difference even if were true.

There thus arises according to Hegel the second major period of Greek philosophy, Dogmatism and Skepticism, as consisting of the Stoic and Epicurean philosophies, on the one hand, and the philosophies of the New Academy and Skepticism, on the other. The Dogmatic philosophers, in their systematic application of the notion to the sphere of particularity, in their efforts to find the truth of that sphere in its concrete subsumption under one universal principle, represent the further development of Cynicism and Cyrenaicism, and are in particular concerned with the criteria (Kriterium) of that correspondence or identity, i.e., the criteria that determine the particular in its relation to the universal principle, the means of judging that the universal has been truly applied, the particular, truly subsumed under one notion. In Stoicism, the principle as well as the criterion of truth is thought (das Denken). In Epicureanism, it is particularity as such, i.e., sensation (Empfindung), perception (Anschauung). In both, one notion is set forth as essential being (das Wesen) and particular instances, particular thoughts or particular sensations, are subsumed under it. But, says Hegel, the principle and thus the criterion of truth are conceived by the Dogmatic philosophers in the one-sided, formal or abstract manner of the understanding. For the particular object is not shown as in and of itself related to the universal principle, their posited relation being therefore external (äusserlich), subjective, not truly concrete, and the multiplicity of particular comprehended objects is maintained only in the form of identity with self-consciousness, not further determined in their relation to each other. Hence there immediately arises in answer to the Dogmatists Skeptical philosophy, as entailing the negation of the one-sided or dogmatic nature of their principles and determination of the particular cases considered, and of any attempt to set forth such a principle or such selective determination of the relevant particular cases. Both sides, Dogmatism and Skepticism, however, are driven by the desire of subjective self-consciousness to satisfy itself in the formal identity of the object with itself in terms of one principle or notion, and thereby to achieve inner freedom, ataraxia (Ataraxie) or peace of mind, imperturbability (Unerschütterlichkeit), independence or indifference (Gleichgültigkeit), in relation to the multiplicity of the external, objective sphere — the Skeptics being

just as dogmatic in their denial of any principle or criterion of truth as the dogmatic philosophers in their espousal.

Hegel notes that both Dogmatism and Skepticism, though founded by the Greeks and though Greeks remained their principle teachers, became the philosophies of the Roman world. In the abstract oppressiveness of Roman state, its complete lack of spirituality, the emptiness of its ethical life, the philosophizing self was driven inward, just as we have seen religious life to have been driven inward, and forced to search for reasonableness in and for itself, as unity of self-consciousness and consciousness. Just as Roman rule was itself abstract, was itself dogmatic in the form of the understanding, so the satisfaction achieved by self-consciousness is abstract, entailing only formal or subjective unity with itself, not unity with the objective world about it, and is itself dogmatic, whether as Dogmatic philosophy per se or as Skeptical philosophy, maintained only by the abstract power of the understanding: “Die Philosophie ist so in engem Zusammenhang mit der Weltvorstellung.”¹⁰⁵⁴

The principle of Stoicism is more particularly that truth is found in representation (Vorstellung) that is thought (gedacht) or comprehended by reason (logos). Hegel remarks that this principle presupposes the unity of thought and being in which neither is without the other: not immediately given sensual representation of an object as such is true, but that representation as made into its own (zu eigen gemacht) by thought, unified with itself, as conscious thought; not thought itself is true, but thought as pertaining to the sensual sphere, as representation, and taking the form of reason, the notion (Begriff). In so far as consciousness forms a true notion of the object as united with or identical to itself, recognizes the correspondence (Übereinstimmung) of itself with that object, it gives, in the Stoics’ terminology, the object its approval or agreement (Beifall). But the Skeptics are aware that a true notion or that approval alone do not themselves constitute science or philosophy (Wissenschaft). Only when consciousness is self-conscious, conscious of its thought, its notion, as instance of the universal reason, does there arise the knowledge of philosophy — whereby the true notion, comprehended representation, remains the criteria

¹⁰⁵⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 253

of that knowledge. The truth of a given object is not in the Stoic view merely subjective, but entails the truth of the object: the essence (Wesen) of the object as universal thought, “Zeugnis des Geistes” that is simultaneously “objektiver Logos, Vernünftigkeit der Welt.”¹⁰⁵⁵

This, for Hegel, is the idea (Idee), but the idea in only formal or abstract fashion, not real idea (reale Idee). For thought and its content are severed in Stoicism: the universal form of thought, or the correspondence in thought of the object to itself, allows any possible content, the object is not known as corresponding *to itself*, as itself the notion, and thought is not able to develop its content concretely in systematic fashion, since the identity or unity of a multiplicity of objects it develops in relation to itself amounts only to the non-contradiction of those objects with itself:

Im anderen seiner selbst, im Inhalt, Bestimmung muss Übereinstimmung mit sich sein, — Übereinstimmung mit der Übereinstimmung. Dass nun ein Inhalt wahr sei, insofern sich das Denken ihm gemäss findet, ist eine sehr formelle Bestimmung; denn wenn auch das Denken das Leitende ist, so ist es doch immer nur allgemeine Form. Das Denken gibt nichts her als die Form der Allgemeinheit und Identität mit sich; so kann also mit meinem Denken alles übereinstimmen.¹⁰⁵⁶

The result for Hegel is that Stoicism, in its logic, its philosophy of nature and its moral philosophy “kommt nicht zur immanenten freien Wissenschaft,”¹⁰⁵⁷ its abstractly posited idea being “allein interessant bei den Stoikern.”¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 271

In terms of Hegel’s analysis of the relation between both Dogmatism and Skepticism and the condition of Roman spiritual life, it could be similarly said from the perspective of Goethe’s philosophy that it was precisely the latter that enabled the Dogmatic and Skeptical philosophers to indeed realize a more determinate conception of the universal principle — but as truly universal, not bound necessarily to any specific real or empirical content at the expense of other content, since it is the source of all content (see pp. f. 1050, p. 1615; f. 1053, p. 1617).

¹⁰⁵⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 273

How does Goethe insure that there is an objective content for his principle, if that principle is prior to all content and yet the source of all content, a correspondence between subject and object that is not arbitrary, but rather determinate, selective, truly objective, and in this sense, manifestation of the idea? Namely, in so far as the individual acts in accord with the principle, acts as a whole and *creates* a whole manifesting that principle, a work belonging to a totality of such works, the world of culture — which ideal world had inspired the individual towards that act and whose creative recreation that work entails. With his resulting pure consciousness the subject can then perceive analogous instances of wholeness in the sphere of nature, just as Hegel asserts that the notion can be found in nature in terms of the insights of empirical science — but not for Goethe as *rational* correspondence between subject and object, but in terms of the universal principle as *incommensurable* principle of wholeness.

¹⁰⁵⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 273

¹⁰⁵⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 272

Thus the logic of the Stoics is in Hegel's view formal logic, conscious expression of the laws of the activity of the understanding. That is to say, unlike Aristotle's logic, where it is uncertain whether the forms of the understanding are not to be conceived simultaneously as the essential notion of the things of the real or empirical world, the forms of thought set forth in Stoicism are construed solely as forms of thought. Consequently there arises the question of the possible correspondence of thought to its objects, or in other words, whether there exists a proper (*eigentümlicher*) content of thought determining its content as true amidst the multiplicity of objects corresponding to itself in the form of mere identity with itself as thought. The proper or true content of thought remains, however, indeterminate in Stoicism, the laws of thought are merely formal, merely subjective. In the effort to nevertheless at least approach determination of that content, says Hegel, the Stoics resort to the doctrine that only the wise man (*der Weise*) has insight into the laws of thought:

Da es mithin an objektiven Bestimmungsgründen fehlt, so fällt die Bestimmung des Wahren in das Subjekt, dem die letzte Entscheidung beigelegt wird.¹⁰⁵⁹

But the notion of the wise man remains itself an undetermined concept in Stoicism, a mere assertion:

... so haben sie diese Einsicht einem Subjekte zugeschrieben, ohne anzugeben, wer denn dieser Weise sei. ... Und diese Rederei vom Weisen hat in nichts ihren Grund als in der Unbestimmtheit des Kriteriums, von wo aus man nicht zur Bestimmung des Inhalts fortgehen kann.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 275

¹⁰⁶⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 275-276

From the perspective of Goethe's thought, the Stoic notion of the wise man is an approximation of his notion of the master (*Meister*), and is, as such, *necessarily* indeterminate, if though in Stoicism as not developed in relation to an objective content such as Goethe's world of culture. For both notions entail the subjective, individually conditioned and thereby truly concrete appearance of the universal principle — appearances that are, at least for Goethe, incommensurable, not further knowable with thought alone. Thus Goethe would say the Stoic notion of the wise man, in its very indeterminacy, represents an early anticipation of his notion of the master, if solely in its subjective aspect, or as arising at the start of a process in history entailing that notion's progressive subjective and objective determination, and if as furthermore expressed in Stoicism in one-sided rational fashion. The effective indeterminacy of the Stoic notion of the wise man is positive and central for Goethe, not its attempted, but deficient, rational determination.

Thus, although the Stoics developed the logic of the understanding “in die grösste Einzelheit,” and although they held “ganz richtig” that truth is to be found in the universality of thought and that thought has an objective content corresponding to itself and is thereby concrete (konkret), their logic does not entail the further development or determination of these principles: “es ist ... die ganz formelle Bestimmtheit; die Bestimmtheit soll sein, aber sie bleibt eine formelle.”¹⁰⁶¹

The principle thought (Hauptgedanke) of the Stoic philosophy of nature is that reason (logos), i.e., for Hegel the notion (der Begriff), is the creating and controlling power of nature, its substance and principle of activity. Conceived as the reasonable activity of one being, this power is God, “verständige Weltseele.”¹⁰⁶² The study of nature is, however, only useful (nützlich) to the Stoics, not undertaken for its own sake. While the laws of reason are recognized in it, this knowledge is fundamentally of value only for its application in the human sphere, as determining the laws of human conduct, human duties. Hence there arises the idea of living in accord with the universal laws of reason realized in nature: “Die Natur ist nur Äusserung, Darstellung eines gemeinsamen Gesetzes.”¹⁰⁶³ Hegel observes that it follows that the working out of the Stoic philosophy of nature is only abstract or formal, their physics consisting of the external forming of the thoughts of previous Greek philosophers, particularly those of Heraclitus, into a whole based on the notion of the divine principle as maker (Werkmeister) of the universe, creating and maintaining it — but abstractly separated from it, not unified in the idea of simultaneously developed subject and developed object, and thereby with no differentiation of the human sphere of ethical activity from the realm of nature generally.¹⁰⁶⁴ Rather, everything particu-

¹⁰⁶¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 276

¹⁰⁶² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 262

¹⁰⁶³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 263

¹⁰⁶⁴ Here too there are numerous anticipations in Stoicism in Goethe's philosophy (or perhaps more precisely, instances in which Goethe's thinking emerges as influenced by Stoicism), especially when “reason” is taken, not as rational principle controlling and sustaining the universe, but as principle of wholeness, and in man, as the mental faculty positing activity in accord with that principle. In particular, the notion that the study and knowledge of nature is only *useful* (nützlich) to man constitutes a noteworthy correspondence to Goethe's thought. For in Goethe's view all knowledge is “only” useful, namely, in so far as it must be invested in and validated by continued creative activity in accord with the universal principle of wholeness. Moreover, when the individual is so active, when his conscious knowledge becomes true or living knowledge in terms of his pure consciousness, the individual knows subject and object, the ethical realm and the sphere of nature to be grounded on

lar is held to manifest the universal reason, to be expression of the divine being. The result for Hegel is that Stoicism cannot free itself in its philosophy of nature from common representation (*gemeinen Vorstellung*) of the divine being in its relation to the universe, and, in particular, cannot free itself from superstition (*Aberglaube*), where everything can appear as signs of the higher power, and in a manner inextricable from finite human desires, passions, needs and purposes:

Der ganze römische Aberglaube hatte so an den Stoikern seine stärksten Patrone; aller äusserliche, teleologische Aberglaube wird von ihnen in Schutz genommen und gerechtfertigt. Indem die Stoiker von der Bestimmung ausgingen, dass die Vernunft Gott sei ..., so machten sie sogleich den Sprung von diesem Allgemeinen zum Besonderen. Das wahrhafte Vernünftige ist den Menschen allerdings als Gesetz Gottes offenbart; das Nützliche aber, was einzelnen Zwecken entspricht, ist nicht in diesem wahrhaft Göttlichen geoffenbart. Die Stoiker machten aber den Sprung zum Geoffenbartsein des für die einzelnen Zwecke Dienlichen.¹⁰⁶⁵

The moral philosophy of the Stoics is similarly abstract, only formal in the relation of its principle to the particularity of the moral life. That principle, as was seen, is to live in conformity with nature — and this means, more particularly with respect to the moral life, living in conformity with virtue (*Tugend*), virtue being an instance of the universal *logos*. But this determination of the moral life, says Hegel, is circular: virtue is defined as living in accord with nature, and living in accord with nature is defined as virtue. But both the universal principle and the sphere of nature are, as we have seen, only abstract, only formal. There is as a result no possibility for the Stoic notion of the virtuous moral life to effectively concretely embrace the real or empirical world. Thus while Hegel commends the Stoics for assigning determination of the virtuous moral action in given real or empirical conditions to universal reason, i.e., universal rationality, and in this sense for making the moral life concrete at least in assertory fashion, the nature of the moral life is not further developed be-

one principle, the idea — but in such a way that there is an essential difference between the human sphere and that of nature, namely, in so far as human activity and thus the concrete particular human work manifesting the universal principle remains fundamental, the knowledge of analogous instances of the manifestation of the universal principle of wholeness in the sphere of nature arising for the subject only following his creative act and subsequent pure consciousness (see f. 1056, p. 1620).

¹⁰⁶⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 268

yond these general statements, that posited concreteness remains abstract — with the result that their moral philosophy is deficient (mangelhaft), empty (leer): “Die Tugend wird energisch, erweckend, erbaulich empfohlen; was aber dies allgemeine Gesetz, die Tugend sei, da fehlt es an Bestimmungen.”¹⁰⁶⁶

It follows for Hegel that when the Stoics identify particular instances of virtuous activity with the happiness or bliss (Glückseligkeit) of the subject, the latter notion is simply set forth in immediately given fashion as realization of the universal end, without any further consideration of the concrete sense in which the subject is happy, or in such a way that virtuous activity in concrete cases and happiness also only circularly determine each other — and thus in turn in such a way that the happiness of the virtuous subject is not differentiable from the satisfaction (Befriedigung) of his finite needs and desires. For in so far as the Stoics more particularly determine virtuous activity as acting solely in accord with reason *in opposition to* man’s finite sensual desire and purposes, with happiness or bliss occurring solely as secondary matter not pursued as such, they in fact abstract from the real or empirical inner and outer multiplicity of the moral life. On the one hand, they thereby achieve according to Hegel a commendable indifference (Gleichgültigkeit), independence, freedom, with respect to the finite sphere, but on the other hand, their determination of the moral life does not achieve real or empirical concretization, and in consequence the subject in his inner freedom remains dependent upon the external world, not truly free. What the Stoics are seeking, notes Hegel, is a harmony between the reasonable will and real or empirical existence, between subject and object. But that harmony cannot be found in his view unless the external world is known as itself reasonable, i.e., as ethical sphere manifesting the idea. Instead, the Stoics reasonable principle of abstract correspondence of the outer sphere with itself undermines all particular

¹⁰⁶⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 280

Naturally, Stoicism and Goethe’s philosophy diverge with respect to the former’s failure to determine the objective sphere, and thus with respect to the Stoic lapse into common representation and even superstition. What is nevertheless positive in this regard in Stoicism from Goethe’s perspective is that the universal principle in its bearing on the human sphere is *not* separated from finite desires, passions, needs and purposes, i.e., the concrete, individually conditioned multiplicity of the inner life of the actually existing individual, and that must be raised (erhoben) in his view, fused into a whole, in the act of acting as a whole in accord with that principle.

duties or virtues, as well as all particular ethical institutions. The inner, only abstract moral freedom of the subject can and does maintain itself against all such concrete determination of the moral and ethical life, his subjective conscience (Gewissen) alone decides what is right:

Jeder Grundsatz ist gleich ein Besonderes; insofern der Grundsatz bestimmungslos ist, fällt die letzte Entscheidung in das Subjekt. Wie früher das Orakel das Entscheidende war, so ist bei dem Beginne dieser tieferen Innerlichkeit das Subjekt zum Entscheidenden des Rechts gemacht. In Athen war durch Sitte das Rechtliche, Sittliche bestimmt; dieses hat seit Sokrates aufgehört, ein Letztes zu sein. Bei den Stoikern fällt die äussere Bestimmung weg; das Entscheidende kann nur als ein Subjektives sein, es entscheidet aus sich als letzter Instanz (Gewissen).¹⁰⁶⁷

In short, what is praiseworthy in Hegel's view in the Stoical moral philosophy is its principle that the subject must follow his reason, finding happiness only in this end, in opposition to the desires and pleasures of the sensual sphere, and thereby achieving self-sufficiency, freedom, independence. What is deficient in their moral thought is that that principle remains only formal, undeveloped — a fact that is in turn confirmed for Hegel by their espousal of the ideal of the morally existing wise man, as substitute for truly existing ethical life: "ihre sittliche Realität ist nur der Weise, — ein Ideal, nicht eine Realität."¹⁰⁶⁸ For conversely, were the ethical life to truly exist, the Stoic happiness would no longer involve merely the correspondence of reality to the subject in terms of his universal, but abstract, notions of the moral life, but the correspondence of his concrete nature as actually existing particular individual to the moral idea. The moral consciousness of Stoicism —

... bleibt beim Begriffe stehen, kommt nicht zum Erkennen des Inhalts, was das Werk sei, welches es vollbringen soll. Und es ist ihn als Einzelnen nicht um seine Einzelheit zu tun; aber es kommt doch nicht über

¹⁰⁶⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 286

This is the moral relativism Hegel fears when the absolute principle is posited as existing for the actually existing real or empirical particular subject in his particularity (see f. 912, p. 1554) — a relativity the Stoics themselves, from Goethe's point of view, admittedly did not overcome. But if the subject knows himself as himself *creating* the objective moral or ethical sphere, i.e., the world of culture manifesting the same principle in its totality and its particular moments or members, if he knows himself, having recreated that world on the basis of his prior assimilation of its members and relations between them, as participating in its life, that harmony can be found and known, and known, moreover, as pertaining to the sphere of nature (f. 1056, p. 1620; f. 1064, p. 1622).

¹⁰⁶⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 288

diese Einzelheit hinaus, nicht zur Realität des Allgemeinen, hat nur die Form, das Reale als Einzelnes, den Weisen auszudrücken.¹⁰⁶⁹

Thus the essence of Stoic moral philosophy is simple reason (einfache Vernünftigkeit) or the simplicity of the notion (Einfachheit des Begriffs), the pure thought of itself (reiner Begriff seiner Selbst), in terms of which everything in reality is referred to and negated, hence pure negativity (reine Negativität). For “die reale Erfüllung, die gegenständliche Weise fehlt,”¹⁰⁷⁰ and the Stoic principle, as abstract, merely formal, is not principle of reasonable *self*-determination in terms of which difference, concretization, can be developed in thought. Nevertheless, the Stoic principle is a necessary moment in the idea of absolute consciousness, concludes Hegel, a necessary stage in the history of philosophy:

Die Freiheit des Selbstbewusstseins in sich ist die Grundlage, hat aber noch nicht seine konkrete Gestalt; und das Verhältnis, was zur Glückseligkeit gemacht worden ist, ist nur als ein Gleichgültiges, ein Zufälliges bestimmt, was aufgegeben werden muss. Im konkreten Prinzip des Vernünftigen ist der Zustand der Welt, meines Gewissens nicht gleichgültig.¹⁰⁷¹

Unlike Stoicism, Epicureanism was not developed by numerous philosophers over a period of time, but rather was promulgated already in its final form by its founder, Epicurus — the followers of Epicurus reverently maintaining his philosophy in all its details against any attempt at revision or deviation. That Epicureanism did not develop further, however, is not so much due to their efforts in Hegel’s view, but rather to the fact that Epicurus’ principle did not admit of any development. For that principle is the thought of the perception or sensation of an immediately given

¹⁰⁶⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 289

From Goethe’s point of view, *both* the Stoics and Hegel “bleib(en) beim Begriffe stehen” and “komm(en) nicht zur Realität des Allgemeinen” — Stoicism, since it does not know that it can create the objective world in terms of its principle, and since it moreover conceives that principle and its manifestations in rational form, and Hegel, since he does not achieve concrete reality for his notion, given that that notion remains opposed to the particular case *as* particular case (Einzelheit als Einzelheit). For in Hegel, as has been repeatedly seen in the foregoing, the concrete correspondence or identity of the actually existing particular individual to the objective sphere is conceived as exclusively rational correspondence of the inner life to those spheres as exclusively rational entities, and in continued opposition to his non-rational nature as actually existing particular individual — and thus in such a way that individual freedom entails always the denial or subjugation of his particular individuality relative to what then becomes an only abstract identity between himself and his object.

¹⁰⁷⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 290

¹⁰⁷¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 295

single thing (Einzelheit), Epicurus' philosophy constituting in this regard a systematization of Cyrenaicism. But with the perception of the immediately given particular sensual thing as its principle, Epicurus' system does not represent for Hegel a system of notions (System der Begriffe), does not display "die Notwendigkeit des Begriffs," determination in the form of thought being rather "aufgehoben,"¹⁰⁷² but instead upholds only the common opinion of things (gemeine Ansicht der Dinge), the common manner of perception (gewöhnliche Weise des Anschauens), hence constitutes a system of representation (System der Vorstellung) in which truth is found only in sensual being (sinnliches Sein) conceived in thought *as* sensual being. As thus body of thought holding fast to the form of immediately given sensual determination, as systematic expression of the form of common consciousness, Epicurus' thought did not and could evolve further. For, says Hegel, development in philosophy can proceed only in the form of the notion. Epicurus' philosophy is not without thought, but it is thought of sensation, as such, thought directed against itself, and therefore directed against all evolution of its principle:

(Das) Weitergehen ... wäre ein Verfallen ins Begreifen gewesen, was nur das epikureische System verwirrt hätte; denn das Gedankenlose wird durch den Begriff verwirrt, und diese Gedankenlosigkeit ist eben zum Prinzip gemacht. Sie ist nicht selbst gedankenlos, sondern der Gedanke wird eben gebraucht, den Gedanken abzuhalten, verhält sich negativ gegen sich selbst ...¹⁰⁷³

Hegel considers more particularly first the canon or logic or Epicurus, as entailing his development of the criteria of truth under the principle of sensation. That criteria consists of three moments: sensation, representation and opinion (Meinung; δόξα). Sensation entails the immediately given being for a perceiving subject of an external particular thing in and of itself, prior to thought, but as the sole content of

¹⁰⁷² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 297

¹⁰⁷³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 334

For Hegel, all philosophical development, the process of the history of philosophy, proceeds in terms of the notion, reflects the pattern thesis, antithesis and synthesis. For Goethe, however, it proceeds, as does all development in the various spheres of the world of ideas, in terms of "Steigerung," the formation of a true multiplicity of moments into wholeness. What is in this respect commendable in Epicurus' philosophy is the very inability to develop itself rationally that Hegel objects to, namely, in so far as it maintains the true multiplicity of the real or empirical world, as eventual basis for individual creative activity in accord with the universal principle that the Stoics had set forward.

all subsequent thought. Through repetition and memory of a given sensation it becomes representation, thereby something general (*allgemein*), fixed in thought by a name — that name representing the unity of sensation and thought, the general case under which the particular is subsumed. This unity or correspondence of thought to sensation in representation for Epicurus is the resulting representation's evidence (*Evidenz*), equivalent to the Stoic approval or agreement (*Beifall*). Opinion, then, is the anticipatory determination or judgement (*Urteil*) of a general representation relative to an object of sensation as to whether the latter can be subsumed under that representation or not. Opinions are either true or false, according as to whether they are confirmed by subsequent experience, subsequent evidence. These three moments constitute the criteria of theoretical activity (*das Theoretische*). With regard to the practical sphere (*das Praktische*), Epicurus distinguishes in addition inner sensations (*innerliche Empfindungen*) or emotions (*Affekte*) as either pleasant or enjoyable, or unpleasant or painful. Based on these sensations, the subject forms general representations of what activity leads to pleasure or pain, then opinions or judgements as to what objects of activity, as well as what inner desires and passions, lead to the one or the other. Hegel concludes that Epicurus' analysis of both the theoretical and practical spheres, while "ganz richtig," is "sehr trivial," "ganz oberflächlich," representing "mehr oder weniger (das) gewöhnliche Bewusstsein, welches zu reflektieren anfängt."¹⁰⁷⁴

As far as his metaphysics, his atomistic theory, is concerned, Hegel finds that it arises fundamentally in response to the question: how can objects of sensation be truly judged to exist independently of their perception by the subject? Epicurus' explanation is that from the surface of empirical things there passes a constant stream (*Fluss*) of fine particles undetected by the senses into the subject. These particles then illicit a correspondence (*Übereinstimmung*) in the inner life of the subject, and this then is the cause of the belief that the object exists external to him. Error (*Irrtum*) then consists of the displacement (*Verrückung*) of the representations of the subject caused by the subject's arbitrary interruption (*Unterbrechung*) with thought

¹⁰⁷⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 306

of the inflowing fine particles from without, that is to say, is caused by thought lacking correspondence with incoming sensation — whereas true representation arises again in terms of the interruption of the inflowing flux of particles by thought, in conformity with sensation. This, says Hegel, is “die epikureische Theorie des Erkennens,” and, he adds, “es ist nicht möglich, eine dürftigere zu haben”¹⁰⁷⁵ — in particular, since, on the one hand, although this explanation does not contradict the experience of the senses, it is an insufficient justification for holding such atoms to exist, and since, on the other hand, Epicurus does not deduce or explain further thought’s interruption of the influx of fine particles.

However, there is for Hegel at least the beginning here of a consciousness of the principle of the negativity of the notion, in so far as Epicurus in his atomistic theory, otherwise closely following Leucippus and Democritus, determines the unperceivable empty spaces (Leere) between the atoms of which things are comprised and that flow to the perceiving subject as *their* interruption, and thereby as the principle of movement and change in those things themselves. In this way “interruption” potentially signifies for Hegel the subjective and objective negativity of the notion — all the more so, since in his moral philosophy he places the existence of the gods in the empty spaces of real or empirical things:

Die Bewegung des Denkens ist eine solche, die Unterbrechung hat (das Denken ist im Menschen eben das, was die Atome und das Leere in den Dingen, sein Inneres); d. h. eben ihr gehört das Atome und das Leere an, oder für sie ist es, wie die Dinge an sich sind. Die Bewegung des Denkens ist also den Atomen der Seele zukommend, so dass auch darin eine Unterbrechung stattfindet gegen die Atome, die von aussen einfließen. Es ist also weiter nichts darin zu sehen als das allgemeine Prinzip der Positivität und Negativen, so dass auch das Denken mit einem negativen Prinzip, Moment der Unterbrechung, behaftet ist.¹⁰⁷⁶

But Epicurus is not conscious of this relation between the nature of thought as he conceives it and his determination of the empty spaces of the atoms, since he is not

¹⁰⁷⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 309

¹⁰⁷⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 311

conscious that the atoms and their empty spaces are themselves thoughts — the inconsequence, according to Hegel, of all empiricists:

Epikur verbannt den Gedanken als ein Ansichseiendes, ohne daran zu denken, dass seine Atome selbst eben diese Natur von Gedanken haben, — ein solches Sein, das nicht unmittelbar, sondern wesentlich durch Vermittlung, negativ ist oder allgemein ist; eine Inkonsequenz, die seine erste und Epikurs einzige ist, — alle Inkonsequenz der Empiriker.¹⁰⁷⁷

It follows that Epicurus does not and cannot develop the relation of the essence of things, the atoms, to their concrete sensual appearance for the perceiving subject — or rather does so, but only in a wholly arbitrary fashion, and that he denies and must deny the unity of the atoms with respect to any determinate end (Zweck): all concrete things and nature as a whole only accidentally arise and maintain themselves by the movement of the atoms, i.e., are determined only by external, mechanical necessity, and constitute an accidental relation of atoms that can just as easily dissolve, that is without end purpose in a universe without purpose.

Epicurus' philosophy of nature proper or physics is particularly interesting for Hegel, since it anticipates the methodology and content of modern science. First of all, since Epicurus on the one side affirms that accident or external necessity rules the world, since he denies, not only the end purpose of the world and of particular things, but thereby consequently all teleological conceptions deriving from the notion of a divine being creating and sustaining the world in its wisdom, and since he on the other side affirms that truth must be founded solely in sensation, Epicurus' philosophy tends to do away with all superstition, astrology, magic, etc. — and his thought is in this respect enlightened (aufgeklärt), helped make possible the rise of modern science:

Seine Physik wird dadurch berühmt, dass sie den Aberglauben der Astrologie, Furcht vor den Göttern verbannt hat; sie ist Aufklärung in Rücksicht aufs Physische aufgebracht. Der Aberglaube geht von unmittelbaren Erscheinung gleich zu Gott, Engeln, Dämonen über; oder er erwartet bei endlichen Dingen andere Wirkungen, als die Umstände zulassen; Ereignisse in einer höheren Weise. Diesem ist die epikureische Physik

¹⁰⁷⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 313

allerdings entgegen, weil die für den Kreis des Endlichen auch beim Endlichen stehenbleibt; sie nimmt nur endliche Ursachen hinein. Das ist das sogenannte Aufgeklärte, im Felde des Endlichen stehenzubleiben. Der Zusammenhang in anderem Endlichen, in Bedingungen, die selbst ein Bedingtes sind, wird aufgesucht ...¹⁰⁷⁸

But Epicurus' thinking anticipated modern science in positive fashion as well, in so far as his manner of regarding the things of nature is to apply by analogy representations based on sensual experience to things not experienced, or experienced only in part, and then to see whether the ensuing representations are confirmed, or at least not contradicted, by subsequent experience. This, says Hegel, is nothing other than the method of modern science:

Dies ist nichts anderes, als dass Epikur die Analogie zum Prinzip der Naturbetrachtung macht, — oder das sogenannte Erklären; und dies ist das Prinzip, was noch heute in der Naturwissenschaft gilt.¹⁰⁷⁹

In both respects, “(m)an kann ... sagen, Epikur ist der Erfinder der empirischen Naturwissenschaft.”¹⁰⁸⁰ Epicurus' thinking thereby contributed to the eventual finding of the notion as immanent in the things of the real or empirical world by the empirical sciences that Hegel, as we saw, holds necessary for the eventual systematization of Aristotle's thought in terms of the notion:

Aristoteles und die Älteren sind a priori ausgegangen vom allgemeinen Gedanken in der Naturphilosophie und haben den Begriff aus ihm entwickelt; dies ist die eine Seite. Die andere Seite ist die notwendige, dass die Erfahrung zur Allgemeinheit heraufgebildet werde, die Gesetze gefunden werden; dies ist, dass das, was aus der abstrakten Idee folgt, zusammentrifft mit der allgemeinen Vorstellung, zu der die Erfahrung, Beobachtung heraufpräpariert ist.¹⁰⁸¹

Concerning Epicurus' moral or practical philosophy, Hegel first of all asserts that, taken by itself, his determination of sensation or feeling, the pleasant and unpleasant, as the criteria of what is true and what is right, effectively dissolves (hebt auf) all morality, arbitrary will (Willkür) remaining as the only criterion of human

¹⁰⁷⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 320

¹⁰⁷⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 314-315

¹⁰⁸⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 319

¹⁰⁸¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 319

behavior. However, Epicurus also insists that feeling is only the criterion of morality in association with thought, thus with universal reason or the logos — with the result that he more particularly determines that calmness (Besonnenheit) is the criterion of moral truth and what is right (that calmness as entailing the reflection, for example, whether a particular pleasure is associated with an eventual larger pain, whether some pleasures must be forsaken for a larger pleasure, and so forth). In this sense, Epicurus' happiness or blessedness in fact amounts to a happiness or blessedness of the spirit (Seligkeit des Geistes), as existing independently of all external sensations, as well as accidental feelings, finite desires and intentions, and thereby free. Or the goal of Epicurean moral philosophy is in fact the same ataraxia or peace of mind as that of the Stoics. And just as they did, so Epicurus makes the ideal of the wise man (der Weise), as actually existing condition in which that end is held to be realized — an ideal that compensates in his thought, as it did for the Stoics, for the lack of further systematic determination of the moral sphere. Notwithstanding this abstraction, however, Hegel concludes that Epicurus, in taking up first the sensual sphere, the sphere of inner and outer sensation, as sole source of truth, and in determining the gods as eternally enjoying happiness and blessedness, as thus ideals of the moral life, while assigning their existence, as was said, to the empty spaces between the atoms of the sensual, real or empirical world, achieves, if only in assertory and rudimentary fashion, a unity of universal and particular, the notion and real or empirical being, and thus greater concreteness than that achieved by Stoicism: "Es begegnet sich hier das Allgemeine und einzelne; oder das Einzelne ist in die Form der Allgemeinheit erhoben, nur im Ganzen betrachtet."¹⁰⁸²

Stoicism and Epicureanism are both one-sided and thereby dogmatic in Hegel's view, inconsequent and contradictory in themselves. The Stoics have as their principle thought, and yet find the content of their thought only in opposition or in negative relation to the empirical world. Epicurus and his followers have as their principle sensation of the empirical world, yet determine that real or empirical being in thoughts, as atoms, empty spaces, or pleasure, pain, and so forth. It is only the dialectic-

¹⁰⁸² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 324

tic of the notion, Hegel says, that can expose these inconsistencies, and it is the form of the dialectic itself that is set forth in the next phase of Greek philosophy, in the philosophy of the New Academy and of Skepticism. Already the Stoics, as we saw, had developed the dialectic, but as common dialectic of the understanding directed against the real or empirical world, not as the true dialectic of thought, in which the negative moment of the notion is determined as obtaining both objectively and subjectively for thought itself. Conversely, Epicurus achieved at least an abstract sense of greater concreteness, an elementary unity of the universal of thought and the particularity of the sensual world, with his notion of the empty spaces of real or empirical things and as pertaining to thought, i.e., of the objective and subjective negativity of the notion. In setting forth the dialectic of thought as principle, the New Academy and Skepticism united the dialectical form of the Stoics with the negative principle of Epicurus, in such a manner that thought is negatively related, not only to the real or empirical world, but to thought itself, as self-conscious thought, as the notion — if then at this stage in the development of Greek philosophy as only negative, unable to achieve positive content, since not known as objectively existing.

Hegel observes that there is little difference between the principles of the New Academy and that of the Skeptics, even the Skeptics having difficulty in distinguishing their principle from that of the Academics. Essentially the difference for Hegel is only formal, amounts only to divergent expressions and definitions for the same content — principally involving the Skeptic avoidance, in opposition to the Academics, of the affirmation of the being (*das Sein*) of any object as impure (*unrein*), and their employment rather of the category of its appearance (*Erscheinung*). Generally speaking, Hegel determines the principle of the Academics to be that truth is found in the subjective conviction (*subjektiven Überzeugung*) of self-consciousness, and thus as only probability (*Wahrscheinlichkeit*).

At first glance, it is difficult to see how this represents the development of Plato's thought. But Plato, says Hegel, achieved only an abstract, motionless (*bewegungslos*) realization of the idea of the concrete unity of the infinite and finite spheres, the ideal and real worlds — for the dialectic of his thought was not consequently related

to the idea. Following the concretely realized, but unsystematic development of the idea achieved by Aristotle, the need for dialectical development or movement of the idea in relation to the multiplicity of the real or empirical world became dominant. The Stoics and Epicureans sought that systematic concreteness in the form of a principle itself concretely determined in terms of the criteria of its application, thought or sensation — but each of these alone revealed itself as one-sided and contradictory, both schools lacked the dialectic of the notion. For while the philosophers of the New Academy then affirmed that dialectic in its relation to the idea of Plato in the form of the self-consciousness of Aristotle, directing their thought against the undeveloped, only formal, one-sided principles of the Epicureans — they did so in such a way, however, that truth, while still allowed in an objective sense for the universal idea, was otherwise found only in subjective self-consciousness, and hence only as probability.

In dealing with the thought of the New Academy, Hegel considers in more detail only the thought of Arcesilaus and Carneades (whereby, strictly speaking, Arcesilaus is the founder of the Middle Academy, Carneades, the founder of the New Academy — an historical distinction that is in Hegel's view without significance). Arcesilaus maintains the abstract universality of the idea, as alone true, primarily against the criteria of the Stoics. His fundamental principle is that the wise man must withhold his approval or agreement in relation to any object of being — i.e., against any concrete determination of the idea and thus all concrete content, as only appearance (*Erscheinung*), not true. The approval or agreement in thought with a given sensual object can yield only good reasons (*gute Gründe*) for maintaining the resulting content, only relative probability as to its truth. For Arcesilaus, as a result, everything is ultimately *incomprehensible* (*unbegreiflich*), and the opposition between thought and being, ideality and reality, subjectivity and objectivity cannot be bridged. This is not to say that Arcesilaus holds that man should not think, but rather that he should not believe that the content of his thought is absolutely true. This applies to the practical sphere as well: absolute truth cannot be attained, or the subject must withhold his approval or agreement from the thought of particular courses of action,

determine his activity on the basis of good reasons, reflection as to the probability of their relative truth.¹⁰⁸³

It is evident that Arcesilaus could develop neither his theoretical philosophy nor his practical philosophy beyond these general principles, that his thought remains dependent on Stoicism in its opposition to it. Hegel concludes that only the form of Arcesilaus' thought diverges from the Stoics, not its underlying content. For what the Stoics term true, Arcesilaus terms well-reasoned (*gut begründet*). On the other hand, says Hegel, Arcesilaus had a higher consciousness (*höheres Bewusstsein*) than the Stoics: that which is well-reasoned does not exist in itself, but rather only in relation to consciousness, or has the moment of consciousness as absolutely essential to itself (*absolut wesentlich das Moment des Bewusstseins an ihm hat*).

Arcesilaus' criterion is well-reasoned insight into an only relative truth. Carneades' is then simply that there is no criterion of truth, that man is misled by sensation, representation, as well as thought. For, he argues, every criterion must have two moments, one that is objective, immediately given, a second that is active, subjective, a determination of consciousness. But the activity of consciousness *alters* the object of consciousness, or that object ceases to exist in its immediately given form. In demonstrating this principle, says Hegel, Carneades achieves a still higher consciousness than Arcesilaus, even when there remains in his thought essentially the same opposition of subject and object in his thought as that of Arcesilaus, the nature of the alteration effected by consciousness not being further worked out or developed.¹⁰⁸⁴ As to the practical life, Carneades does affirm that there is a criterion for human

¹⁰⁸³ In terms of Goethe's philosophy, the significance of Skepticism generally is its belief that thought — or more precisely for Goethe, thought alone, abstracted from the other mental faculties as well as from the full multiplicity of an individual's inborn and acquired individuality, his daemon and his assimilation of the world, and thus from his creative activity in accord with the universal principle of wholeness — does not and cannot have true knowledge. In this context, moreover, he would agree with Arcesilaus that everything is incomprehensible, but in a positive sense — namely, as incommensurable manifestation of the principle of wholeness in terms of which the opposition between reality and ideality, objectivity and subjectivity, has been bridged.

¹⁰⁸⁴ Of the philosophers previous considered, Carneades, with the notions that consciousness *alters* the object of consciousness, is the first to achieve an approximation of Goethe's notion that the subject — if for Goethe as actually existing real or empirical individual exercising *all* of his mental faculties simultaneously — *creates* (or recreates) his object, and thereby enjoys the pure consciousness of the creative life. In this context, then, Carneades' insistence that absolute truth can be known neither by sensation nor by representation nor by thought can be taken as implying that none of these can know the truth in isolation, but only in their simultaneity.

activity, but not as pertaining to its truth, but solely for subjective use (subjektiven Gebrauch), i.e., pertaining only to a real or empirical subject in his real or empirical existence — and thereby as concrete, subjective end (Zweck). Carneades then determines the principle of human conduct in a manner similar to Arcesilaus' well-reasoned probability, as convincing representation (überzeugende Vorstellung): a notion of the moral life that is specified further as not only convincing, but fixed (fest) in its relation to the other representations of the subject and, as such, developed (entwickelt), that is to say, adequate, not contradicted, in its relation to all relevant circumstances.

Skepticism, while not substantially different from the Academic philosophy, represents for Hegel the formal perfection (Vollendung) of the Academic view of the subjectivity of all knowledge, negating both the form of being (Form des Seins) as well as knowledge of being (Wissen des Seins). Instead of being, its forms are appearance (Erscheinung) and knowledge of appearance. As such, Skepticism entails no system of philosophy, but the negation of all systematic endeavor, all *positive* philosophy (positiven Philosophie), and thereby the abolition (Aufhebung) of all truth.¹⁰⁸⁵ Its standpoint is the negativity of individual self-consciousness (einzelnen Selbstbewusstsein). Hegel remarks in this context that positive philosophy, i.e., systematic philosophy in his sense of the term, includes the negative philosophy of the Skeptics as moment of itself, but therein as “das Negative in seiner Wahrheit,”¹⁰⁸⁶ as dialectic of all finite, real or empirical things and consequently of all finite representations and knowledge of those things, of both the object and the subject. For the things of the real or empirical world, as well as the perceiving and knowing subject within that sphere exercising only his understanding (Verstand), entail a contradiction, a negation, in themselves. The difference with positive, systematic philosophy for Hegel is that the Skeptics do not pass beyond this negativity with respect to the finite sphere and maintain it as their final result, whereas positive philosophy recognizes that

¹⁰⁸⁵ Along with agreement that truth cannot be known in an exclusively rational form, Goethe would concur that it can be known only as appearance (Erscheinung) in the real or empirical world — but as *true appearance* of the universal principle of wholeness, with the subject's true or living knowledge of those appearances becoming possible following his pure consciousness that he has acted as a whole and participated in the life of the ideal world of culture with his works.

¹⁰⁸⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 359

negativity as one-sidedness upheld by the understanding (Verstand), and achieves in the exercise of reason (Vernunft) the negation of that negation, construes the dialectic of the understanding as positive moment with respect to the idea — thus revealing “das Negative in seiner Wahrheit.” Positive philosophy finds the systematic necessity of the idea in its dialectic, whereas Skepticism exercises its dialectic in an only accidental manner.

The goal (Zweck) generally of Skepticism is that self-consciousness withdraw itself from the objective world (Gegenständlichem), from all determination, all affirmation or judgement in thought with respect to the sensual sphere, all approval or agreement, and so attain certainty, ataraxia or peace of mind, lack of movement (Unbeweglichkeit) of the inner life, independence or freedom of self-consciousness from the moment of change in all finite things — that is to say, has in its withdrawal from the world essentially the same goal of the Stoics and Epicureans. For in so far as self-consciousness is determined in relation to finite, external things, or in sensations, representations or thoughts of those external things, it is bound (gebunden), loses its freedom, and is thereby *unconscious* (bewusstlos). In its withdrawal unto itself, self-consciousness becomes then conscious of those finite inner and outer moments as such:

... die Skepsis hatte den Zweck, dass alles Bestimmte, als Endliches, ihm nicht gelte. Zur Unbeweglichkeit, zur Freiheit des Selbstbewusstseins gehört, an nichts gebunden zu sein, damit es sein Gleichgewicht nicht verliere; denn gebunden an etwas gerät es in Unruhe. Denn nichts ist fest, jeder Gegenstand ist veränderlich und unruhig, und so kommt das Selbstbewusstsein selbst in Unruhe. Die Skepsis hat so den Zweck, diese bewusstlose Befangenheit aufzuheben, worin das natürliche Selbstbewusstsein befangen ist, den bewussten Dienst unter einem solchen, und, insofern der Gedanke sich in einem Inhalte befestigt, ihn von solchem im Gedanken festen Inhalt zu heilen. Das Selbstbewusstsein lässt für sich selbst dergleichen Sein verschwinden, und aus diesem Wanken alles Endlichen, alles Objektiven geht ihm seine subjektive Befreiung, seine einfache Sichselbstgleichheit hervor, — eine Ataraxie, welche durch Vernunft erworben wird ... Die Reflexion über das, was wir bewusstlos sind, der Gedanke ist es, der das zum Bewusstsein bringt, was von Neigungen, Gewohnheiten usf. im Menschen ist, was er ist, — dies aber zugleich auflöst, indem er sich an sich selbst widerspricht; dies bringt der Gedanke zum Bewusstsein.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 369-370

The Skeptical manner or method then consists in showing the contradictory nature of particular sensations, representations and thoughts, or the sense in which that which contradicts them is also valid, the sense thereby in which they only appear to be. To this end, the Skeptics employ various *tropes* (Tropen), categorical phrases or methodological forms in terms of which the opposite of a given sensation, representation or thought is maintained. More particularly, the Skeptical tropes show that a given sensation or thought does not exist in itself (an sich), but only in relation (Relation) to something else (ein Anderes), that it only *appears* (erscheint) in relation to this other of itself. The forms of showing the contradictory nature of given objects are classified by the Skeptics into ten older tropes and five newer ones — whereby Hegel observes, first of all, that the ten older tropes are directed primarily against common consciousness, the five newer and for him more interesting ones, against a more developed consciousness characterized by the categories and reflections of the understanding; and secondly, that these tropes do not constitute a system, they not being developed in relation to each other and it being accidental which particular judgement is affirmed and therefore which trope is used in opposition to it.¹⁰⁸⁸

The ten older tropes are 1. differences of animal organization; 2. differences between human beings; 3. differences in the organization of the sense organs; 4. differences in the inner circumstances (Umstände) of the subject; 5. differences arising from the subject's position (Stellung) or location (Ort), i.e., with respect to the external circumstances of the subject; 6. differences arising from mixture (Vermischung), i.e., the fact that no object appears to the senses except as mixed with, or in relation

¹⁰⁸⁸ The reader will be struck in the following enumeration of the skeptical tropes how many of them figure prominently in Goethe's determination of "the old Adam," man's limited or conditioned particular nature, a nature that is then developed, transformed, elevated, "gesteigert" in the creative life. That these points of view, these relations bearing on the particular individual, are set forth by the Skeptics for the first time in the history of philosophy, is significant enough. Equally significant, from Goethe's point of view, is moreover that they are *not* logically deduced or related to each other and are applied to the real world in accidental fashion — for that, to his mind, enables them to truly embrace the real or empirical world. Hegel, furthermore, while faulting the Skeptics for not developing the tropes in the form of the notion and for applying them accidentally, accepts the Skeptical form of applying one trope at a time as opposition to a given assertion. But in Goethe's view the tropes are to be thought of as applying all simultaneously in the taking up of the real or empirical world, whereby the form of opposition or contradiction of one trope that the Skeptics employ, i.e., their dialectic, is of only secondary importance.

to, other objects; 7. differences arising from varying degrees of cohesion (Zusammenhalt) of an object; 8. differences arising from the relativity of things (Relativität der Dinge); differences stemming from their relative frequency and the resulting habit (Gewohnheit) formed by instances of greater frequency; 10. differences in terms of ethical norms, values and laws. These ten older tropes, Hegel observes — with 1-4 concerning the subject, 7 and 10, the object, 5, 6, 8 and 9, the subject and object in their interrelation, and all of them being subsumable under trope 8: relativity of the finite, empirical sphere — are not logical forms deriving from the notion, but represent a deficiency of abstraction, inability to resolve their disparity into simpler, more general points of view, failure to conceive them systematically:

An den älteren Tropen sehen wir ... den Mangel der Abstraktion, die Unfähigkeit, ihre Verschiedenheit unter einfachere allgemeine Gesichtspunkte zusammenzufassen.¹⁰⁸⁹

The ten earlier tropes represent therefore unpracticed thought (ungeübtes Denken) and are trivial. On the other hand, he says, they are effective in confronting common human understanding (gemeinen Menschenverstand), and in this sense, “(der) Sein dieser Tropen hat noch immer sein Gelten,”¹⁰⁹⁰ for instance, in countering belief or the sense of what is right as confirmed by the feeling (Gefühl) of the subject.

The remaining five newer tropes, entailing thoughtful reflection, the dialectic of the notion, show “einen ganz anderen Standpunkt und Bildung des philosophischen Denkens.”¹⁰⁹¹ They are 1. differences of opinion or belief; 2. differences arising from the necessity of an infinite progression (unendlichen Progress), i.e., in grounding an assertion that in turn needs to be grounded by another, and so on without end; 3. relation (Verhältnis), i.e., the relativity of determination already found in the eighth of the earlier tropes; 4. presupposition (Voraussetzung), an unproved axiom or principle used to ground an assertion; and 5. reciprocity (Gegenseitigkeit), i.e., circular proof.

¹⁰⁸⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 376

¹⁰⁹⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 386

¹⁰⁹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 386

Hegel concludes that “(es) macht dem Skeptizismus Ehre, über das Negative dies Bewusstsein sich gegeben zu haben und die Formen des Negativen so bestimmt gedacht zu haben.”¹⁰⁹² For the later tropes in particular reveal the negative nature of the notion, the essential nature of all determination of the finite, empirical sphere, develop the necessary oppositions into which the understanding shows itself as deficient, show thereby the inadequacy of all metaphysics of the understanding (Verstandesmetaphysik), as well as the fundamental principles of the particular sciences (besonderen Wissenschaften). The Skeptics, he says, show a highly developed dialectical consciousness in their ability to determine the negative nature or oppositions indwelling in the various principles of all concrete material — and thereby represent a necessary stage in the development of the speculative idea, in which negativity or opposition is known as indwelling in the object itself, or the object to be truly concrete in terms of the idea.

The general standpoint of Dogmatism and Skepticism, the second principle phase of Greek philosophy, is for Hegel that of the freedom in thought of self-consciousness, with Skepticism in its freedom overcoming all that is external or objective to itself, and even any further determination of itself, with respect to both sensation and thought: “(der) Abgrund des Selbstbewusstseins des reinen Denkens hat alles verschlungen.”¹⁰⁹³ But the positive aspect of this negative result is for Hegel that self-consciousness, in its peace of mind, its self-same simplicity (Einfachheit), has become itself the essential being (Wesen) for philosophy, individual consciousness as universal (allgemein) — albeit in such a way that the content of self-consciousness is still wholly empty, that its reality is only the accidental reality of what it has dialectically overcome, and that self-consciousness as a result is not yet conscious of itself as essential being, or only implicitly essential being. In the final principle phase of Greek thought, in *Neo-Platonism*, self-consciousness becomes not only conscious of what itself as essential being has become, but finds in thought its reality or objectivity in itself, a reality that it conceives as both universal and concrete, that

¹⁰⁹² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 394

¹⁰⁹³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 401

corresponds to itself and yet is an other to itself — an ideal (ideale) or intellectual world (intellektuelle Welt), “ein Reich() Gottes, Herabkommen zur Wirklichkeit, Einheit mit ihr.”¹⁰⁹⁴ This connection between self-consciousness knowing itself as essential being and the rise of a notion of an ideal world that is both universal and concrete (at least in Hegel’s rational systematic sense), related to self-consciousness and yet objectively other to it, is central for Hegel.¹⁰⁹⁵ Only in that relation does self-consciousness enjoy true knowledge for the Neo-Platonists — and indeed, for Hegel as well. But it is important to emphasize, particularly from the standpoint of Goethe’s philosophy, that the ideal world of the Neo-Platonists is an *intellectual* world knowable only by rational thought, its objectivity deriving from the universal rationality of the divine logos.¹⁰⁹⁶

Hegel observes that this idea, which he further characterizes as “Idee, dass das absolute Wesen nichts Fremdes für das Selbstbewusstsein ist, dass ihm nichts das Wesen ist, worin es nicht sein unmittelbares Selbstbewusstsein hat,”¹⁰⁹⁷ represents a “Wiedergeburt der Welt.”¹⁰⁹⁸ As principle of the world spirit of the times, it appears in all forms of culture — political life, religious belief, philosophy, etc. Politically, it is found in the Roman world as universal principle of right (allgemeines Rechtsprinzip), “dass der einzelne Mensch dadurch, dass er ist, als von allen anerkanntes Wesen, als allgemein an und für sich gelte.”¹⁰⁹⁹ That conception of individual right,

¹⁰⁹⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 403

¹⁰⁹⁵ It is also central to Goethe’s thought. The difference between them is that for Hegel the ideal world is *solely* intellectual, existing solely as universal thought or logos and knowable only in thought, its concreteness only that of the rational concreteness of the philosophical notion, whereas for Goethe the ideal world, at least with respect to the human spheres of the world of ideas, consists of true or perfect works that are manifestations of the universal principle of wholeness in their real or empirical nature and relations to each other, hence as truly concrete, and knowable to the *pure* consciousness of the creative individual, that is to say, only after he has exerted all of his faculties, acted as a whole and himself created a whole, a true or perfect new member of the ideal world — a world whose existence and nature is therefore incommensurable, not graspable by rational thought alone.

¹⁰⁹⁶ This being said, from the perspective of Goethe’s thought the question arises for Neo-Platonism (as it does for Hegel’s thought) how the ideal world *differs* from self-consciousness. It would appear that the only difference is the *extent* self-consciousness knows its identity with the divine principle, and thus ultimately in such a way as to abolish any difference between the two.

¹⁰⁹⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 404-405

¹⁰⁹⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 404

In terms of Goethe’s philosophy, *every* recreation of the world of culture, even its recreation as purportedly existing solely in the rational form of thought, represents something new (Neues), new life, the rebirth of the ideal world.

¹⁰⁹⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 405

however, is only a thought, or pertains only to man as belonging to an ideal world of thought — has no bearing on his real or empirical existence. For the actually existing roman state is for Hegel, as we have seen, an abstract universality (abstrakte Allgemeinheit) destroying all concrete human individuality, the concrete spirit of individual peoples (individuellen Volksgeister), all beauty, morality and ethical life — and is, as such, “der reale Skeptizismus.”¹¹⁰⁰ Individual self-consciousness is consequently driven inward, seeks its objectivity in spirit, in thought — “(geht) aus seiner Subjektivität wieder (hinaus) zum Objektiven,” but now “zu einer intellektuellen Objektivität, die im Geist und in der Wahrheit ist, die nicht in äusserlicher Gestalt einzelner Gegenstände ist.”¹¹⁰¹

Hegel further characterizes the general spirit of the times in which Neo-Platonism arose in two respect, factors that then are reflected in its content. First of all, there is related to the period’s conception of self-consciousness a contempt (Verachtung) for nature, the sense that it does not exist for itself, but rather only to serve mankind, and that man, through magic and wonders, can control it, force it to do things that conflict with its nature. Related, second, is a disbelief (Unglaube) in the past, in history. Instead, all that is past, particular events, particular actions and works, given mythologies, religions and philosophies, are thought to have an essential inner meaning (innere Bedeutung) below the surface of the actual reality of what they in fact concretely were in the past — a meaning determined according to the present (Gegenwart) of self-consciousness’ knowledge of the ideal, intellectual world, yet generally opposed, says Hegel, to the sense of empirical reality and to the empirical present:

Die sich in der Wirklichkeit befindenden Menschen haben hier Sehen und Hören vollkommen, überhaupt den Sinn der Wirklichkeit und Gegenwart verlernt. Das sinnlich Wahre gilt ihnen nichts mehr ...; denn sie sind des Auffassens eines Wirklichen unfähig, weil es für ihren Geist alle Bedeutung verloren.¹¹⁰²

¹¹⁰⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 405

¹¹⁰¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 406

¹¹⁰² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 407

The only exception to this intellectual opposition to reality in the spirit of the times, that reality in terms of which all other reality is absorbed and destroyed, is the actually existing self-consciousness of man:

Wie alle Götter in ein Pantheon sich versammeln, so stürzen alle Religionen in eine, alle Vorstellungsarten absorbieren sich in einer. Sie ist diese, dass das Selbstbewusstsein — ein wirklicher Mensch — das absolute Wesen ist. Was das absolute Wesen ist, wird ihm jetzt geoffenbart: es ist ein Mensch ...¹¹⁰³

— first in the concrete, but immediately given representation (*Vorstellung*) of one particular actually existing human being, his self-consciousness of the divine logos, and then as mediated by thought and therefore as pertaining to the nature of man generally and his self-conscious relation to the divine principle. The former, for Hegel, is the principle of the Christian religion, the latter, in which human self-consciousness knows itself in thought in its essential relation to the divine being generally, is the principle of Neo-Platonism. The latter form, observes Hegel, is concrete in a more abstract manner than the former, lacks the moment of selfness (*Selbstischkeit*) that the other possesses — that is to say, a natural, real or empirical aspect:

... dies Konkrete (wird) in abstrakterer Weise ... aufgefasst ... im Gedanken. Indem der Gedanke abstrakt ist, geht ihm noch der Punkt der Selbstischkeit ab, der dem Konkreten zukommt. Der Geist, nach allen Seiten vollendet, muss auch die natürliche Seite haben; diese Seite fehlt noch in dieser Gestalt der Philosophie.¹¹⁰⁴

But precisely this deficiency, at least from Goethe's point of view, constitutes to Hegel a necessary, positive moment at this stage in the development of philosophy, "ein Fortschritt, den der Geist in seinem Selbstbewusstsein tat."¹¹⁰⁵ For in it the absolute being is known for the first time as absolute spirit in thought — and that is to say for Hegel, in the form of the philosophical notion (*Begriff*). Only on the basis of this knowledge could philosophy later comprehend in its later development the immediately given form of Christianity, as well as the sphere of nature, human moral

¹¹⁰³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 407

¹¹⁰⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 408

¹¹⁰⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 408

and ethical life, and thus become truly concrete in Hegel's sense of the term, i.e., as systematically concrete.

Recalling his determination of the absolute idea that we have considered primarily in the *Logic* and his determination of Christianity, Hegel states that this idea, both as entailed in Christianity and Neo-Platonism, entails that absolute spirit is eternally one with itself, but in such a way that it becomes an other to itself, knows itself in that other, thereby returning it to itself or making it one with itself. The latter return to itself, says Hegel, is the Skeptical movement of consciousness, yet now such that the disappearing real or empirical sphere simultaneously remains (*zugleich bleibt*) or is preserved (*aufgehoben*) in the moment of human self-consciousness:

... das ewige Wesen (wird) sich ein Anderes ..., (erschafft) die Welt ...; diese ist gesetzt rein als ein Anderes. Hierzu tritt dann späterhin dies Moment hinzu, dass dies Andere an ihm selbst nicht ein Anderes des ewigen Wesens ist, sondern das ewige Wesen an ihm selbst erscheint. Darin ist dann drittens die Gleichheit des Anderen und des ewigen Wesens, der Geist, das Zurückgekehrtsein des Anderen in das Erste, und des Anderen nicht nur nach jenem Punkte, woran das ewige Wesen erschienen, sondern das Andere als Allgemeines. Die Welt erkennt an diesem erscheinenden absoluten Wesen sich selbst; und sie ist es also, die zurückgekehrt ist in das Wesen, und der Geist ist allgemeiner Geist.¹¹⁰⁶

This standpoint in its philosophical form Hegel then distinguishes from the preceding Greek philosophies. For the Stoics, self-consciousness was free and independent in its relation to itself in thought from the external, real or empirical world, and thereby unified with the objective universal logos as substantial basis of the world. But, observes Hegel, the Stoic conception of that unity involves *only* substantiality, is essentially pantheistic, not yet true consciousness of spirit, or that consciousness is only the beginning of the elevation of spirit (*Anfang der Erhebung des Geistes*). For in so far as the Stoic consciousness attempts to further determine itself, to grasp the sphere of the particular, to become concrete in this sense, it does so only in immediately given fashion, grasps only the finite things of the real or empirical world in an accidental manner and becomes itself finite:

¹¹⁰⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 409

Wenn das Selbstbewusstsein aus sich, aus seiner Unendlichkeit, seinem Sich-selbst-Denken heraustritt zum Bestimmten, zu besonderen Dingen, Pflichten, Verhältnissen, ... so fällt er von dem Allgemeinen unmittelbar ins Besondere oder unmittelbar ins Endliche; denn es sind endliche Gestalten.¹¹⁰⁷

— whereas for the Neo-Platonists, as well as for Hegel, true concreteness can only be found in so far as the universal principle particularizes itself, makes itself finite, yet in the particularization or finitude remains with itself (*bei sich bleibt*), and therein infinite: “Das Konkrete aber ist das Allgemeine, was sich besondert und in diesem Besonderen, in dieser Verendlichung doch bei sich unendlich bleibt.”¹¹⁰⁸ Or, in other words, the Stoic conception involves the emanation of the divine principle in the objective world, but thereby that principle’s becoming finite (*Verendlichung*), since lacking a return to itself in its specification, whereas the Neo-Platonist conception entails the adequacy (*Adäquatsein*) of the divine principle’s objective specification, as ideal or intellectual world, to itself:

Das Bedürfnis ist ... jetzt, dass das Wissen, der Geist, der sich so erinnert hat, sich objektiviert, zur Gegenständlichkeit zurückkehrt, dass er die Welt mit sich versöhne, die er verlassen hat, — ihre Gegenständlichkeit sei eine vom Geist unterschiedene, aber mit ihm adäquate Welt. Dieser konkrete Standpunkt wird, wie er der Standpunkt der Welt ist, so der der Philosophie, — Standpunkt des Hervorgehens des Geistes; denn dies erst ist der Geist, nicht nur reines Denken, sondern Denken, das sich gegenständlich macht, sich darin selbst erhält, sich adäquat hat, darin bei sich ist. Die früheren Objektivierungen des Gedankens sind ein Heraustreten nur in die Bestimmung, in die Endlichkeit, nicht in eine objektive Welt, die dem Anundfürsichseienden selbst adäquat ist.¹¹⁰⁹

¹¹⁰⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 411-412

¹¹⁰⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 412

¹¹⁰⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 412

Goethe’s thinking corresponds in this respect to the Stoic standpoint, i.e., in the sense, as we have repeatedly seen, that the universal principle is not thought to specify itself, become an other to itself and then return to itself, thereby to know itself, in relation to the real or empirical world. Indeed, from his point of view there is an element of unexpectedness in Hegel’s seemingly sudden shift in discussing how self-consciousness realizes its identity with the divine principle through the mediation of an ideal world to the statement of the divine principle’s movement, creation of the world and return to itself, having overcome the world, in the movement of self-consciousness back to its creator — and yet, of course, that simultaneity is precisely Hegel’s point.

But is Goethe’s thought therefore with respect to this central determination of Hegel’s absolute idea, and whatever its relation to Neo-Platonism, to this extent “Unchristian”? It is, if Christianity is conceived in the exclusively rational form of Hegel’s notion, the trinity to essentially entail solely a logical determination of the idea. But if the Christian principle is not so conceived, then Goethe’s thought can be considered to be in essential harmony with it. For, first of all, Goethe, unlike the Stoics, does conceive of an ideal world, but as world of culture embracing all true or perfect human existence and works manifesting the universal, divine principle. Secondly, there is in Goethe’s life of the world of culture an underlying triadic structure or movement: 1. the existing creative indivi-

In Plato's thought the idea of the universal spirit's specification and return to itself (and thus of self-consciousness' unity with the universal logos) is set forth as the highest principle (Höchste), but appears there in immediately given fashion, with the form of reason intermixed with the form of representation and instances of comprehension according to this idea intermixed with instances where the content of the finite, real or empirical world remain uncomprehended — hence not yet in such a way that the idea is known as embracing all possible content and as thoroughly determining the form of philosophy. In Aristotle's thought, the finite, real or empirical world is comprehended in its entirety according to the idea, but the overall systematic form is lacking, or the form of Aristotle's thinking is not yet known as universal, encompassing all reality in the simple (einfache) form of the notion (Begriff).¹¹¹⁰ That systematic notion was developed first by the Dogmatists and then the Skeptics, whose philosophy entailed the dissolution (Auflösung) of all particular things of the finite, real or empirical sphere (Auflösung alles Besonderen und Endlichen), hence the enabling of spirit to fully develop the idea in terms of a world of particulars that it itself has created.

It follows for Hegel that in Neo-Platonism, first of all, the divine principle or God is no longer conceived abstractly, with uncertainty or ambiguity with respect to its determination and relation to the whole of philosophy, but as its sole proper

dual in his real or empirical nature; 2. that individual's conditioned assimilation and recreation of moments of the ideal world; 3. the ideal world's rebirth or new life in the resulting true or perfect existence or work — these three moments being essentially simultaneous or unending in their interrelation in the life of the world. But this structure is only for Goethe a rational form abstracting from the actual preservation (Aufgehobensein) of the real or empirical world in the concrete life of the ideal world, only an abstraction from the truly concrete relation of ideal and real worlds envisioned by his idea — whereas for Hegel (and the Neo-Platonists) the triune form is both form and content, the real or empirical world not being truly preserved in its relation to the ideal world in his thought, the ideal world's concreteness being only the systematic concreteness of the developed notion.

Still, it must be admitted that Goethe's failure to conceive the universal principle as developing or knowing itself or to be in this sense itself concrete, his belief that the universal principle cannot be known abstracted from its real or empirical manifestations and that it therefore remains incommensurable, the fact that then his determination of self-consciousness — i.e., the *pure* consciousness of the creative individual — emerges as immediately given, empirical, assertory, since not having its movement or development substantiated by a divine movement or development, does conflict with certain moments of Christian belief (though not, as was argued earlier, the totality of its belief. But this fact, even if true, could represent one reason why Goethe's thought can still have significance to the multi-cultural world of the early twenty-first century.

¹¹¹⁰ In this context Hegel makes the point that Neo-Platonism might just as well be termed "Neo-Aristotelianism," for it is the idea as first developed by Plato and then empirically applied to the whole of the universe by Aristotle that forms the basis of Neo-Platonism.

object, as spirit in and for itself that is active in itself, concrete in itself as spirit and embracing the whole of thought. Secondly, subjective self-consciousness as knowing itself in God, or in believing in this God, becomes thereby itself object of thought, along with the relation (Verhältnis) then of self-consciousness to the divine principle — with the result that self-consciousness is no longer concerned exclusively with itself, for example, with the ideal of the wise man, or with the things of the finite, real or empirical sphere. Or, in other words, the Epicurean, Stoic and Skeptical freedom, peace of mind, remains an end, but now as mediated by the known nature of the divine principle. Thirdly, while the idea of the absolute principle in relation to self-consciousness arises here, given the freedom of self-consciousness and given that the divine principle must first appear as in opposition to the world for it to become known as one with it in self-conscious thought, the question of the relation of the two sides in an initial, immediately given opposition arises as well — or the Neo-Platonists become concerned with the question of the good in relation to apparent evil (das Böse, das Übel) and with an order of salvation (Ordnung des Heils) realized in the various cults of Neo-Platonism, whose end is abstraction from the real or empirical conditions of the actually existing individual's limited or conditioned existence, the realization of his true individuality, and thus his belonging to the ideal world.

Hegel considers three philosophies to constitute the period of Neo-Platonism in a wider sense, Philo, the Cabala and Gnosticism grouped together, and Neo-Platonism proper, Alexandrian philosophy. Philo, he says, is the first thinker in which the general spirit of the age is reflected in philosophical consciousness, thereby the first thinker to signal the turn of self-consciousness to the ideal world reflective of the movement of absolute spirit. Himself a Jew, and finding in accordance with the spirit of the age that the holy writings and history of the Jews could not serve in their external, immediately given nature to be the starting point in the search for truth, he is primarily concerned with comprehending them in terms of the absolute idea, in finding in them a deeper allegorical or mystical sense in which those writings and that history evidence a complete system of divine wisdom (vollkommenes System göttlicher Weisheit). Hegel observes that Philo's writings in this regard,

while evidencing the nature of spirit and expressed in thought, do not *comprehend* the nature of spirit, or do so only in immediately given fashion, and still in such a way that thought remains mixed throughout his writings with the form of representation.¹¹¹¹

According to Hegel, Philo's fundamental philosophical principles are, firstly, that the divine principle or God can be known only by the eye of the soul (*Auge der Seele*) as delight (*Entzückung, Verzückung*) entailing the influence (*Einwirkung*) of the divine spirit in the soul. For this to happen, the soul must free itself from the body and the sensual, real or empirical sphere generally and elevate itself to the pure object of thought (*reinen Gegenstand des Gedankens erheben*). But the eye of the soul or this delight can only know *that* God is, not *what* he is — a determination that Hegel says is typical of Eastern thought and is opposed to the Christian view, Philo's first principle being only an abstraction from the true determination of God as Spirit.¹¹¹² The image (*Ebenbild*) or reflection (*Abglanz*) then of God for Philo is the

¹¹¹¹ As to the question whether such Neo-Platonist interpretation generally discloses the essential meaning of the matter it considers, Hegel holds in a noteworthy passage, particularly from Goethe's point of view, that it does — precisely because that interpretation proceeds for him as work of the spirit (*Arbeit des Geistes*), that is to say, as philosophical interpretation in accord with the speculative idea, or in this sense, in terms of the "intensive nature of its relations:"

Es kommt darauf an, ob diese Geistigkeit tiefer oder oberflächlicher ist; ein Mann hat das Buch geschrieben, er hatte diese Gedanken nicht, aber im Intensive des Verhältnisses sind diese Gedanken an sich enthalten. Es ist überhaupt ein grosser Unterschied zwischen dem, was darin liegt, und dem, was ausgesprochen ist. In der ganzen Geschichte, Kunst, Philosophie usf. kommt es darauf an, dass das, was darin ist, auch heraus sei; die Arbeit des Geistes ist ganz allein, das zum Bewusstsein zu bringen, was darin ist. ... Das Andere ist, dass, wenn auch aus einer Gestaltung, Religion usf. das nicht herausgebracht wird vor dem Bewusstsein, was darin gelegen hat, man doch nicht sagen kann, es habe nicht darin gelegen, es sei nicht im menschlichen Geist gewesen; im Bewusstsein war es nicht, in der Vorstellung auch nicht, aber darin ist es gewesen. (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 420)

For Goethe, however, "das intensive des Verhältnisses" is simultaneously extensive — that is to say, what the object essentially is internally is a reflection of its external relations with the ideal world. The individual creating such an object was unconscious of these relations, but so too in Goethe's view is the spirit of the individual contemplating — i.e., *recreating* — that object. The object's essential nature is thereby not a thought, though always associated with thought in the exercise of the totality of the creating and onlooking individual's mental faculties, even when the rational understanding is predominate, as in the case of philosophical activity.

¹¹¹² That determination may be characteristic of Eastern thought generally, but it is also found in many strands of Western thinking as well — including, of course, *Goethe's* philosophy. From Hegel's point of view, to conceive the absolute principle as unknowable is to deprive the ideal world of its life in relation to the real world. But for Goethe, at least, as the Dissertation has shown, the ideal world can be established in concrete relation to the real world without the notion of divine concreteness and activity in relation to the knowledge of human consciousness. Indeed, from Goethe's perspective attempted knowledge of the divine principle abstracted from its real or empirical manifesta-

logos, i.e., thinking reason, as concrete epitome (Inbegriff) of all ideas of the ideal world, God's son ruling the world, and this logos or son can be known. Hegel criticizes here that God is not conceived concretely, as determining himself or himself active, the duality of these moments, or the son as knowable emanation from the unknowable father, being consequently superfluous, the transition to the concrete, secondary moment of the son asserted only in the immediately given form of representation. Secondly, and set forth as well in the form of representation, Philo holds the world of ideas or angels, as he also terms the ideas — that is to say for Hegel, the moment of difference in the divine principle — to be determinations of the logos by the "Urmensch," i.e., man as wholly divine, or God in man's self-consciousness as finally active, truly concrete. In so far as human self-consciousness knows itself in the ideas or angels of the ideal world, man is wise, and that consciousness entails the self-conscious return of God as originally unknowable first principle back into himself. Thirdly, Philo determines the moment of negativity opposed to the ideal world as the sensual, existing world, the sphere of non-being in opposition to the being of the ideal world. Although Philo correctly recognizes, observes Hegel, that non-being is positively necessary to the ideal world under the idea of absolute spirit, as its image (Abbild, Gleichnis), Philo fails to comprehend that necessity in terms of the notion, fails to show the transition of being to non-being. Overall, Hegel holds therefore that Philo's philosophy "ist ... weniger Metaphysik des Begriffes oder Denkens selbst, (in welcher) der Geist nur im reinen Denken erscheint, (sondern der Geist erscheint) hier in der Weise der Vorstellung ... und die Begriffe, Ideen (sind) als selbständige Gestalten vorgestellt."¹¹¹³ That is to say, though the several moments of the idea of absolute spirit are present in Philo's thought, they are not developed and unified in terms of the notion.

The Cabala and Gnosticism set forth as a whole the same general principles as Philo, but in a more vague or muddled (trüben) fashion, with the functioning of reason intermixed not only with the form of representation, but that of fantasy (Fan-

tions involves abstraction from the ideal of man's creative life, his acting as a whole in accord with that principle — and in this way the diminution of the ideal world's life.

¹¹¹³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 424-425

tasie, Einbildungskraft), while nevertheless evidencing a deep urge (tiefes Bedürfnis) to comprehend the absolute spirit as concrete. In the writings of the Cabala, amidst the search for a deeper understanding of the Jewish holy writings and history similar to Philo's, there emerges as first principle God or the one, as foundation of the universe. In that first principle is contained its limitation, and thus its emanation as cause of the universe. The second principle is the first human, as both microcosm and macrocosm, and in terms of which the emanated world is bound together with the first principle or God. Thirdly, the Cabala determines a series of descending spheres of relative perfection and ending in the sensual, real or empirical world. In Gnosticism, the first principle is again God. The second, is reason or nous as first born son of the father, the activating cause of the world. The third principle involves the various determinations of the ideal world of spirit, in which human self-consciousness returns to God, after the cleansing process or purification of the soul. Hegel notes that Gnosticism was fought by the early Church, first because it remained merely general (*allgemein*) in its conception of absolute spirit in the form of representation and fantasy, and then secondly and primarily, because it thereby did not comprehend self-consciousness as the real self-consciousness of the actually existing Christ, His concrete reality. Overall, Hegel indicates that the Cabala and Gnosticism are minor moments in the history of Neo-Platonist philosophy, mere anticipations of Neo-Platonism proper, and that he treats them only to show their reflection of the general spirit of the times and as background for the latter.

In Neo-Platonism proper, in Alexandrian philosophy as Hegel also terms it, the unity of self-consciousness and the being of the ideal world is finally expressed in the form of the notion, if not developed in the form of the notion until its final stage, the thought of Proclus. Alexandria, notes Hegel, had long been the seat of science and learning in the Roman world. In it, as middle point (*Mittelpunkt*) of the empire, all of the various strands of the cultures and their histories, in particular, their religions, mythologies and philosophies, both of the East and the West, confronted and became related to each other. This confrontation or these relations resulted, in accordance with the spirit of the times, in the search for deeper points in common, a

deeper meaning, their unification. Philo, the Cabala and Gnosticism were similarly attempts at such unification, but it was truly achieved only in the philosophy of the Alexandrians, their articulation of the idea in terms of the notion. For, asserts Hegel, since there is only *one* idea, the one-sidedness or limitation of all previous philosophies, their particular forms, presented no barrier to this comprehension in the form of the notion, they being rather preserved (*aufgehoben*) in the concrete whole of philosophy developed in accord with that idea. The unification, the systematization of prior philosophy, took the form of commentaries or interpretations of prior thinkers, in particular, of Pythagorean, Platonic and Aristotelian thought, as well as the systematic development of the former two realized by the philosophy of the Stoics and Skeptics. Its principle is thereby that the absolute being, Plato's thought of the universal (*Allgemeine*), is comprehended as essentially self-consciousness and that that absolute self-consciousness is effective in human self-consciousness.

The three principle moments of Alexandrian Neo-Platonism dealt with by Hegel are Plotinus, Porphyry and Lamblichus, and Proclus. Hegel remarks at the outset of his consideration of Plotinus that while there are many recorded wonders associated with his life, as well as statements in his writings evidencing a belief in wonders, such as his trust in the efficacy of the pagan gods and images of those gods, these stand in marked contrast to "pure" philosophical worth of his writings: "Wenn man ... das reine Philosophieren, den reinen Sinn eines solchen Mannes kennt, so kann man sich nicht genug wundern über dergleichen Geschichten."¹¹¹⁴ As to the

¹¹¹⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 436

Hegel later observes that "in der ganzen damaligen Weltperiode unter Christen und Heiden ist dieses Wundertum herrschend gewesen" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 441), since spirit or thought, withdrawn unto itself and "voll Bewunderung der unendlichen Macht und Hoheit des Inneren" (*Ibid.*, p. 441), did not value the real or empirical objectivity of the sphere of nature, and therefore was susceptible to the thought of the miraculous intervention of divine powers conflicting with its laws. But, says Hegel, Plotinus was "ganz und gar fern davon" (*Ibid.*, p. 442) in his philosophical teaching — his reverence for pagan gods based on a Neo-Platonic interpretation of the deeper sense of those divinities, as anticipations of the absolute idea — but more practically, it might be added, accommodation to the beliefs of his immediate surroundings.

From the perspective of Goethe's thought, however, Hegel's separation of the "pure" philosophizing of Plotinus from his belief in wonders, reverence for the pagan gods, and so forth, is a barrier to understanding Plotinus' life and works as a whole, as one manifestation of the universal principle of wholeness (and indeed, perhaps, in the same way to an understanding of the times in which Neo-Platonism emerged). For even when Plotinus' notion of the ideal world can be characterized as a thoroughgoing intellectualism, as we shall see Hegel to argue, evidencing complete withdrawal from the

state of the collection of his writings, the *Enneads*, its general form or method and fundamental content, Hegel observes that Plotinus' writings do not constitute a systematic whole, but rather that Plotinus' manner generally involves consideration of immediately given particular topics in such a way that they are raised to the ideal of, or comprehended in terms of the universal idea, the good, as he also terms it with Plato, what is true, what is in and of itself — that is to say, shown in their substantial nature. While he does so for the most part with dialectical reasoning, the result is that the reading of his work is tiring (*ermüdend*), since there is so much repetition of its main principles, and further in such a way that a condensation of his thought is extremely difficult, since there is no overall systematic relation of the particular matters considered, these being not themselves deduced or developed within the whole.¹¹¹⁵ On the surface, it would appear that Plotinus' manner is in this respect similar to Aristotle's. But whereas Aristotle comprehends the particular case in its particularity as idea, Plotinus leads it back to or illuminates it from the perspective of the one universal principle — in terms of which the particular case in its particularity emerges as only appearance (*Schein*) of its ideal substance. Or, in other words, Plotinus is interested, not in comprehending the particular as such, but rather in taking particular objects, things of the real or empirical world, aspects of man's sensual nature and existence, opinions of other philosophers, etc., as starting points, and in finding their soul (*Seele*), their essence, in returning them to the one, universal principle, "seine Stellung ... in der einfach klaren Idee," through the intellectual perception of the philosopher:

concrete, real or empirical world, that intellectualism, Plotinus' embodiment of the universal idea in the form of philosophy, with the functioning of the understanding (*Verstand*) predominating, can only be considered a whole, a manifestation of the universal principle, in terms of the complete real or empirical circumstances of Plotinus' life and times, conditions which Plotinus has taken up and fused into the wholeness of his thought, but which nevertheless must be known as bearing on that wholeness. Hence, for example, Plotinus' belief in the efficacy of the pagan gods, even when not defended in his philosophical writings, must be considered in an estimation of the "pure" philosophical content of those divinities — i.e., as will be argued in the following, in satisfying and realizing the need for concreteness in his notion of the idea (as well as reflecting the functioning of his sensual nature and imagination that are consciously excluded from his world view).

¹¹¹⁵ In other words, the state of Plotinus' writings resists, at least at first glance, their systematization — just as the conditioned, occasional state of Goethe's writings initially resists their systematization, or even recognition that he is seriously concerned with philosophy. The question then from the perspective of Goethe's thought, is whether Plotinus' writings can nevertheless be conceived as whole manifesting the universal principle in the form of philosophy.

Die Richtung ist ... nicht so sehr die, bekümmert zu sein, das, was als Wirklichkeit sich aufdringt, zu begreifen und abzuleiten, sondern mehr nur, diese einzelnen Gegensätze als Anfang zu nehmen (Meinungen, Philosopheme anzuführen, aber diese Ansichten zu widerlegen), als dass er ihre Stellung ihr Entstehen aufzeigte, und den Geist von diesem Äusserlichen abzuziehen und ihm seine Stellung und zu geben in der Mitte der einfach klaren Idee.¹¹¹⁶

Of characteristic importance for Plotinus is thereby to show how this intellectual perception entails the prior purification (Reinigung) of the contemplating individual's soul, his liberation from the real or empirical world, and that his intellectual perception of the universal principle, of the good, involves the attainment of moral virtue:

Der ganze Ton seines Philosophierens ist ein Hinführen zur Tugend und zur intellektuellen Betrachtung des Ewigen und Einen, als der Quelle derselben. Und er geht dann insofern ins Spezielle der Tugend, um die Seele von Leidenschaften, von den unlauteren, unwahren Vorstellungen vom Bösen, Schicksal, auch vom Unglauben, Aberglauben, Astrologie, Magie usf. zu reinigen.¹¹¹⁷

In this context, Plotinus criticizes in the Gnostics that they abstract the intellectual contemplation of the soul from its real or empirical context and from man's moral or ethical nature: the individual must not simply be told to know God, but be shown how this is done in the concrete circumstances of his real or empirical nature and existence. On the other hand, unlike the Stoics and Epicureans, all thought of the criteria of truth disappears in Plotinus: what the former set forth as end (Ziel) of philosophical activity, the pure thought or perception of the universal principle, unity of the soul with itself, its peace or ataraxia, is with him starting point (Ausgangspunkt):

... so ist hier nicht mehr vom Kriterium die Rede wie bei den Stoikern und Epikureern, — dies ist abgetan; sondern es wird darauf gedrungen,

¹¹¹⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 439

Plotinus' thought in this respect presents a number of striking parallels to Goethe's, despite their differences. Both Plotinus and Goethe commence with the immediately given real or empirical world and "lead it back" to the idea, the one universal principle. For both, the concrete real or empirical case emerges as appearance (Schein, Erscheinung) of the idea. But for Goethe, the "leading back" of the concrete case involves its real or empirical transformation (Verwandlung, Steigerung) in terms of the idea, its becoming an appearance of the idea in terms of its real or empirical nature. For Plotinus, the concrete case manifests the idea as thought, as notion (Begriff), in dissolution (Auflösung) of its real or empirical nature.

¹¹¹⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 439

sich in den Mittelpunkt zu stellen, in die reine Anschauung, ins reine Denken, — jene Einigkeit der Seele mit sich selbst in der Ataraxie ist Ausgangspunkt.¹¹¹⁸

— but again, as middle point (Mittelpunkt) of the soul in its real or empirical existence, his intention to awaken (erwachen) the actually existing soul to the delight or inspiration of its unity with God.¹¹¹⁹

Hegel next addresses the question whether Plotinus can be justly accused of nonsensicality (Schwärmerei) with respect to his determination of the relations of the actually existing individual consciousness to the absolute being, given that the individual's knowledge involves withdrawing from the body, the real or empirical world and all representations of the world except that of the thought of the pure being of the divine principle, and given that he terms the resulting state of the individual soul one of delight (Entzückung) or ecstasy (Ekstase). That delight or ecstasy is not nonsensical, Hegel argues, because it is attained through pure thought (den reinen Gedanken), thought whose object is thought, speculative notions and ideas, hence as essentially entailing a quiet conduct (ruhiges Verhalten) of the soul, without

¹¹¹⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 440

¹¹¹⁹ Here too there are a number of noteworthy similarities, at least on the surface, between Plotinus' thinking and Goethe's. For both, perception or knowledge of the universal principle is associated with the purity (Reinheit) of the individual involved. For both, that perception involves a moral or ethical dimension. Both thinkers, moreover, are concerned with the concrete, real or empirical conditions attaching to an individual's perception of the universal principle, and both evidence in this regard a pedagogical concern, the intention to educate or inspire the individual in his real or empirical nature towards the end of a life in accord with the universal principle. For both, finally, the universal principle, or the concretely existing individual's unity with that principle in his perception, is the middle point (Mittelpunkt) of his soul — a middle point that is at the same time the starting point (Ausgangspunkt) of that actually existing individual's purification and life in accord with, or in unity with, the universal principle, that is to say, is immediately given, not deduced or proven to that individual.

But while for Plotinus the purification of the concretely existing individual's soul, i.e., for him, his withdrawal from or overcoming of the real or empirical sphere, occurs prior to his perception of, or unity with, the universal principle, for Goethe the individual's perception or unity with the that principle is simultaneous with his purification, is *pure perception* (reines Anschauen) — namely, as perception or knowledge that the real or empirical sphere has been taken up and transformed in accord with, or in terms of, the divine principle, in terms of his acting as a whole and creating a whole, a concrete action or work now manifesting that principle. Hence whereas Plotinus' perception of or unity with God is intellectual, occurs in the form of thought, Goethe's (pure) perception is concrete, suprarational, the individual's knowledge of the divine principle being circumscribed by the incommensurable nature of the wholeness of his creative act and resulting action or work, and the individual's pure perception is only "pure" in this sense. In this context, then, Goethe's middle point is the universal principle itself, the idea, as principle of this individual's soul in its necessarily concrete — or in this sense, "pure" — relation to the real or empirical conditions of the individual's individuality, existence and activity. Finally, Goethe's pedagogical interest is to awaken the creative activity of the actually existing individual and ultimately his pure consciousness or knowledge only *that* he has acted as a whole and created a whole manifesting the universal principle in its necessary relation to the real or empirical sphere, whereas Plotinus' pedagogical interest is awakening or encouraging rational knowledge of the divine principle, in abstraction from the real or empirical world.

passion (Aufwallung des Bluts), without the imagination, and transcending sensual consciousness. Plotinus' God is thereby for Hegel not a God whose existence as pure being (reines Wesen) is above or beyond the consciousness of the knowing subject, but rather "(s)eine Existenz als reines Wesen ist unser Denken von ihm."¹¹²⁰ To be sure, the real existence (reale Existenz) of the absolute being is nature, reality (Wirklichkeit), and the knowing subject as particular, actually existing subject belongs to nature: as such, the divine principle is beyond his consciousness. But the particular subject through withdrawal from this reality overcomes the particularity of his consciousness (die Einzelheit des Bewusstseins wird überwunden). Hence for Hegel the pictorial language (bildliche Weise des Aussprechens) employed by Plotinus in the use of the terms ecstasy, delight, etc., while representing a deficiency with respect to the notion, is more a self-differentiation from the confused (verworrenen) mythological representations of his contemporaries and is in any case not essential to his intellectualism:

... die bildliche Weise des Aussprechens gebraucht ... mehr der Absonderung von den zum Teil verworrenen mythischen Vorstellungen. Die Idee der Plotinischen Philosophie ist Intellektualismus oder ein hoher Idealismus, der aber von seiten des Begriffs noch nicht vollendeter Idealismus ist.¹¹²¹

The main principles of Plotinus' thought, the content of this ecstasy or delight, are for Hegel as follows: the first principle, as it was for Philo, is pure being, the foundation and cause of all appearing being in which possibility and reality are one, as such, absolute reality, the unity of all things, the bond that holds them together, their essential nature. This absolute pure being is then that which is absolutely good (das absolute Gute), as it was for Plato and Aristotle, that which all things desire (begehren) as their end, thereby their measure (Mass) or limit (Grenze), that which

¹¹²⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 444

¹¹²¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 445

From Goethe's point of view, Plotinus' pictorial language, his use of the terms "ecstasy" and "delight," the deficiencies in the exposition of his thought in terms of the notion, are in fact means of embracing the concrete, actually existing soul and realizing his pedagogical intention, i.e., in addressing the latent wholeness of that individual — while at the same time being elements in terms of which Plotinus' works, despite their rational form and rational conception of the universal principle and world of ideas, are themselves true or perfect manifestations of the universal principle of wholeness.

gives them their soul and life. Plotinus' first principle is unknowable (unerkenbar), in and for itself (das Insichbleibende), unrevealed (unaufgeschlossen). Nevertheless man can achieve the thought of it by negating all possible predicates of, being, substance, and so forth — the Skeptical movement of thought, Hegel notes, in which “nichts ausser diesem Eins (ist).” That is to say, the knowing soul holds fast to the thought of the absolute principle as middle point (Mittelpunkt), while negating all determinations of it — and so attains consciousness of the absolute principle as simultaneously middle point of the universe:

... die Seele (müsse) sich ... das Denken dieser Einheit wesentlich verschaffen ... durch die negative Bewegung ..., — alle Prädikate durchmachen, skeptische Bewegung, nichts ausser diesem Eins. Und das Ziel für das subjektive Denken sowohl als für das Praktische ist das Gute; die Bestimmung des Einen ist die Hauptsache. Alle Prädikate überhaupt, z.B. Sein, Substanz, passen nicht auf es; denn sie drücken irgendeine Bestimmtheit aus.¹¹²²

All things proceed from this first principle, or the one reveals itself (schliesst sich auf), determines itself, as creator and maintainer of the universe — the second of Plotinus' principles. But, says Hegel, the transition from first principle to the second principle is made only in assertory fashion, in the form of images or representations, since that first principle is not known as concrete and active in itself — though Plotinus' determination of the second principle itself corresponds to the nature of the absolute idea in Hegel's view, as we shall see. Thus Plotinus holds that in the moment of the soul's ecstasy or delight it comprehends the moment of the first principle's creation of the world, its determination, in the form of the universal

¹¹²² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 446

Plotinus' determination of how the actually existing soul unites himself with the universal principle constitutes a remarkable anticipation of Goethe's thinking concerning the nature of the creative act (pp. 58-67) — or rather, more properly, Goethe without doubt developed his determination of the creative act under the strong influence of Plotinus. The difference between them is, first, that for Goethe middle point of the soul *is* the universal principle in the inner life of an individual, not the anticipation of, or conceptual means of attaining, the unity of the soul with the divine principle, and more particularly, not that unity as occurring in the form of thought; thereby secondly, that the skeptical movement in Plotinus is for Goethe the negation of particular conscious moments in their isolation from the whole that is to be created in terms of them; thus, thirdly, that the result is not thought for Goethe, but a concrete action and work; and finally, that while for both thinkers the inner middle point reveals itself as middle point or principle of the ideal world, for Plotinus the world founded on this principle is a rational, intellectual world, a world of thoughts, whereas for Goethe it is the world of culture, the whole of true or perfect works.

understanding, the logos or nous, as God's first born son: "In diesem reinen Denken (Anschauen) ist der nous wirklich; das ist die göttliche Tätigkeit selbst."¹¹²³ More particularly, Plotinus holds that the understanding is immediate reflection (Abglanz) of God, an illumination (Leuchten) that flows (fließt) from him, as light from the sun, or that in terms of which the one overflows (fließt über), while remaining one and unchanging in itself. The son, the understanding or this overflowing, the created second principle, flows back (fließt zurück) to the father, has him as his sole object and fulfillment, negates or overcomes the things of the real or empirical world, and perceives or knows himself in the father — just as the father knows himself in the son, and just as the knowing individual subject has negated or overcome the sensual sphere in his contemplation of the divine principle: "das erste Wesen durch Rückkehr auf sich selbst sich selbst sieht, ein sehendes Sehen ist. Das umfließende Licht ist ein Anschauen des Einen; dies Sichinsichzurückbeugen ist dann das Denken, oder der nous ist diese Kreisbewegung."¹¹²⁴ Hegel observes that "diese Bestimmung der Natur der Idee ist wahrhaft in allen ihren Momenten,"¹¹²⁵ — but that the moment of determination or difference, as negative movement out of the first principle, and the return of what has been created back to that first principle, as negation of the prior negation, while reflecting the form of the notion, has not been *developed* in terms of the notion, but only asserted in the form of representation:

... für den Begriff ist diese Form der Unmittelbarkeit der Bewegung, der Bestimmung nicht hinreichend. Die Idee als diese Dreiheit ist also dem Inhalte nach ganz richtig aufgefasst, und dies ist hoch zu achten; diese Bestimmungen sind wahr, aber nicht befriedigend. Die einfache Einheit, ihr Werden ist jenes Aufheben aller Prädikate, — die absolute Negativität; das Herausgehen ist eben jene Negativität an sich ...¹¹²⁶

The content or object of the son or the understanding consists of the multiple ideas of the ideal, intellectual world. In the relation of the two, the divine understanding or nous and the ideal world, thought thinks itself (das Denken denkt sich

¹¹²³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 448

¹¹²⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 449-450

¹¹²⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 450

¹¹²⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 450

selbst), just as the universal principle thinks itself in the son and the thought of the contemplating individual thinks itself in contemplating the ideal world. Hegel notes that the ideas of Plato have thus become in Plotinus the world of the creative understanding (*hervorbringender Verstand*), an understanding that is real in that which it creates (i.e., the ideal world) and that thereby has itself as its object, thinks itself. There are then three moments of the divine understanding's thinking of itself with respect to the ideal world: a. unity of the object with itself and with the divine principle; b. difference of the object from itself and from other objects, hence the multiplicity of objects, creation of the world; c. that difference as taken back as unified with itself, cancelled (*aufgehoben*) in itself, or itself as the substance of the object. Simultaneously, the divine understanding is the movement of each of these moments to the others — that is to say, is the principle of change (*Veränderung*). In so far as the understanding, as principle of change, thinks itself as remaining with itself, it is the principle of life, the world (*Seele*) of the universe, the world soul (*Weltseele*). The totality of these moments in the divine understanding, in their movement or relation, constitutes the true, living universe, in which actually existing things emerge as essentially (*an sich*) notions (*Begriffe*) of the world of ideas:

... dass (der nous) sich so Gegenstand ist, seine Momente, die er als seiend setzt, dies ist das wahrhafte, lebendige Universum. Dieses Sichumwenden des Herausfliessens aus sich selbst, dieses Denken seiner ist die ewige Erschaffung der Welt.

Es erhellt in diesen Plotinischen Gedanken, dass darin zuerst das Anderssein, das Fremde aufgehoben ist. Die existierenden Dinge sind an sich Begriffe. Der göttliche Verstand ist ihr Denken, und dies ihr Gedachtsein im göttlichen Verstande ist ihre Existenz; und ihre Existenz ist nichts anderes, ist selbst dieses Gedachtsein. Sie sind Momente des Denkens und eben dadurch des Seins.¹¹²⁷

Hegel remarks that the further development of these principles in Plotinus' thought in the spheres of nature, the human soul, actually existing human consciousness, the question of evil, and so forth, is highly arbitrary (*willkürlich*), lacks throughout the clarity and necessity of the notion, is for the most part expressed in vague

¹¹²⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 452-453

and conflicting images of representation. Thus, for example, the soul belongs not only to the world soul of the ideal, intellectual world, the world of the understanding (*Verstandeswelt*), but to the soul of the sensual world (*empfindenen Welt*) that the world soul of the understanding has created. The soul of the sensual world desires (*verlangt*), however, the wholeness and perfection of the first world of the understanding and this results in a body (*Körper*), a world or planet in the higher regions of the heavens. With that body, the soul receives fantasy and memory, becomes thereby the soul of another body or planet, and so forth — a process entailing the fall (*Abfall*) or descent, progressive corporealization (*Körperlichwerden*), from the perfection of the world of the understanding and entailing at each moment of greater concreteness living, heavenly correspondence with qualities of the soul. Similarly, the sensual world, the sphere of nature, has as its principle matter, matter being that which has no being (*das Nichtseiende*), that possesses nevertheless an image (*Bild*) of the true being of the ideal world. Things of the sensual world are different as a result of their respective forms or ideas, but the universal of those differences is that which is their negation, and this is matter. The matter of nature is thus a thought, a notion, but the thought only of pure indeterminacy (*reiner Unbestimmtheit*), possibility without energy and therefore without actuality. Evil (*das Böse*), correspondingly, is the consciousness of the universal negativity of matter within the soul, spiritual negativity, the equivalence in the soul of the sensual world, or the soul as belonging to the sensual soul of the sensual world, and arising in the actually existing human soul abstracts in its freedom its thought from the intellectual world. Matter and evil, however, are necessary to the divine understanding, the good, the world of ideas: the overflowing (*Überfließen*) of the divine principle, its “flowing outwards” (*Herausgehen*), i.e., its specification or differentiation, its concrete emanation, must be met with a border (*Grenze*), an opposing position (*Gegenlage*), an absolute extremity (*Äusserste*), beyond which the process of flowing outwards or emanation can no longer proceed, or in terms of which it must be turned back, reunited with the divine first principle — or, in other words, in the sense that the whole necessarily exists (*besteht*) out of opposing principles, and so forth. But, concludes Hegel, Plo-

tinus' arbitrary, unsystematic treatment of the concrete real or empirical spheres of nature, actual human nature and existence, is in a sense consequent. For Plotinus is not interested in this sphere, but rather always in raising it, elevating it, purifying it, to the level of the ideal:

Plotin lässt das Körperliche, Sinnliche gleichsam auf der Seite liegen, hat kein Interessen, Grund, es zu erklären, sondern immer davon zu reinigen, damit die allgemeine Seele und unsere Seele nicht gefährdet werde.¹¹²⁸

¹¹²⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 454

In the context of the preceding, the relation of Goethe's thought to Plotinus' can be seen as summed up in aphorisms 26-28 from "Aus Makareins Archiv" in the *Wanderjahre* (7 454), quoted in the Introduction, pp. xxx-xxxiv, and then throughout the Dissertation — aphorisms that are directed specifically at Plotinus, but applicable as well to other "older and newer idealists," including Hegel:

26. Man kann den Idealisten alter und neuer Zeit nicht verargen, wenn sie so lebhaft auf Beherzigung des einen dringen woher alles entspringt und worauf alles wieder zurückzuführen wäre. Denn freilich ist das belebende und ordnende Prinzip in der Erscheinung dergestalt bedrängt, dass es sich kaum zu retten weiss. Allein wir verkürzen uns an der andern Seite wieder, wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserm äussern und innern Sinn verschwindende Einheit zurückdrängen.
27. Wir Menschen sind auf Ausdehnung und Bewegung angewiesen; diese beiden allgemeinen Formen sind es, in welchen sich alle übrigen Formen, besonders die sinnlichen, offenbaren. Eine geistige Form wird aber keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt, vorausgesetzt dass ihr Hervortreten eine wahre Zeugung, eine wahre Fortpflanzung sei. Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende ...
28. Dieses weiter auszuführen und vollkommen anschaulich, ja was mehr ist durchaus praktisch zu machen, würde von wichtigem Belang sein. Eine umständliche folgerechte Ausführung aber möchte den Hörern übergrosse Aufmerksamkeit zumuten.

Both Goethe and Plotinus are concerned in their development of the notion of an ideal world with the "Beherzigung" of the one universal principle (das Eine, belebendes und ordnendes Prinzip, höhere Form, geistige Form) — i.e., with the manifestation (Erscheinung, Offenbarung) of that principle in the concrete inner life (Herz) of the actually existing individual, his sensual nature (äusserer und innerer Sinn), as immediately given basis (auf Ausdehnung und Bewegung angewiesen) of that individual's unity (Einheit) with the divine principle (f. 1116, p. 1653; f. 1119, p. 1654). But for Plotinus the unity achieved, and therefore the ideal world and universal principle itself (das Formende und die höhere Form selbst), are thoughts, the world of ideas and the divine understanding or nous being "eine vor unserm äussern und innern Sinn verschwindende Einheit." For Goethe that unity is concrete, i.e., is *not* "eine vor unserm äussern und innern Sinn verschwindende Einheit," (f. 1116, p. 1653; f. 1119, p. 1654; f. 1121, p. 1655; f. 1122, p. 1656), entails the relation of ideal and real worlds (Ausdehnung und Bewegung sind es, in welchen alle übrige Formen offenbaren; eine geistige Form tritt in die Erscheinung hervor) — first, in the sense that the universal principle fully appears in the inner life of that concretely existing individual, as principle of the wholeness of his inborn and acquired individuality (eine geistige Form wird keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt), and then in the sense that the individual manifests that inner wholeness in the form of the multiplicity of a real or empirical particular action or work, that action being then itself a fully adequate manifestation of the universal principle, true or perfect (wahre Erzeugung), despite its limited or conditioned real nature (das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende), and representing the concrete recreation (wahre Fortpflanzung) of the ideal world, as world of culture, the whole of concrete true or perfect works (f. 1119, p. 1654; f. 1122, p. 1656). Moreover, the individual's unity with the universal principle, or the appearance of that principle in his inner life, involves conscious knowledge for Plotinus, whereas for Goethe it essentially entails only knowledge *that* he has acted in accord with the universal principle and that his action or work belongs to the ideal world, the creative act, his true or perfect work and the world or whole of such works being ultimately incommensurable (eine umständliche folgerechte Ausführung aber möchte den Hörern

Porphyry and Lamblichus constitute the next phase of Neo-Platonism proper for Hegel. But, since he has relatively little to say about either thinker, it would appear that they are included as moments of Neo-Platonism solely in order to conceive the period in triadic form, a further instance where the dialectic appears clearly inadequate in its grasp of the empirical world. Nevertheless, Hegel's brief summary of the content of Porphyry's and Lamblichus' thought is sufficient to show them as helping to effect the transition from Plotinus to Proclus — i.e., from determination of absolute spirit in the form of the notion, but in only abstract, immediately given, unsystematic fashion, to its determination as the notion's self-development or self-determination. Porphyry, widely known for his introduction to Aristotle's *Organon*, is principally concerned with the development of logic. In his thought, "bestimmtes Denken," i.e., logical thought in the form of the notion, "(ist) mehr in die Neuplatoniker hereingekommen."¹¹²⁹ But, says Hegel, Porphyry's logic is the logic of the understanding (Verstandeslogik), entails only the empirical or assertory association of logical thoughts and the thoughts of the particular sciences under the speculative idea — that is to say, represents only a dialectical development of the *form* of Neo-Platonic thought, not in such a way that that content is known as developing itself dialectically. Hegel emphasizes in particular that in Porphyry's thinking, consequently, the idea is associated in immediately given fashion with a belief in wonders and theurgy (Theurgie), the performance of miracles, and that his thought generally remains unclear (trüb) or confused (verworren). Lamblichus' thought is even more unintelligible, intent as he is in conceiving absolute spirit in a form based on the

übergrosse Aufmerksamkeit zumuten), of worth or value only in relation to continued creative activity (anschaulich machen, praktisch machen) in the life of the world (f. 1119, p. 1654).

Thus while for Hegel Plotinus' significance primarily lies in the fact that he "lässt das Körperliche, Sinnliche gleichsam auf der Seite liegen," with the purification (Reinigung) of the soul entailing negation of the real or empirical world relative to the ideal world as world of thought of the absolute idea, of the notion, if then with the deficiency that he has not *developed* his notion of the ideal world in the form of the notion, that he has concerned himself with the real or empirical world at all, as his starting point (Ausgangspunkt); for Goethe Plotinus' significance lies in the very fact that he takes the real or empirical world as his immediately given starting point for the pedagogical elevation of the concretely existing individual to the idea, even when he then forsakes that sphere in his determination of the ideal world — his world of ideas being for Goethe in this respect not truly concrete, or in this sense, not "pure." Or, in other words, whereas in Hegel's view Plotinus consequently forsakes the real or empirical world in his determination to elevate the soul to the ideal, in Goethe's view the unsystematic nature of his thought in this respect consequently follows from the fact that he took up and started from the real or empirical world in his effort to elevate the soul.

¹¹²⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 465

Pythagorean theory of numbers (Zahlenbestimmung). In his thinking, according to Hegel, philosophical thought degenerates to the level of the imagination, the world of ideas becomes a sphere of angels or demons, speculation evolves into a form of magic in which the idea is associated in immediately given fashion with reality (unmittelbar in Berührung mit der Wirklichkeit gebracht). Overall, Lamblichus' significance for Hegel, as it is for many of his contemporaries, is simply that he "searched for much" (viel suchte), i.e., reflected in his thought the conflicting, manifold moments of Neo-Platonism in its as yet imperfect systematic comprehension of the real or empirical world in relation to absolute spirit.

With Proclus, in Hegel's view, Neo-Platonic philosophy reaches its culmination and achieves a more systematic ordering (systematische Anordnung) of its content and more developed (ausgebildeter) form, that is to say, "ein bestimmteres Fortschreiten und Unterscheiden der Sphären in der Idee."¹¹³⁰ Proclus' thought is thereby more particularly characterized as entailing an intensive study and further development of Plato's dialectic. Nevertheless, holds Hegel, Proclus' understanding and employment of the dialectic, and with it, his systematic determination of the idea of absolute spirit, while evidencing greater systematic concreteness than his predecessors, remains imperfect, his dialectic ultimately external (äusserlich). For while the idea is developed more scientifically (wissenschaftlich), with greater clarity (Klarheit) and a higher degree of completion (grosse Ausführung), the dialectical form is not comprehended and employed "inwardly" (innerlich), i.e., immanently, as self-development (Selbstentwicklung) of the notion and as entailing more specifically in its second moment the negation or opposition (Entzweiung) of the first, and only therein, in its third moment, unity or synthesis. Since full consciousness of this "Form der inneren Notwendigkeit"¹¹³¹ is lacking, Proclus' dialectic is applied in only immediately given or accidental fashion, "nicht methodisch, sondern nur vereinzelt."¹¹³²

¹¹³⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 469

¹¹³¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 495

¹¹³² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 495

Concerning Proclus' education and the outward form of his thinking, Hegel emphasizes, first, that Proclus was enormously learned (führte ein äusserst gelehrthätiges Leben), that his knowledge, philosophical and otherwise, had the greatest possible scope (grösste Umfang von Kenntnissen), and secondly, that he in particular studied all of the pagan religions of his age, that he celebrated all of their holidays and festivals, observed many of their rituals, wrote hymns to the pagan deities — a fact that led his pupils and successors to associate miracles and wonders with his life, but which for Hegel, as was the case with Plotinus, are spurious and in any case not relevant to an understanding of Proclus' philosophy.¹¹³³ The form of his two principal works, *Platonic Theology* and *Theological Elements*, is at least outwardly that of commentaries to Plato, particularly to his *Parmenides*, and it is with an analysis of Proclus' understanding of *Parmenides* that Hegel commences.

Proclus expressly asserts that Plato recognized the nature of the universal being in his *Parmenides*, namely, in so far as the logical categories such as being, the one and the many are taken to express the true nature of that being. But Plato does so in an unconscious or naïve (unbefangenen) manner, taking each category as immediately given, independently existing (an sich existierend), and as such, as true, just as they appear in common consciousness. Proclus uses Plato's dialectic then to show that all such determinations dissolve themselves (sich auflösen) and return to the universal

¹¹³³ Hegel considers Proclus' relation to pagan religion to follow from the Neo-Platonic urge to comprehend prior religions as anticipations of the philosophy of absolute spirit. In this context, he approvingly quotes Proclus' statement that '(e)inem Philosophen gebühre es nicht, Diener der Kulte einer Stadt oder des bei einigen einheimischen zu sein, sondern allgemein der Hierophant der ganzen Welt' (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 467-468).

It would appear that Proclus' extensive development and, in particular, his reverence for the pagan deities, his observation of their rituals and festivals — and indeed, the Neo-Platonic tendency in this regard generally — is similar to Goethe's notion of the many-sided development of the creative individual, as indicated by such statements as: "in meinen alten Tagen (erfahr ich) von einer Sekte der Hypsistariier, welche, zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt, sich erklärten, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntnis käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren und, insofern es also mit der Gottheit im nahen Verhältnis stehen müsse, anzubeten. Da ward mir auf einmal aus einem dunklen Zeitalter her ein frohes Licht, denn ich fühlte, dass ich zeitlebens getrachtet hatte, mich zum Hypsistariier zu qualifizieren" (21 976). The difference, however, between the many-sidedness of Proclus, of Neo-Platonism generally, and for that matter in this regard, of Hegel, and Goethe's "hypsistarianism," his many-sidedness, is that the former comprehend particular religions, particular philosophies, etc., as manifestations of the idea in such a way that the particularity attaching to them being dissolved (aufgelöst) in their comprehension, whereas Goethe seeks to comprehend them in such a way that their concrete, particular nature is fully preserved (aufgehoben) in his comprehension, that is to say, in such a way that they are known as limited or conditioned — yet simultaneously true or perfect and thereby wholly adequate — manifestations of the universal principle.

being as unity (Einheit), or have their truth only in that unity. Those logical categories are thus moments of the nature of the universal being, but disappearing moments (verschwindende Momente). Hegel approvingly observes that Proclus, unlike Plotinus, who commenced with the one and proceeded from the one to the divine understanding or nous, proceeds from the one to the many and the other universal logical categories, and that this is typical for him over and against Plotinus: “alles hat bei ihm eine viel konkretere Gestalt.”¹¹³⁴ But again, here and elsewhere in his thought, his dialectic does not reflect the self-development of the notion in terms of the moments of negation or opposition (Entzweiung). Rather, the negativity of the notion appears as development (Hervorgehen), not in the sense of change, but of “emergence,” “emanation” or “going forth,” the unity or synthesis of the notion as “returning to itself” (Insichzurückgehen). Nevertheless, Hegel finds Proclus to at least recognize the dialectical significance of the moment of negativity as it appears in Plato’s *Parmenides*, where Plato shows that if unity is, then the being of the many is not, etc., and where then Proclus observes that the negation of the many is a going forth from the one, the many being ideally a whole (Ganzes) in the one, in so far as the many then returns to the one, i.e., is itself negated in relation to it — even when he does not comprehend it as essential moment of all dialectical progression.

Overall then, Proclus’ system for Hegel consists of a theory of emanation from the universal principle, as the one or principle of unity, and realizing in its form and content the triadic or trinitarian form of the notion, and in which the dialectic of its philosophical expression is conceived as one with that emanation. For the many, having gone forth from the one, participate (nehmen teil) in the one, are themselves ones, unities or henades (Henaden), while being yet other than or different from the one, i.e., less perfect, only essentially one. These unities or henades produce (erzeugen) further unities, which in turn are still less perfect, participate less in the original unity, no longer essentially unity, but only accidentally so. This then, according to Hegel, is the idea in its triune form, the trinity: a) the one or the many produces the many (das Viele), the many ones (viele Eins); b) the many are themselves ones, as

¹¹³⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 470

such, duality (Zweiheit) or determination (Bestimmtheit), as opposed to indeterminacy; c) the third moment is the whole (ein Ganzes) or what is mixed (das Gemischte), unity of determinacy and indeterminacy, the many and the one, thus being (das Seiende), that which is substantial (das Substantielle), which truly exists — for Proclus, beauty, truth and symmetry (Symmetrie). That which truly exists brings forth out of itself then life, life, in turn, the understanding, and the understanding, the soul.

Hegel asserts that this determination of the idea is completely correct (vollkommen richtig) and that this establishes Proclus' position as the most excellent (vorzüglichste) and most developed (ausgebildetste) of the Neo-Platonic thinkers — in particular, since he does not leave these three moments in the further working out of his thought in their abstract relation, but rather conceives each of them to entail itself a trinity, the whole to consist of a triad of triads, a concrete totality of trinity (Totalität der Dreieinigkeit), real trinity (reale Trinität), and the movement (Prozess) of one triad to the others:

... diese drei abstrakten Bestimmungen des Absoluten betrachtet er dann wieder jede für sich als eine solche Totalität der Dreieinigkeit, wodurch er eine reale Trinität erhält; so dass es drei Bestimmungen sind, die die Totalität ausmachen, aber so, dass jede wieder als sich erfüllt und konkret zu betrachten ist. Und dies muss als ein vollkommen richtiger Gesichtspunkt betrachtet werden, zu dem er fortgeschritten ist. Diese Unterschiede in der Idee, als in der Einheit mit sich bleibend, werden, weil es ihre Momente, ihre Unterschiede sind, wesentlich auch als Ganzes bestimmt; so dass die Einheit in ihren Unterschieden ganz ist, was es ist, so dass jeder dieser Unterschiede in der Form einer Totalität ist und das Ganze der Prozess ist, dass die drei Totalitäten ineinander sich identisch setzten.¹¹³⁵

More particularly, Proclus further determines the first trinity in abstract form as containing the moments: the one, infinitude (das Unendliche), and limitation (die Grenze). a) The first of these moments is the divine principle, God, absolute unity — which by itself is unknowable, since a mere abstraction, not yet the process of the whole. From this principle all things have their unity, their wholeness, their community with other things and their divine measure. The one produces b) the many ones of things, pure numbers (reine Zahlen) or gods (Götter), as the knowable principles

¹¹³⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 474

of things in thought (*denkende Prinzipien der Dinge*) in terms of which they participate in the one — not yet, however, as determinant of the differences between things, or of their concrete nature, hence only as the abstract unity of things with the one and of their still abstract difference from each other. From this principle all things potentially have their separateness from each other, their nature as different from other things. It is a principle of quantity, indeterminacy of the multiplicity of the world, as striving towards infinitude, hence of fertility and unceasing power towards existence. The moment of concrete existence or true being follows from c) the third principle of the trinity, as the limit (*Grenze*) in terms of which they are wholes (*Ganzen*) or mixtures (*Mischungen*), unities of determinacy and indeterminacy, identity and difference. In terms of this third principle, things remain united with the one, yet progress towards infinitude — that is to say, it is the principle in them of self-production (*Selbstproduzieren*) or self-determination. Thus, for example, the understanding, as united with the one, is the measure of all things, but as reflecting the principle of infinitude, it has the infinite power to produce or embrace the multiplicity of the world.

The third moment of this triad, as unity of the whole in terms of its limitation, contains the moments then of a) being as such, b) life, and c) the understanding or spirit, but in such a way, first, that each of these moments entails a triad of moments in which the whole of the first triad is repeated, but as determined in accord with one of its moments, the one, infinitude or limitation; and secondly, in such a way each of the three triads maintains (*erhält*) the others and the triad of triads as a whole. Being thereby is the whole in the determination of the one; life is the whole in the determination of infinitude, infinite possibility; the understanding or spirit, as limit, is the life of the whole brought back to (*zurückgebracht*), i.e., negated in terms of the first principle — and in terms of which thereby an “intellectual circle” (*intellektueller Kreis*) is first brought about, that is to say, in terms of which the ideal intellectual world arises.

Hegel's further analysis of Proclus' triad of triads or these three orders (*Ordnungen*), as he also terms them, the manner in which two moments of the first triad

appear in the triads of being, life and the understanding as determined by the remaining one of its moments, need not concern us. Of interest is rather only to establish, first of all, the manner in which Hegel's own idea of the system, as triad of triads, is clearly anticipated by Proclus; secondly, the inadequacy for Hegel of Proclus' realization of that idea — not only owing to his failure to adequately comprehend the dialectic as entailing the moment of negativity or opposition, to recognize in the notion "die Form der inneren Notwendigkeit,"¹¹³⁶ but owing to Proclus' complete intellectualism, his thoroughgoing neglect of the real or empirical world, his inability to find the notion embodied in it that we have seen Hegel to argue could only be accomplished following the decline of Rome and the medieval world with the rise of modern thought and the empirical sciences; thirdly, that Proclus, in Hegel's view lacked an understanding of the principle of infinite subjectivity, absolute freedom and infinite worth of the self, notions that had arisen earlier in Greek thought, particularly in Socrates, but that now were set aside philosophically in the Neo-Platonic complete negation of the real or empirical world — though at the core of the rising Christian religion and worked out in subsequent medieval philosophy; and thus fourthly, the manner in which there is as it were for Hegel an arch stretching through the next 1400 years or so of the history of philosophy stretching from Proclus directly to his system, where Proclus' idea of absolute spirit is realized, but whose construction was effected by the subsequent course of philosophy leading up to Hegel, as broadly simultaneously entailing the development of an objective notion of nature, on the one hand, and the principle of infinite subjectivity, on the other.¹¹³⁷

¹¹³⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 495

¹¹³⁷ And what of the relationship of Goethe's thought to that of Proclus? Aside from the ideal of many sided education or development Proclus at least implicitly shares with Goethe — which, though, is only an apparent commonality, given the fact that Proclus' ideal entails the negation of the real or empirical particular nature of that which he has associated under his idea (f. 1133, p. 1663), and aside from the mere fact of their both possessing a concrete notion of an ideal world — though Proclus' ideal world is purely intellectual, wholly "eine vor unserm äussern und innern Sinn verschwindende Einheit," its concreteness solely systematic, whereas for Goethe it is related to the real or empirical world, entails true concreteness in this sense, Proclus and Goethe have little in common. This is in marked contrast to Goethe's relation to Plotinus, whose pedagogical concern, as we saw, led him to take up the individual in his immediately given real or empirical nature and existence — even if he then led the individual to the ideal world, as "vor unserem Sinn verschwindende Einheit," by negating or overcoming that real or empirical nature (f. 1128, p. 1660).

But how could there be so little to say about Proclus' relation to Goethe when there is so much to say about *Hegel's* relation to Goethe — if in fact it is the same idea that underlies both Proclus' and Hegel's thought, albeit in unrealized form in the former as perfectly realized in the latter? The an-

Following Greek philosophy, the next principle phase of the history of philosophy for Hegel is *medieval philosophy* (Philosophie des Mittelalters) — that is to say, the philosophy of the medieval *Christian* peoples, at the exclusion of all philosophies associated with other religions and nations. For, according to the arguments of his philosophy of history and philosophy of religion, the idea of Christianity, as universal religion, necessarily arose in the consciousness of all peoples. Hegel remarks at the outset that the idea of Christianity is in essential respects the same idea that was developed in Neo-Platonism and that reached its clearest and most perfect statement in Proclus:

Es ist eine neue Religion in der Welt aufgekommen, das Christentum. Mit der Idee desselben sind wir durch die neuplatonische Philosophie ganz in Bekanntschaft getreten. Denn (die Idee des Christentums) hat zu ihrem wesentlichen Prinzip, dass das Absolute, Gott der Geist ist, dass er nicht blosse Vorstellung überhaupt ist, sondern dass Gott als Geist auf konkrete Weise bestimmt wird. Nur das Konkrete ist das Wahre, das Abstrakte ist nicht das Wahre; obgleich es auch Denken ist, so muss es doch, um wahr zu sein, in sich selbst konkret sein; und dies ist denn erst das Absolute, der anunförsichseiende Geist.¹¹³⁸

The more particular form of this idea in the Christian *religion*, i.e., in the form of representation (Vorstellung), not as *philosophy* of the Christian religion, and thus as accessible and understandable to all men, is that the nature of God is revealed (geoffenbart) to man, that man can become conscious of and know the nature of God as

swer lies in the intermediate steps separating Proclus and Hegel, the course of philosophical history following Proclus and the movement of Neo-Platonism generally, namely, as consisting most generally of the development of an objective notion of nature and of the infinite nature of the self, and as enabling Hegel to realize that idea. For the various strands of that history are reflected in Goethe's thinking as well, in his realization of the idea that was anticipated, as we saw, in *Socrates'* thinking (f. 930, p. 1560).

But does it really make sense to speak of both Hegel and Goethe as realizing one and the same idea? Are there not two essentially very different ideas involved in their thinking? There are two related respects in terms of which the first question be answered affirmatively, the second, negatively. First of all, the numerous similarities and differences that we have seen to pertain between Hegel's philosophy and Goethe's suggest the former assertion — all the more so, since both thinkers acknowledge their indebtedness to Kant's idea of the system or whole, as entailing the basis for the common determinations of the idea that we have used in the preceding pages. Secondly, both Hegel and Goethe believe that there is only one idea — with Hegel considering Goethe to have expressed the content of the idea, when he did so, "naively," without the necessary logical form and parallel ontological implications of its development; and Goethe considering Hegel to have expressed the idea, as idea of wholeness, but in the limited or conditioned form of philosophy (as all forms of activity are limited or conditioned). And in terms of their respective ideas (or their variants of one underlying idea), both thinkers then assimilated and — to use Goethe's term — "recreated" in their thinking the same philosophical tradition, the same world or whole of philosophy.

¹¹³⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 493

concrete unity of divine and human nature — not only ideally (*an sich*) or in thought, but in the reality (*Wirklichkeit*) of the actually existing Christian community or church. In this respect, says Hegel,

Die neue Religion hat die intelligible Welt der Philosophie zur Welt des gemeinen Bewusstseins gemacht. Diese Idee behält und erhält die Gestalt für das vorstellende Bewusstsein ... — nicht die Form des nur allgemeinen Gedankens, das wäre sonst eine Philosophie der christlichen Religion ... — (sondern) wie die Idee für das Subjekt ist ...¹¹³⁹

Hegel's development of the idea of Christianity as it is embodied in the Christian *religion* has already been considered in the discussion of his philosophy of religion. Here we are concerned with the significance of this idea for the history of *philosophy*, as epoch of Christian philosophizing, and thus, in particular, as successor to the epoch of Neo-Platonism and Greek philosophy as a whole. Looked at then from this perspective, the overall philosophical significance of the Christian idea is a) that in it the ideal intellectual world of the Neo-Platonists becomes truly concrete, related to the real or empirical sphere — both subjectively, in the consciousness and knowledge of the actually existing real or empirical individual, and objectively, in so far as the ideal world becomes known as the basis (*Wurzel*) and truth (*Wahrheit*) of the actually existing real world, and in so far as the effort to reflect or manifest the ideal world in the real becomes the permanent task (*Aufgabe*) or end purpose of the Christian community or church as a whole; b) that this concreteness or this relation, this effected unity of the divine principle with the real or empirical sphere generally, and with its culmination in human nature, in particular, thereby this reconciliation (*Versöhnung*) of the divine principle and the world, is not accidental, but follows from, or rather *is*, the concrete nature of the universal principle; and c) that the actually existing individual, who in his immediately given nature only potentially (*an sich*) enjoys this unity or this concreteness, only potentially is spirit (*Geist*), realizes his potential, elevates himself (*erhebt sich*), and reconciles himself with God in the spirit of the Christian community or church, and therein to that extent himself par-

¹¹³⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 498

ticipates in realizing the community's take or end purpose of making the real world divine (göttlich machen).

Hegel emphasizes that the individual's elevation of his natural existence in spirit, that is to say for him, in thought, his knowing of the divine principle in relation to the worldly sphere and his making it for his part divine, entails the *negation* of the individual in his immediately given nature and of the real world generally:

Der Geist ist nicht natürlich, er ist nur das wozu er sich macht ... ; der Prozess in sich, diese Einheit hervorzubringen dagegen, ist die geistige. ... Zu dieser gehört die Negation des Natürlichen, weil es nur das Unmittelbare, das Geistlose ist. Das Fleisch, das Natürliche ist das, was nicht sein soll; die Natürlichkeit ist das, worin der Mensch nicht bleiben soll. Die Natur ist böse von Hause aus, der Mensch ist das Ebenbild Gottes, in der Existenz nur ist er natürlich; und das, was an sich ist, soll hervorgebracht werden. Die erste Natürlichkeit soll aufgehoben werden.¹¹⁴⁰

For the truth of the things of nature and of man himself, their essential nature (An-sich) — and that is to say for Hegel, their notion (Begriff) — does not concern their nature as particular (einzelne), actually existing sensual things:

... die natürlichen Dinge nur in ihren Ansich, ihrem Begriffe bleiben; oder ihre Wahrheit tritt nicht in ihre sinnliche Lebendigkeit ein ...; denn die lebendigen Dinge existieren als einzelne, diese Einzelheit ist aber nur ein Vorübergehendes ... Dies ist ihr Unglück, dass die Wahrheit, ihr Wesen nicht für sie selbst ist, und darin liegt, dass sie nicht zur Unendlichkeit, nicht zur Befreiung von ihrer unmittelbaren Einzelheit, d.i. nicht zur Freiheit kommen, sondern nur in der Notwendigkeit bleiben, die der Zusammenhang Eins mit einem Anderen ist.¹¹⁴¹

But of the things of nature, only man is capable, by negating his own sensual nature and that of the things about him in thought, of liberating himself from the natural

¹¹⁴⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 494

¹¹⁴¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 496

Here we see clearly stated once again the central contradiction attaching to Hegel's thinking from the perspective of Goethe's thought — now expressed in terms of the philosophical implications of the Christian idea: in the Christian religion the idea is truly concrete (wirklich konkret), known as immanent in the real or empirical world and further embodied in it in terms of the existence and activity of the Christian community. And yet, to know the concrete divine manifestations in the worldly sphere and to himself manifest the divine principle in it, the individual subject must abstract from the real world, forsake it, negate it, and so forth. This contradiction in Hegel's thought is, however — as argued from Goethe's point of view at numerous points in the preceding pages — a contradiction in the Christian religion itself. That is to say, Hegel's thought reveals itself here as fundamentally *Christian* philosophy in not recognizing, much less resolving, the contradiction lying at its root.

sphere, elevating himself in spirit to the divine principle, recognizing the notion or truth of the things of himself and the things of the natural sphere generally, and thus of becoming thereby in his consciousness “Einheit des Endlichen als dieses Subjekt mit dem Unendlichen.”¹¹⁴² Though this spiritual elevation of the subject depends on the concrete nature of the divine principle as embracing human consciousness as its source (Quelle) or basis (Wurzel) and is supported by the community to which he belongs, the actual process of realizing that elevation, freeing himself from the sensual world and reconciling himself to God, must be effected by each individual himself, by each setting the achievement of that reconciliation as his end or purpose (Zweck):

Bewusstsein ist ... dieser Prozess, nicht im Natürlichen stehenzubleiben, sondern der Prozess, wodurch ihm das Allgemeine zum Gegenstand, zum Zweck wird. Darin aber, dass Gott das wesentlich Konkrete ist, liegt die Quelle, die Wurzel des Menschen als Bewusstsein, aber nur die Wurzel; den Prozess hat er selbst dann in sich zu vollbringen, um zu dieser seiner Wahrheit zu gelangen.¹¹⁴³

Conversely, the individual's negation of his sensual nature in accord with the idea, his spiritual consciousness of the unity in this respect to Hegel's thinking of his finite nature with the infinite sphere of the idea, his concrete individuality, in short, for Hegel, this “Form der innerlichen Notwendigkeit,” is in his view the moment that is lacking in Neo-Platonism, or in terms of which Christian philosophy overcomes the principle deficiency of Neo-Platonism in its representation of the absolute idea:

... indem (das Prinzip des Zurückbeugens und Zusammenfassens bei den Neuplatonikern) ... fehlt, geht ihrer Idee des Geistes ein Moment ab, — das Moment der Wirklichkeit, der Spitze, welche alle Momente in eins zieht und damit unmittelbare Einheit, abstrakte Allgemeinheit, Sein wird. Der Geist ist also bei ihnen nicht individueller Geist; dieser Mangel wird durch das Christentum ersetzt, in welchem der Geist als daseiender, gegenwärtiger, unmittelbar in der Welt existierender Geist, in welchem der absolute Geist in unmittelbarer Gegenwart als Mensch gewusst wird und jedes Individuum für sich unendlichen Wert und Teilnahme an diesem Geiste hat, der ja eben im Herzen jedes Menschen geboren werden soll.¹¹⁴⁴

¹¹⁴² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 496

¹¹⁴³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 496

¹¹⁴⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 507

Only in terms of the Christian idea is thus for Hegel “das Absolute geoffenbart worden als das Konkrete,” not in terms of the concreteness of a merely intelligible ideal world, but rather in such a way that that concreteness is developed “zu seiner letzten Intensität,” as

... wirkliches Selbst, Ich — das absolut Allgemeine, konkret Allgemeine, das Gott ist, und dann der absolute Gegensatz zu dieser Bestimmung, das schlechthin Endliche in Raum und Zeit daseiend, aber dieses Endliche in Einheit mit dem Ewigen als Selbst bestimmt.¹¹⁴⁵

This idea appears first in the Christian *religion* as the representation of one, actually existing divine human being. But ultimately, or for philosophical thought and as historical process that begins with the rise of the Christian religion, it entails the notion that all men potentially represent the incarnation of the absolute idea in reality and thereby, through their existence, activity, and self-conscious thought, “Umkehrung in der Welt,”¹¹⁴⁶ “Revolutionen der Welt wie der Individuen,”¹¹⁴⁷ “eine zweite Welt-schöpfung.”¹¹⁴⁸ In this way, with the Christian “Form der innerlichen Notwendigkeit” the truth of the Neo-Platonic idea, which the Neo-Platonists were able to propound only in immediately given fashion in their assertion that the one universal principle determines itself, can be proven (bewiesen):

Ungeachtet ihrer tiefen und wahren Spekulation hatten die Neuplatoniker doch ihre Lehre, dass die Dreieinigkeit das Wahre ist, noch nicht bewiesen, und es fehlte ihr die Form der innerlichen Notwendigkeit. ... Die Neuplatoniker fangen an von dem Einen, das sich selbst bestimmt, das sich Mass setzt, woraus das Bestimmte hervorgeht; dies ist aber selbst eine unmittelbare Weise.¹¹⁴⁹

— “proven,” that is to say, in so far as the Christian community of self-conscious individuals realizes that idea in its existence and activity and knows the idea as realized therein.

¹¹⁴⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 508

¹¹⁴⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 508

¹¹⁴⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 498

¹¹⁴⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 510

¹¹⁴⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 495

More particularly, the individual, in so far as he negates his empirical nature with the support given him by the Christian community and elevates himself to spiritual unity with the divine principle, unifies the idea with the real or empirical world, makes the worldly sphere to that extent more divine and the absolute idea truly concrete. But the community as a whole has, as was said, its task or end in manifesting progressively the ideal world in terms of the real world, reconciliation of the real world as a whole with the ideal: “es ist die Aufgabe der Welt, diese absolute Idee in sich einzuführen, in sich wirklich zu machen, dass sie versöhnt werde mit Gott.”¹¹⁵⁰ This process entails first the ever-growing spread of the Christian religion, “dass (die christliche Religion) in die Herzen der Menschen komme,”¹¹⁵¹ so that all of mankind can become acquainted with it and recognize in its truth the end of their individual, subjective natures — a process of education or culture that is without direct significance for the history of philosophy in Hegel’s view. Secondly, the process of the Christian community’s introduction of the absolute idea to the real or empirical world entails the development of its understanding of that idea in thought, the unification of the Christian idea and the philosophical idea realized by the Church Fathers and later Scholastic philosophers:

Das zweite ist, dass das Prinzip der christlichen Religion für den Gedanken ausgebildet werde, den denkenden Erkenntnis angeeignet werde, in dieser verwirklicht sei, so dass sie zur Versöhnung kommt, dass sie in sich habe die göttliche Idee, dass der Reichtum der Gedankenbildung der philosophischen Idee vereinigt werde mit dem christlichen Prinzip. Denn die philosophischen Idee ist die Idee von Gott, und die Ausbildung des denkenden Erkennens muss vereinigt werden mit dem christlichen Prinzip; denn das Denken hat das absolute Recht, dass es versöhnt werde oder dass das christliche Prinzip entspreche dem Gedanken.¹¹⁵²

This process, too, as we shall see, does not strictly belong to the history of philosophy, except in terms of the mere fact that in their teachings the Christian idea took on the form of the absolute philosophical idea, “womit sie über die erste Weise der

¹¹⁵⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 500

¹¹⁵¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 500

¹¹⁵² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 500-501

Erscheinung des Christentums in die Welt hinausgegangen sind,”¹¹⁵³ in the consciousness of the Christian community as a whole, in its determination of the nature of God, man’s freedom and relation to God, the origin of evil, nature of spirit, orders of salvation, etc.¹¹⁵⁴ Thirdly, then, the process involves the Christian community’s

¹¹⁵³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 501

¹¹⁵⁴ As to the objection the doctrines of the Church Fathers and Scholastics in this regard represented a sully (Verunreinigung) of the Christian principle as expressed in the first years of its existence in the writings of the New Testament, an objection raised by Luther and the whole process of the Reformation up to and including the theology of his own time, Hegel answers that it is the spirit, i.e., philosophical thought, that can alone interpret and keep alive the sense of those early writings, and that this spiritual exegesis was performed by the Church Fathers, just as it was by Luther and his successors. Further, says Hegel, the New Testament texts represent the first appearance (erste Erscheinung) of the Christian idea in the life and teachings of Jesus, His crucifixion, the lives and teachings of His disciples. But it is the spirit, Jesus says, that brings truth, and the spirit comes to the disciples only when He has left them. Hence the recorded lives and teachings at the appearance of the principle of Christianity can only entail an anticipation (Ahnung) of its true sense. In fact, concludes Hegel,

Man kann beinahe sagen, dass, wenn man das Christentum auf die erste Erscheinung zurückführt, es auf den Standpunkt der Geistlosigkeit gebracht wird; denn Christus sagt selbst, das Geistige wird erst nach mir kommen, wenn ich weg bin. Der Text der ersten Erscheinung enthält so nur die Ahnung von dem, was der Geist ist und wissen wird als wahr. Das Andere ist, dass in der ersten Erscheinung Christus als der Lehrer, Messias, und in weiterer Bestimmung als blosser Lehrer erscheint; er ist ein sinnlicher, gegenwärtiger Mensch für seine Freunde, Apostel usf., — noch nicht das Verhältnis des Heiligen Geistes. Wenn er aber als Gott für den Menschen sein, Gott im Herzen der Menschen sein soll, so kann er nicht sinnliche, unmittelbare Gegenwart haben. (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 505)

But now whereas for Hegel “spirit” is essentially philosophical thought or philosophical truth in the form of the notion, in terms of Goethe’s thought it is the universal principle of wholeness imbuing actions or works with their truth as manifestations (Erscheinungen) of that principle. Hence for Goethe, and setting aside the question whether they were unique, unparalleled divine manifestations, the first appearances of Christianity, the life and teachings of Jesus, the lives and teachings of His disciples, were true or perfect, founded on spirit and divine as appearances of the universal principle. But so too were the teachings of the Church Fathers, the Scholastics, as well as Luther, etc. — as entailing in particular creative recreations of the existing world or whole of the Christian religion deriving from those first appearances. Thus when Hegel says that those first appearances could only entail an anticipation of the true sense of the Christian idea, i.e., as known philosophically, Goethe would answer that those appearances were wholly true in themselves — and anticipations only in the sense, first, that all manifestations of the universal principle are ultimately incommensurable, their rational sense not fully knowable, and secondly, in the sense that the first appearances of the Christian principle, in themselves and in relation to the momentary state of the world or whole of culture whose creative recreation they represented, were themselves creatively recreated in the life of the Christian religion in a manner not foreseeable or knowable at the time, even when foreseen by Jesus generally in those statements to the effect that the spirit would come after Him. For though Jesus did say that the spirit would lead His followers to the truth, He also told them that He was the truth, that no one could come to the Father except by Him, and so on.

We saw in Hegel’s development of Christianity in the philosophy of religion that there was and can be only one human being representing the complete unity of divine and human nature (pp. 1491-1493; in particular, f. 799, 805). In the present context it is clearer why he asserts this — not as following from the effort to maintain the concrete, real or empirical incarnation of the divine principle in Jesus, but rather in order that that incarnation, as second moment of the absolute idea, passes or gives way to the third moment, the moment of spirit — as entailing the negation and overcoming of the real or empirical sphere, even those outward aspects of the lives and teachings of Jesus and His disciples. Thus whereas Hegel asserts that the incarnation was solely unique in Jesus, he does so only in the sense that in that momentary concretization of the divine nature in human nature the real or empirical world was overcome once and for all according to the idea of absolute spirit. Goethe, while not clearly maintaining the sole divinity of Jesus, though placing Him among the greatest

application or manifestation of the absolute idea in the real world, its making the idea immanent in it. That ever-growing application constitutes the life of the world (Leben der Welt), a kingdom (Reich) of reconciliation with God, a sphere thereby of real consciousness (Reich des wirklichen Bewusstseins) of the divine principle in its progressive manifestations. Or, in other words, says Hegel, the real world is made reasonable (vernünftig) by the reality of spiritual consciousness (Wirklichkeit des geistigen Bewusstseins), in the progressive development of laws, ethical norms, constitutions, nation states, their relations, and so forth, within the sphere of world history. For “die Idee, die der Mensch, das Selbstbewusstsein, erkennen soll, muss ihm objektiv überhaupt werden, Gegenstand, dass er wahrhaft sich als Geist und den Geist fasse.”¹¹⁵⁵ The first objectivity of the Christian idea is the actually existing Person of Jesus. The second objectivity is the Christian community of believing souls, the church. But its third or true objectivity is the “Reich vernünftiger Wirklichkeit” realized in the process of the history of the Christian world, as

... mit Verstand in sich organisiert und entwickelt ...; das Moment der selbstbewussten Freiheit des Individuums muss sein Recht erhalten gegen objektive Wahrheit und objektives Gebot. Eben dies ist denn die wahrhaft wirkliche Objektivität des Geistes in Gestalt eines wirklichen Zeitlichen, wie die Philosophie die gedachte, in Gestalt der Allgemeinheit vorhandene Objektivität. Solche Objektivität kann nicht anfangs sein, sondern muss, durchgearbeitet durch Geist und Gedanken, hervorgehen.¹¹⁵⁶

And it is only in terms of this history of the third objectivization of the Christian idea, the life of the sphere of reconciliation of the real or empirical world with God, as presupposing the announcement of and conversion to the idea of Christianity in

(Grösste) and highest (Höchste) of individuals, on the other hand does preserve a notion of His truly concrete unification of divine and human natures — and in such a way that that unification is held to be incommensurable, not accessible to rational thought. Hence from Goethe’s point of view Hegel’s final sentence above should be restated as following: ‘*Wenn Christus als Gott für den Menschen sein, Gott im Herzen der Menschen, d.h. Gott in sinnlicher, unmittelbarer Gegenwart sein soll*’ — for if God is present in man’s heart, his feelings, He is present, even according to Hegel, in a sensual sense (“Das Herz heisst der subjektive Mensch als Dieser” (Ibid., p. 500); “Das Herz, was zum Dasein, zur Weltlichkeit gehört” (Ibid., p. 535)), and the question is not whether the present in which Jesus lived can be our present, but whether His present, i.e., his “sinnliche, unmittelbare Gegenwart” can be conceived and known as wholly adequate appearance at that time of the divine principle) — ‘*so kann er nicht eine rationale Gegenwart haben.*’

¹¹⁵⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 509

¹¹⁵⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 509-510

all of mankind, and ultimately, only at the end of that process, that the sense of its idea can be finally fully known in self-conscious philosophical thought:

In der philosophischen Geschichte ist der Inhalt dieser, dass der Begriff des Geistes zugrunde gelegt wird und nun die Geschichte der Prozess des Geistes selbst ist, aus seinem ersten ungründlichen, eingehüllten Bewusstsein sich zu enthüllen und zu diesem Standpunkt seines freien Selbstbewusstseins zu gelangen ... Es ist (bei der Weltregierung Gottes) das Vernünftige und damit das Notwendige ... zu betrachten, und dies kann eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, d.i. Berichtigung unserer Idee genannt werden; es ist ein Aufzeigen, dass es ... vernünftig in der Welt zugegangen, und sie enthält, dass ihre Geschichte den Prozess des Geistes darstellt, sein Erkennen, sein Bewusstsein über sich selbst, was er ist, zu erlangen, — zum Teil als Geschichte des Geistes, der sich in sich zu reflektieren hat, zum Bewusstsein zu kommen. Und dies ist es, was in der Geschichte in der Zeit ausgelegt wird, — und zwar eben darum als Geschichte, weil der Geist lebendige Bewegung, der Prozess ist, von seiner unmittelbaren Existenz ausgehend, Revolutionen der Welt wie der Individuen zu erzeugen.¹¹⁵⁷

This for Hegel is the idea of all subsequent philosophical thought — an idea, however, that medieval philosophical philosophy only begins to attempt to realize, medieval culture generally and its philosophical thought in particular entailing a matrix of contradictions and limitations that first had to be resolved before human culture and thereby philosophy, in the *next* and final period of the history of philoso-

¹¹⁵⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 497-498

Thus the truth of the Christian idea is not only not fully knowable in the “first appearances” of Christianity, Jesus’ life and teachings and that of His disciples (f. 1154, p. 1674), nor in the teachings of the Church Fathers or Scholastics, nor in Luther and his successors, but only at the close of history, the end of the age of Christianity, when it has spread over the world and when all objects of empirical reality have been recast in terms of that idea. For the process in its entirety *is* the absolute idea, and prior to its conclusion, or abstracted from that history as a whole, the absolute principle cannot adequately be known, since it has not yet wholly manifested itself.

Clearly visible once again in this context is the opposition between Hegel’s rational concreteness, here, in terms of the systematically conceived temporally unfolding whole of history according to the Christian idea, and Goethe’s true concreteness — or, in other words, between the limited truth of the concrete manifestation of the idea relative to the temporal whole of such cases and the unknowability of the former, even in its limited truth, prior to the realization of the whole, and the concrete case as wholly adequate and knowable manifestation of the idea and as belonging to the whole it helps to create (even when simultaneously known as limited and ultimately incommensurable member of that whole, or with knowledge essentially *that* it manifests the idea and *that* it belongs to the resulting whole); or between a linear, temporally unfolding historical wholeness and truth and a synchronistic, fundamentally non-temporal wholeness and truth only immanent in the course of history. But at the close of Hegel’s development of the Christian religion, we found that he was unable to comprehend the course the Christian world had taken (pp. 1499-1500). This, along with the instances where Hegel’s development of the idea of history ends abruptly, in art and with respect to history generally, is, from Goethe’s point of view, the price Hegel has paid — and will pay, as we shall see, in his history of philosophy — for not comprehending the concrete, individual case as truly concrete. He promises that truth at the end, as result of the historical development of the idea, but at the end the object he is considering simply vanishes.

phy, in modern philosophy, could finally realize this idea. For, says Hegel, in order that the Christian idea could remake the real or empirical world wholly in its own terms, the Roman world and all previous cultures contained in it had to be effectively destroyed, mankind forced to start afresh, a “zweite Weltschöpfung” made thoroughgoing in terms of the Christian notion of the infinite worth and spirituality of individual self-consciousness. The role of that destruction and of the creation of the new world built according to the Christian absolute idea necessarily fell to the German peoples, whose barbaric nature, according to Hegel, entailed “Selbstbewusstsein der intelligiblen Welt als einer unmittelbar wirklichen”¹¹⁵⁸ — first, as barbarians, since they conceived everything spiritual in a sensual sense, and secondly, as *Nordic* barbarians, since their emotional nature (Gemüt) was characterized by a peculiarly strong self-consciousness inwardness (Insichsein) — and corresponding in immediately given fashion to the new Christian self-conscious individuality. Though the German peoples were in this respect higher (höher) than the peoples of the Roman world they overcame, they lacked on the other hand all culture (Kultur. But again, it was precisely this lack of culture that enabled the German tribes to begin to rebuild a spiritual reality fully in conformity with the absolute idea of Christianity. To achieve this end, however, the German peoples had to overcome and transform both their conception of the sensual immediacy of the Christian intelligible or ideal world and the sensual immediacy of their notion of empirical reality, which latter was considered, in accord with their understanding of the Christian idea, worthless or without value (nichtig), wholly unreconciled and irreconcilable with both their self-conscious inwardness and their real or empirical sensual individuality, as well as their immediately given conception of the ideal world, as already actually existing manifestation of the absolute idea. The culture of the Middle Ages, as initial stage in the complete development (Bildung) of the Christian idea, thus could not in fact unify ideal and real worlds, represented generally only a perpetual unsatisfied striving towards realization of that end, and its notion of the realized absolute idea, the reality of an ideal world, amounted only to an imagined “ferne liegendes Land, das so wirklich vorge-

¹¹⁵⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 510

stellt wird als dasjenige, das wir sehen ..., aber das uns nur etwa durch einen Berg verborgen ist,"¹¹⁵⁹ the real and ideal worlds remaining throughout the medieval period as fixed poles of this unsatisfied striving. Medieval culture was consequently sundered into a conception of two worlds, the ideal and the real, the intellectual world and the sensual, the sacred and the profane, the church and the state — in which the church retained an aspect of undeveloped, immediately given common reality (eine unmittelbare Gegenwart gemeiner Wirklichkeit), the real world, i.e., nature generally as well as the real or empirical nature of human life, were construed as having no present or developable truth or worth, that truth or worth being rather found only in relation to the imagined, absolutely other (jenseitige) ideal reality, as something essentially transcendent and imagined only as incomprehensible (unbegreiflich), immediately given as wholly finished (völlig fertig), and in fixed opposition or in negative relation to the real or empirical sphere. As a result, asserts Hegel, the empirical sciences of nature tended to disappear and the arts ceased to flourish in the lands ruled by the German invaders, and the philosophy of the Middle Ages endeavored in vain (sich zerarbeitete) to express the true nature of the absolute idea in its pure notions (reinen Begriffen) of the ideal, intellectual world: its thought was unfree (unfrei), since its content was presupposed, immediately given, and consisted only of an abstract metaphysics of the understanding lacking truth, since its content and its philosophical consciousness (begreifendes Bewusstsein) had no present (Gegenwart), no relation to the real or empirical world. In consequence, as was observed in the introduction to Hegel's history of philosophy, medieval thought represents essentially only a period of transition from Greek thought to modern thought in which the Neo-Platonic idea is associated with the presupposed form of the Christian religion, thereby, however, in such a way as to entail the fermentation (Gären) of modern philosophy. These contradictions or limitations of medieval culture generally and of its philosophy in particular were only resolved, or rather, dissolved, in Hegel's view, when the medieval world attempted to conquer, possess and finally know as real its heretofore only imagined ideal reality in the Crusades:

¹¹⁵⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 512

Ungeduldig über die entbehre Wirklichkeit und über ihre Unheiligkeit geht die Christenheit das Heilige Grab zu erobern, was sie als wirklich vorstellt, auch in der Tat als wirklich zu erobern; aber sie findet auch nur das Grab, das ihr selbst entrissen wird. Und von dieser Erfahrung muss sie sich an die eigentliche Wirklichkeit, die sie verachtete, halten und in dieser die Verwirklichung ihrer intelligiblen Welt suchen.¹¹⁶⁰

But in turning to the real or empirical sphere that it had hitherto disdained for realization of the absolute idea, and not finding its ideal reality manifested therein, the medieval world was itself dissolved and gave way to the modern world.

Hegel divides the period of medieval philosophy into three principle moments: Arabic philosophy of the oriental peoples of the Roman empire; medieval philosophy proper, Scholasticism, the philosophy of the occidental peoples of the Roman empire ruled by the German invaders; and late philosophies of the Middle Ages bearing on the revival of the sciences (Wissenschaften) generally and of philosophy in particular, and thereby anticipating the dissolution of the medieval world and transition to the modern period of philosophy. As to the first of these moments, the Arabic philosophy of the eastern and southern peoples of the Roman empire following their conversion to the rapidly spreading Muslim religion, Hegel remarks at the outset that the significance of this body of thought to the history of philosophy is essentially that of preserving the philosophy of the Greeks and transmitting it to the German peoples. Arabic philosophy has nothing to distinguish itself (nichts Eigentümliches), does not represent a stage in the development of philosophy, but rather maintains only the Neo-Platonic absolute idea of a concrete ideal world known by thought in the form of the doctrines of the Muslim religion, as defense of that religion. As with medieval philosophy proper, Scholasticism, the form of the Arabic thinkers' determination of the absolute idea is thus immediately given, presupposed; like the Scholastics they "haben keinen wahrhaften Fortschritt im Prinzip gemacht; ... kein höheres Prinzip der sich bewussten Vernunft aufgestellt ... kein anderes Prinzip als das der Offenbarung."¹¹⁶¹ The difference between Arabic philosophy and Scholasticism for Hegel is, first of all, that Arabic philosophy, as Arabic culture gen-

¹¹⁶⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 511

¹¹⁶¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 518

erally, quickly reached its high point (Blüte) and declined, ceasing to be of further significance to world history — whereas Scholasticism in its association with the Christian religion bore the seeds of the true development of the absolute idea in the modern world and its thought. Secondly, and corresponding to the Arab world's rapid rise and fall, Arab culture generally and in particular its philosophical thought purified itself from all particularity and determination (reinigte sich von allem Besonderen und Bestimmten) in its postulation of the ideal world, overcame with “eine(r) freie(n), glänzende(n), tiefe(n) Einbildungskraft,”¹¹⁶² amounting to a fanaticism of thought comparable to the fanaticism of its arms, the real or empirical world — whereas the medieval world proper and its philosophy remained fixed in the held opposition between ideal to real worlds.

In his brief discussion of Arabic philosophy, Hegel considers then Arabic philosophy, as represented for him by, and limited to, the eighth century school of Kalam, also known by the Hebrew Medabberim; Arabic commentators of Aristotle; and finally — and unexpectedly, Jewish philosophy.¹¹⁶³ Dealing only in his consideration

¹¹⁶² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 517

¹¹⁶³ A consideration of the overall structure of Hegel's conception of the history of philosophy, in particular, as that view is reflected here in the detailed working out of the period of the Middle Ages — that there are fundamentally only two periods of philosophy, Greek philosophy and modern philosophy, with medieval philosophy forming what must be therefore some sort of non-essential period of transition between them — suggests itself here. For it would appear that the edifice Hegel is developing is collapsing, and more particularly, collapsing at its weakest point — there arising here not only numerous systematic inconsistencies and deficiencies, but even a transparently arbitrary selection of the facts he is using to maintain the triadic form in his determination of the idea. For, first of all, there is the obvious objection that if neither Arabic nor Scholastic philosophy represented a stage in the development of his idea, how can medieval philosophy be justified as defining a principle moment in the development of the philosophical idea? To be sure, Hegel ingeniously argues that the medieval period was a necessary period of transition to the modern world in which the Christian idea, in its association with prior Greek thought, progressively remade the world in accord with that idea. But this is a matter for world history or the history of culture, not of the history of *philosophy*, as Hegel defines it (the divergence here then between his notion of world history and his history of philosophy representing a further systematic inconsequence). It follows that Hegel appears to be forcing the triadic form in including the Middle Ages in his history, just as it may have appeared earlier that he was forcing it in *excluding* Chinese and Indian thought. Secondly, commentaries on and compendia of Aristotle, while significant and belonging to the history of philosophy in a standard sense, do not belong to a history of philosophy in *Hegel's* sense, as development of the idea. The same holds true in particular for the only Arab philosophy Hegel recognizes, the Kalam, as well as Jewish philosophy, especially in the latter's unexplained inclusion under Arab philosophy. For Hegel has stipulated that it is only the philosophy of the Germanic peoples that follows Greek philosophy in the development of the philosophic idea. Hence it seems that Hegel has arbitrarily, and in contradiction to major tenets of his notion of that history, created a triad of sub-moments in his determination of Arabic philosophy, as first stage in the philosophy of the Middle Ages. But when that triad is removed, the remainder of his treatment of the medieval period, and with it, the whole of the edifice of his history of philosophy, becomes unsteady. This impression is strengthened, thirdly, by the fact that Hegel's treatment of Arabic and Jewish thought is extremely brief (roughly 5 pages devoted to the Kalam school, one page to the commentators of Aristotle and one page to

of Arabic philosophy with the Kalam school, referred to by him with its Hebrew name, Medabberim, Hegel observes that its main purpose was to defend the dogmas of the Muslim religion against all philosophical investigation, to dialectically demonstrate the inadequacy of all determinate thought and all particularity of the sensual sphere, thereby to dissolve all thought of causation, all necessary connection and relation, between the accidental things of the real or empirical world, all particularity being only accidental and temporary. Only the one eternal substance, the divine principle and its revelation in the doctrines of Islam, are with certainty — a pantheism, Hegel remarks, that is typical of the oriental world, particularly in its insistence that the universal principal can be known, if only abstractly, as creating at every moment particular things continually changing in their accidental nature and only momentary temporality. This for Hegel is only an abstract negativity in which “(die) Tätigkeit Gottes als vollkommen unvernünftig vorgestellt (ist),”¹¹⁶⁴ and in terms of which the concrete absolute idea, while presupposed, cannot be further developed. In discussing the second moment of Arabic philosophy, the compendia of and commentaries to Aristotle’s thought, Hegel only notes the significance of these commentaries and compendia in making Aristotle’s thought known to the latter Middle Ages,

Jewish philosophy) and highly selective and in an apparently arbitrary fashion, considering only those moments at this point in the development of the philosophical idea based on their utility in making a triadic structure possible — as if knowing that doing so would make it impossible for him to develop his dialectical argument coherently (even if the result of such a discussion were to show that they are irrelevant historically). He does not for example, even mention, much less deal with, Arabian thought of the ninth to twelfth centuries, most notably as culminating in the philosophy of Avicenna, who developed Aristotelian thought into a system maintaining the harmony between religion and philosophy with the forms of Islamic doctrines, religion thereby representing the truth of philosophy in a symbolic manner more accessible to the masses — a notion anticipating 700 years later Hegel’s own view in this regard). Similarly, he develops Jewish philosophy only in terms of *one* thinker, the twelfth century Moses Maimonides. He does not deal with the Jewish thought of the early Middle Ages, from the ninth to the eleventh centuries, nor does he treat Jewish thought, for example, that of the Cabala, in the late Middle Ages. Finally, Hegel’s neglect of Arabic and Jewish philosophy parallels his neglect, as was seen in the discussion of the *Lectures on the Philosophy of Religion*, of both these religions, Judaism having lost its world historical significance for him with the rise of Christianity, and Islam, i.e., as conceived in those *Lectures* only as the Islam of the eighteenth century (900 years following the Kalam school!), emerging only as opposing pole (Gegensatz) to the Enlightenment and ultimately, of Christianity, but not developed in that relation and simply left out of further consideration (f. 812, p. 1497). But both these religions have continued to be living religions nearly 200 years after Hegel’s death — unlike the movement of German idealism his thought represents the culmination of. This unexplained selectivity in the face of the judgement of history undermines one of the central tents of his development of the history of philosophy following the Greek period (and thus weakens his philosophy of history and philosophy of religion, and thus the system as a whole) — namely, that with the rise of Christianity, all other religions and all peoples not embracing that religion have ceased to be historically, and therefore philosophically, relevant.

¹¹⁶⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 521

and that the thought involved, such as it was, represented only a metaphysics of the understanding and with an emphasis on further development of Aristotle's logic, if only as formal logic (*formelle Logik*). Finally, Hegel deals with the third moment of Arabic philosophy, Jewish philosophy — or rather, with *one* Jewish philosopher, Moses Maimonides. The only indication of how Jewish philosophy can be held to fall under Arabic philosophy is his observation that Arabic thought and Jewish thought influenced each other, and influenced, and were influenced by, Scholasticism. As to Maimonides, Hegel simply says that his thought also represents a metaphysics of the understanding, but as expressed in the forms of the Mosaic books of the Bible, its principle doctrines being the affirmation of the Neo-Platonic notion that God is one, that He created the world, that matter is not eternal, that truth is not found in the many (*das Viele*), but rather only in the one principle bring itself about and canceling itself in its various forms (*das sich selbst hervorbringende und aufhebende Eine*).

In his determination of the second period of medieval philosophy, Scholasticism, Hegel considers three moments: the relation between Scholastic philosophy and Christian medieval culture generally and the general notion of Scholasticism emerging in that relation; Scholastic philosophy's more particular movements and thinkers; and the general standpoint of Scholastic thought.¹¹⁶⁵ In discussing the first of these topics, Hegel begins by establishing that even though the Scholastic thinkers were unfree, bound by the dogmas of the religion, just as were Arabic and Jewish

¹¹⁶⁵ It will be immediately apparent that Hegel's triadic determination of the Scholastic period is of an entirely different nature than that of his development of Greek thought (and, as will be seen, of the modern period — or for that matter, of his philosophy as a whole). The first moment does not consist of a distinct epoch of philosophies and philosophers, but rather entails a characterization of the relation of Scholastic philosophy to medieval culture generally — or the former as conditioned and characterized generally by that relation throughout the medieval period. The second moment does not logically follow from the first, but consists, as we shall see, of an empirical selection of its principle themes and associated thinkers. The third moment then is basically only a summary of the first two moments. That is to say, the triadic form here is wholly analytic, not dialectical. This of course follows from his view that medieval philosophy generally, and thus of the thinkers represented in it, did not represent a stage or stages in the development of the idea — as well as philosophy's limitation in its development relative to the Christian religion. But the analytical function of the triadic form in this period is systematically inconsequent — Hegel nowhere justifying or even seeming to be aware of it — and it appears that here, too, as with his determination of Arabic philosophy (cf. f. 1163, p. 1680), he is maintaining the triadic form in a systematically inconsequent manner in order to preserve the Middle Ages as second of the three principle periods in the history of philosophy.

philosophers, the foundation of all philosophizing (*Grundlage der Philosophie*) was nevertheless present in the general consciousness of the medieval world, and thus as conditioning factor of Scholastic thinking — that foundation being, first, a consciousness of truth, of the spirit in and of itself, and secondly, the felt need to participate in that truth, as well as the conviction that such participation is possible. The content of the absolute idea, the identity of divine and human natures, is thus revealed to the common consciousness of the Middle Ages — albeit only in the form of the most inner notion (*im innersten Begriffe*), i.e., only as immanent for philosophy in the form of representation (*Vorstellung*). For according to the notion of spirit, says Hegel, man has the potential of becoming spiritual and participating in the identity of divine and human natures, but only in so far as he overcomes or negates his immediately given sensual nature, and this process is represented to the consciousness of the believing soul in the suffering, death and resurrection of Jesus:

Im ihm wird dieser Prozess, diese Konversion seines Anderseins zum Geiste, selber angeschaut, und die Notwendigkeit des Schmerzes in der Entsagung gegen die Natürlichkeit; aber dieser Schmerz, dass Gott selbst tot ist, ist die Geburtstätte der Heiligung und des Erhebens zu Gott. So wird also, was im Subjekte vorgehen muss, so wird dieser Prozess, diese Konversion des Endlichen als an sich vollbracht in Christo gewusst.¹¹⁶⁶

Conversely, “Gott selbst ist nur so ein Geist, dass er das Eine, Verschlössene zum anderen seiner selbst macht,”¹¹⁶⁷ that is to say, knows Himself in Jesus, as actually existing historical figure, and thereby potentially in all of mankind, as salvation history, “die wahrhafte Idee des Geistes in der Geschichtlichkeit zugleich,”¹¹⁶⁸ “innige Vereinigung vor Idee und geschichtlicher Gestalt:”¹¹⁶⁹

... der Geist ist ... in dieser Geschichte (der Offenbarung Christi) expliziert. Diese Geschichte ist der Begriff, die Idee des Geistes selbst; und die Weltgeschichte hat in ihr ihre Vollendung gefunden, auf diese unmittelbare Weise das Wahre zu wissen.¹¹⁷⁰

¹¹⁶⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 526

¹¹⁶⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 525

¹¹⁶⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 529-30

¹¹⁶⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 529

¹¹⁷⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 526

Next, Hegel observes that this same spiritual process of maintaining itself in the other of itself can be found in the relation of the German barbarians to the peoples of the Roman world they conquered. For the latter possessed “finished” (fertige) cultures, languages, political and social structures, ethical values, arts and sciences, etc., wholly foreign (fremd) to their new rulers. The juxtaposition of both in the nascent medieval world generally and its particular subcultures of differing peoples meant that that world, at the start of its development, was divided (entzweit) in itself, consisted in fact of two cultures or states of culture, two social spheres, two languages, and so forth. On the other hand, the conquerors possessed the absolute idea of Christianity, a notion of absolute spirit, and so attempted to assimilate (in sich aufnehmen) and overcome (überwinden) the opposition of the culture they confronted, conceiving it as an object to be rebuilt, recreated out of themselves (aus sich herauszubringen, erzeugen). But while the spiritual idea was given to the invaders, it was given to them as barbarians, to the dullness of their emotional life and spirit (Dumpfheit des Gemüts und des Geistes). The result was an infinite suffering (Qual, Leiden), an enormous contradiction (ungeheurer Widerspruch), an infinite disparity between their spiritual calling and the actual condition of their emotional and spiritual life, as if the whole medieval era represented “ein gekreuzigter Christus” — a condition effecting all aspects of their developing culture, and in particular, its philosophy:

In diese Stumpfheit ist das Geistige versetzt, ihr Herz ist damit durchstochen worden; die rohe Natur ist der Idee auf diese Weise als eine unendliche Qual, das entsetzliche Leiden entzündet, so dass sie selbst als ein gekreuzigter Christus dargestellt werden können. Diese Kampf in sich hatten sie zu bestehen, und eine Seite desselben ist ihre Philosophie, die später sich unter ihnen eingestellt hat ...¹¹⁷¹

Hegel deals then with a number of the resulting contradictions, oppositions (Gegensätze) that were inextricably related to each other and together thwarted realization of the idea of the medieval world. First of all, while its culture was to be recreated from the beginning in accordance with the idea, its end being the development of itself under the rule of spirit (Herrschaft des Geistes), control in fact passed to the

¹¹⁷¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 532

clergy (Geistlichen), to the church — that is to say, to a particular real or empirical institution, an individual (Individuum), conditioned in its relations with the worldly sphere. The church, part spiritual and part real or empirical institution, or “spiritual-worldly” (geistig-weltlich), as Hegel terms it, could rule (herrschen) over society, but could not rule in a spiritual manner. For that to occur and for the end of medieval culture to be realized in its recreation according to the idea, the subjectivity of the individuals it was to rule over, as other to itself, had to be recognized as itself spirit, and that subjectivity, in turn, had to recognize itself in the institutions, doctrines and actions of the church, as spiritual — that is to say, the rule of the church had to entail a reconciliation (Versöhnung) or the unification of itself with individual spiritual subjectivity:

Die wahrhafte Herrschaft des Geistes kann ... nicht Herrschaft sein in dem Sinne, dass das Gegenüberstehende ein Unterworfenes ist, sondern der Geist an und für sich kann den subjektiven Geist, zu dem er sich verhält, nicht als einen äusserlich Gehorchenden, Knechtischen gegenüberstehenden, denn dieser ist selbst Geist; sondern die Herrschaft muss die Stellung haben, dass der Geist im subjektiven Geist sich mit sich selbst versöhnt.¹¹⁷²

But such a reconciliation could only take place, spiritual subjectivity recognizing itself in the rule of spirit, asserts Hegel, when spiritual rule ceased to be confined to a “spiritual-worldly” church, and as manifested in terms of reasonable (vernünftige) institutions, a reasonable organization of society and the state — i.e., could only take place after the Middle Ages in the modern world, the end of reorganizing itself in terms of the idea being for the medieval world an unrealizable ideal. For the church was part spiritual, part empirical — that is to say, only spiritual in an immediately given sense, only in principle. It did not and could not organize *itself* in a reasonable manner that would embrace the spiritual subjectivity of its members. It follows that the real or empirical nature of its members and of their relations to each other, their feelings, passions, desires and so forth, was not and could not be effectively overcome by the rule of spirit in the form of the church:

¹¹⁷² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 533

Die Kirche hat ... nur das geistige Prinzip in sich, ohne dass es wahrhaft real ist und so, dass Verhältnisse noch nicht vernünftig sind ... Ohne dass das Weltliche angemessen ist dem Geistigen, ist das Weltliche auch vorhanden als Dasein und ist das unmittelbar natürliche Weltliche; so wird die Kirche in ihr selbst das unmittelbar natürliche Prinzip an ihr haben. Alle Leidenschaften, Herrschsucht, Habsucht, Betrug, Gewalttätigkeit, Raub, Mord, Neid, Hass, alle diese Laster der Roheit wird sie an sich haben ...¹¹⁷³

Secondly, and following the first opposition and at the same time leading to it, the rule of the church was contested by the multiple institutions, principalities, and kingdoms organized loosely as empire within the worldly sphere of the conquering invaders. That is to say, actual rule was split into two realms or kingdoms, the “spiritual-worldly” kingdom of the church, and a purely worldly sphere. In the early Middle Ages these two realms were united under the authority of the church, the emperor clearly subservient the pope. But as the Middle Ages progressed, the two realms came more and more into conflict over the question which was to rule, which sphere was to finally realize the ideal of a culture rebuilt entirely according to the idea.

A further contradiction or opposition characterized the emotional and ethical life of medieval society, not only within the church, but also without. On the one hand, the spiritual subjectivity of the individual was recognized and supported by the Christian religion in principle, individuals strove to do good and be holy, and, when falling short of the ideal, pursued the most rigid self-denial, sacrifice and renunciation of the real or empirical sphere, stringent penitence for their passions and sins, etc. But on the other hand their emotional life, existence and activity entailed a continual fall into extremes of brutality, violence, uncontrolled passions, selfish bestiality. This perpetual alternation from one extreme to the other was due to the fact, says Hegel, that the spiritual principle only abstractly ruled their inner lives, their existence and activity, both within the church and without, internal and external reality not yet having been spiritually developed, not yet having become reasonable:

¹¹⁷³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 535

... das Prinzip (ist) nur als abstraktes Prinzip in ihnen, im Innern ... und die Wirklichkeit des Menschen noch nicht ausgebildet ist. Dies ist die Art und Weise des Gegensatzes in der Wirklichkeit.¹¹⁷⁴

Or, in other words, “(die) Wirklichkeit, das Irdische, ist ... gottverlassen und so Willkür.”¹¹⁷⁵

Finally, Hegel considers a contradiction or opposition within the doctrines and practices of the church with respect to the manner in which its member became aware of the identity of divine and human natures in Jesus, and thereby in all men. In the cult (Kultus) of the church, i.e., the process in which individuals were made ready to receive and finally received the certainty that they were one with each other and the divine universal principle, that they belonged to a spiritual kingdom of God represented on earth in the church, the individual perceived the union of divine and human nature in Jesus, the unity that all men can and should partake of, in such a manner that Jesus was not recognized as past (vergangen), as a mere historical figure of memory, but as present (gegenwärtig), real. The perception of this identity with Jesus as present and as united with the spiritual nature of the individual, the culminating moment or end of the cult of the church, arose in his partaking of the host (Hostie) of the mass. But the sacrament of the mass, asserts Hegel, entails an extreme contradiction (ungeheureren Gegensatz): on the one side, the host is divine, absolutely spiritual, but on the other, it remains unspiritual, a real or particular object like any other material object:

Diese Hostie gilt einerseits, als Hostie, als gegenständlich, für das Göttliche; andererseits ist sie der Gestalt nach ein ungeistiges, äusserliches Ding. Das ist aber der tiefste Punkt der Äusserlichkeit in der Kirche; denn vor dem Ding in dieser vollkommenen Äusserlichkeit muss das Knie gebeugt werden, nicht sofern es Gegenstand des Genusses ist.¹¹⁷⁶

In the cult of the church, the host was revered as simultaneously divine and real, but the individual was not necessarily related to the host in terms of realized inner spirituality, but only in terms of his *potential* spirituality, that is to say, only in terms of

¹¹⁷⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 537

¹¹⁷⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 590

¹¹⁷⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 538

his real or empirical nature and thus in terms of the extreme contradiction inherent in human nature. Or, in other words, the relationship of the individual to the host was essentially accidental, only external, immediately given, the church being in this respect spiritually unselective, not furthering and insisting on the spiritual culture of its members — whereas for Luther, notes Hegel, the host is divine only in so far as the subject partakes of it in faith (Glaube), i.e., in terms of his realized spiritual subjectivity. The postulated, immediately given union of real and spiritual worlds, real and spiritual human nature, in the host of the mass, without any effective culture of human subjectivity and simultaneously without reflecting and leading to any concrete realization of the idea in the real or empirical world, says Hegel, was “der Mittelpunkt des ungeheuren Gegensatzes” of the church as a whole, and ultimately, of the Middle Ages in its entirety — an opposition, “der einerseits aufgelöst ist, andererseits im vollkommenen Widerspruch bleibt, so dass die Hostie noch als bloss äusserliches Ding festgehalten und doch dies Hohe, Absolute sein soll.”¹¹⁷⁷ Furthermore, the host, both as material thing and as divine, was exclusively possessed by the church — as was, conversely, the consciousness generally of what was true and spiritual. The church alone determined how and whether the individual subject could participate in the mass, what sin is and how the sinner could atone for it, just as it alone, through the sacrament of confession, determined the moral worth of particular actions — the most inner quality (das Innerste) of the subject, conscience (Gewissen), being itself a possession of the church. In all of these respects “das göttliche Gesetz” became “ein Äusserliches” to the laity of the medieval church, expressive of “ein Verhältnis der Selbstlosigkeit, Ungeistigkeit und Geistlosigkeit des Wissens und Wollens in den höchsten Dingen sowohl wie in den trivialsten Handlungen.”¹¹⁷⁸

How are these contradictions of the medieval age generally reflected in Scholasticism — a movement of thought, Hegel emphasizes, that while comprehensible under one notion (innerhalb eines Begriff beschlossen), is more a general manner (allgemeine Manier) of thought than a unified whole or system of systems — in the

¹¹⁷⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 538

¹¹⁷⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. p. 540

philosophical strivings of nearly a thousand years of Christianity? For one thing, merely externally or with respect solely to their form, those strivings are limited by the Latin language the church carried over from Roman world and that became the sole medium for the higher culture of the Middle Ages. For that Latin language, Hegel observes, was an inappropriate instrument for the philosophical strivings of the arising medieval world — first, as foreign, immediately given, belonging to another culture than that of the thinkers involved, but then as particular language inherently resistant to the movement of speculative thought in the form of the notion.

More essentially, on the one hand Scholastic philosophy is limited in its immediately given dependency on the Christian religion, the presupposition (*Voraussetzung*) of the truth of Christian dogmas and beliefs — that is to say, its thought does not and cannot appear as freely developing out of itself and grounded in itself (*frei von sich ausgehend und in sich gründend*). On the other hand, while the content of Christian belief is thoroughly speculative in nature, reflects the absolute idea, the religious form in which it is expressed is that of representation, i.e., in the manner of the external objects (*äusserlicher Gegenständen*), immediately given sensual existence — hence as mystical, not immediately graspable in thought, or only immanently reflecting the notion. Hence philosophical thought is confronted with a form that is at least initially foreign to or incompatible with itself, or is limited in its development of its content by that form. In its relation to the content of the Christian religion, Scholastic thought thus manifests the contradictory nature of the Middle Ages generally, or in such a way that it too represents “*ein gekreuzigter Christus*.” For the religious content of Scholastic philosophy entails the highest possible call or stimulus to thought (*höchste Anforderung zum Denken*), i.e., comprehension of the content of Christianity in terms of the philosophical idea and the free spiritual subjectivity of thought, but the impossibility of doing so as well, given the presuppositions governing Scholastic thought.¹¹⁷⁹

¹¹⁷⁹ Hegel observes in this context that “(die) scholastische Philosophie ist ... wesentlich Theologie” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 543). For the essential object (*Gegenstand*) of both philosophy and theology is the nature of God and His relation to man, “und dieser Inhalt ist

In particular, then, Scholastic philosophy in Hegel's view, in seeking to resolve this unsolvable contradiction, completely ignores reality (die Wirklichkeit) and all experience (Erfahrung). Its reason finds existence (Dasein), not in terms of common, sensual reality, particular sciences thereof, the arts as giving the idea a sensual existence, the ethical nature of actual human existence, but rather with respect to another world beyond the senses, the intelligible or ideal world of the Christian religion, God and all related manifestations of Him as constituting that world, or that world as posited real existing system (die christliche absolute Welt als eine Wirklichkeit geltendes System). But this, says Hegel, reflects a "barbarism of thought" lacking a true notion of reason and its freedom:

In dieser Abwesenheit der Vernünftigkeit des Wirklichen oder der Vernünftigkeit, die ihre Realität, Wirklichkeit an dem Dasein hat, bestand die Barbarei selbst des Denkens, sich in einer anderen Welt zu halten und den Begriff der Vernunft nicht zu haben ...¹¹⁸⁰

Since this world is a preexisting existence (bestehende Wirklichkeit), since reason is not free, Scholastic thought can only find predicates for it — whether God is unchanging, whether matter is eternal, man free, and so forth. But in searching for such

seiner Natur nach wesentlich spekulativ, solche Theologen können daher nur Philosophen sein. Wissenschaft über Gott ist allein Philosophie" (Ibid., p. 543). In the Middle Ages there was only one truth, and philosophy and theology are not distinguished. Their difference was only propounded in the modern world, "als man nämlich meinte, dass für die denkende Vernunft etwas wahr sein könne, was es nicht sei für die Theologie" (Ibid., p. 543).

Hegel's use of "meinte" is unexpected in this context, even when we have seen him on numerous occasions to insist on the fundamental identity of philosophy and religion for just the same reasons. But in the present context, i.e., medieval thought as not representing a stage in the development of the philosophical idea, but rather being itself a kind of "barbaric" thinking, and necessarily leading to the thought of the modern world, the use of "meinte" is striking. However, in anticipation of the argument of the remainder of his history of philosophy and as to a certain extent as foreshadowed in the foregoing pages, Hegel's standpoint is that modern thought necessarily applied the absolute idea to the spheres of nature and human life, making thereby both the Neo-Platonic idea and the Christian idea concrete for thought — but tended to lose sight of that idea in its fullness or triadic nature, the divine principle and in its necessary relationship to nature generally and man's spiritual subjectivity in particular. The regaining of that knowledge, in the context of the knowledge of the real world acquired subsequent to the Middle Ages, is the culmination of the history of philosophy — that is to say, is Hegel's system.

From the point of view of Goethe's thought, it could be said here that if Hegel's philosophy in fact represents a return to knowledge of the divine principle in relation to its concrete, real or empirical manifestations, the ideas of Goethe represent a similar return, but as not limited to philosophy and theology, as not limited to forms of activity in which thought is the predominant mental faculty involved, and not thereby as conditioned by *one* religion — but as occurring in all forms of human activity and as postulated in all religions, yet always in a limited or conditioned manner, there being for him no absolute truth, but only higher and lower truth pertaining, not just to one culture or one religion, but the whole comprising all cultures, all true works manifesting the one universal principle.

¹¹⁸⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 544

predicates, it becomes imprisoned in endless disputes caused by the infinite flexibility (unendliche Beweglichkeit) of determinate but abstract notions such as possibility and reality, freedom and necessity, quality and substance, etc. These categories, says Hegel, are not fixed (nichts Festes), but rather are themselves pure flexibility or movement (reine Beweglichkeit) — oppositions (Gegensätze) in which neither side can represent a determinate fixed point for thought. An endless syllogistic reasoning of the understanding, abstract, merely formal logical deduction (Schliessen) in which its determinations are external to each other, not known as constituting a whole or system, thus characterized Scholastic thinking, a condition that was encouraged and supported by the medieval acquaintance with Aristotle's logic, both with respect to the abstract laws of thought it deals with and the categories it enumerates. Just as the Sophists endlessly sought to conceive reality in such abstract notions, so the Scholastics sought to develop the idea in terms of them. But unlike Sophist thought, the content of Scholastic philosophy is the absolute idea, a content only graspable in thought with the notion of reason (vernünftigen Begriff). Its thinking is therefore:

... gottverlassenes, nur abstrakter, endlicher Verstand, in sich nur formell, gehaltloses Denken, das jener Tiefe entfremdet ist, selbst indem es sich mit diesem Gegenstande beschäftigt.¹¹⁸¹

The Scholastic effort to understand, prove and make concrete the Christian ideal world in thought, could only temporarily rise above the confusion (Verwirrung) of the pure flexibility of its abstract notions and mode of reasoning, and was thus consigned to failure.

As second moment in his determination of medieval Scholastic philosophy, Hegel considers the manner in which the more general notion of Scholasticism emerging from the discussion of its relation to Christian religion is specified in terms of six themes or movements (Richtungen), partially overlapping each other and partially in temporal succession.¹¹⁸² The first movement Hegel deals with is the

¹¹⁸¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 591

¹¹⁸² Or, in other words, Hegel frankly forsakes the dialectical method here and presents a collection of moments in entirely empirical fashion. This lack of an even attempted comprehension of the several schools of Scholastic thought in the form of the notion is unique in Hegel's thought, and serves

endeavor to defend and maintain Christian belief, the teachings of the church, and as determined by the early church fathers and councils, by reason, the attempt, in other words, “Philosophie in die Theologie einzuführen.”¹¹⁸³ He mentions in this regard Anselm, in particular, his ontological proof of the existence of God, and Abelard. The second movement attempts to show, Hegel argues, not only that Christian belief is reasonable, but to systematically develop and comprehend it. Here the principle thinkers for Hegel are Lombard, Thomas of Aquinas and Duns Scotus. These first two movements are developed only briefly by Hegel.

The third movement of Scholastic philosophy consists for Hegel of the reception of Aristotle’s metaphysical and physical writings from the end of the twelfth century onwards, the high esteem Aristotle’s thought was held in, and the resulting commentaries to his works — as represented by Alexander von Hals and Albertus Magnus. This confrontation with Aristotle’s metaphysical and physical works does not, however, alter Scholastic philosophy fundamentally, but only outwardly: new terms, new topics and questions being only abstractly applied to the edifice of the Scholastic thinking. In particular, Hegel emphasizes its discussion of nature was not based on the notion of nature as immediately given existence in and for itself, as other to the self, and consequently did not follow from observation, as attempt thereby to discover its laws, the manner in which the idea is manifest in it:

Die Scholastiker haben die aristotelische Philosophie als äusserlich erhalten; sie sind nicht von diesen Gegenständen ausgegangen, welche die Betrachtung regieren, sondern sie haben nur den äusserlichen Verstand davon übernommen und sich darin ausgebreitet. Weil kein Mass für denselben vorhanden war, weder durch die konkrete Anschauung noch durch den reinen Begriff selbst, so ist der Verstand in seiner Äusserlichkeit als regellos geblieben.¹¹⁸⁴

The fourth movement dealt with by Hegel is the controversy, originating with Abelard and Roscelin in the twelfth century, between realists and nominalists, realists such as Abelard asserting the reality of the universal (Allgemeine) in and for

to undermine, along with the factors considered in f. 1163, p. 1680, not only his systematic determination of Medieval thought, but with it, the whole of his history of philosophy.

¹¹⁸³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 561

¹¹⁸⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 593

itself, independent of the thinking subject and actually existing things belonging to the universal, i.e., the essence of things, genus, the idea in this sense; and nominalists such as Roscelin denying that existence, the universals being for them only subjective, only a matter of thought (*Gedankending*). For the realists, the universals, that is to say, the ideas, are self-sufficient existences, unchanging, eternal and alone true being. For the nominalists, the universals are the product of thought, only names, subjective generalizations, abstractions from reality; for them, only the concrete individual case (*das Individuelle*) is real. Along with Abelard and Roscelin in this context, Hegel cites Thomas of Aquinas and Duns Scotus, as well as William of Ockham, the most significant champion of the nominalist position — and dwells at some length with the shifting terminology and political background, within the church and without, of this controversy.

Hegel treats as fifth movement in Scholastic thought the thinkers developing its abstract, only formal logic of the understanding with the introduction of new terms, objects, problems and questions. Related to the fourth movement, these thinkers also expand the topics and questions dealt with by Scholasticism, but in their case by focusing on instances in Christian belief where the ideal, intelligible world is historical, i.e., where it touches on the real or empirical world, has in this sense sensual relations (*sinnliche Verhältnisse*), i.e., shows itself as limited in the form of representation. By dwelling on those relations, developing all manner of questions, contradictions, and so forth resulting from the intersection of ideal and real worlds, this fifth moment of Scholasticism debases the ideal world, reduces it to a sphere of completely sensual relations (*Äusserlichkeit ganz sinnlicher Verhältnisse*), conceives the ideal world in a thoroughly unspiritual fashion (as in the case concerning the apples of paradise, it was disputed which sort of apples they were). Hegel names in this context Radbertus and Julian of Norwich.

Finally, Hegel discusses various individual Scholastic mystics. These mystical thinkers, not belonging to Scholasticism in a strict sense, but inextricably related to it as arising in opposition to the extremes of the preceding moments considered, remained pure (*haben sich rein erhalten*), both with respect to the teaching of the

church and philosophically. Mentioned in this regard are Charlier, Raymund of Sabunde, and Lullus. In a brief and somewhat cryptic characterization of their thought, Hegel says only that they proceeded to inwardness (*gingen bis zu Innigkeit fort*), and more specifically, developed their moral and religious thinking on the basis of true feelings (*aus wahrhaften Empfindungen geschöpft*). The sense of this cryptic determination is given later in Hegel's recapitulation of the principle points of his analysis of Scholastic philosophy. In discussing the abstract Scholastic philosophy of the understanding generally, and in particular Anselm's admonition to "prove, not comprehend, the existence of God," Hegel observes that missing in Scholastic philosophy is "*das Ich, das innige Band, die Innigkeit als Innigkeit des Gedankens.*" This inwardness, he says, "*liegt nur im Begriffe, in der Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, des Seins und Denkens.*" To comprehend that unity, moreover, it must be recognized "*dass das Sein aus sich selbst zum Begriffe macht.*"¹¹⁸⁵ The mystics of the Scholastic period possess this inwardness, if not true comprehension in the form of the notion, and as limited by their dependency on the forms of Christian belief, i.e., as not wholly free, and as not concerned with the objectivity of nature, as itself manifestation of the idea, as well as the objective, spiritual spheres of human life.

The third and final moment of Hegel's development of Scholastic philosophy consists only of a general recapitulation of his analysis of its form and content and relation to the Christian religion, and a summary of the judgments he has made concerning its nature and significance.¹¹⁸⁶ Hegel notes at the outset that —

... dies Ganze (ist) eine ganz barbarische Philosophie des Verstandes, ohne realen Stoff, Inhalt; es erregt uns kein wahrhaftes Interesse ... Es ist Form, leerer Verstand, der sich in grundlosen Verbindungen von Kategorien, Verstandesbestimmungen herumtreibt.¹¹⁸⁷

¹¹⁸⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 592

¹¹⁸⁶ That is to say, having abandoned the dialectical form in the second moment of his analysis of Scholastic philosophy and presenting only an empirical collection of moments (f. 1182, p. 1691), Hegel here maintains the triadic form, but in such a way that this third moment of Scholastic thought is essentially empty and that that form as a result appears only forced or superficial.

¹¹⁸⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 587

Following the conquest of the ancient world, the German barbarians, called to recreate a world in accord with the absolute idea manifested in Christianity, created only a barbaric epoch (*barbarische Zeit*) generally and a barbarism of thought in particular. Medieval barbarism, however, produced the most horrible form of barbarity (*die grässlichste Gestalt der Barbarei*), namely, in so far as the highest idea (*höchste Idee*) was defiled and made profane in it— and the promise of that idea remaining only a helpless longing, the hope of realization in another world:

Wir haben zweierlei Welten: ein Reich des Lebens, ein Reich des Todes. Die göttliche Welt für die Einbildungskraft, Andacht bevölkert durch Engel, Heilige, Märtyrer; in der übersinnlichen Welt war keine Natur, keine Wirklichkeit des denkenden, allgemeinen, vernünftigen Selbstbewusstseins. In der unmittelbaren Welt, sinnlichen Natur war keine Göttlichkeit, weil sie nur das Grab des Gottes, wie der Gott ausser jener. Zum göttlichen Reich, von Verstorbenen bewohnt, war nur durch den Tod zu gelangen; die natürliche Welt war ebenso tot, — belebt nur durch den Schein jener und die Hoffnung, hatte sie keine Gegenwart. Es half nicht, Mittelwesen als ein Band einzuschieben, Maria, die Heiligen, Verstorbenen in einer jenseitigen Welt. Die Versöhnung war formell, nicht an und für sich, nur Sehnsucht des Menschen, — Befriedigung nur in einer anderen Welt.¹¹⁸⁸

So much for medieval philosophy proper. The final stage for Hegel of the philosophy of the Middle Ages consists of the later philosophical strivings, occurring in reaction to the barbarism of the age generally and of its philosophy, in particular, as marking the beginning of the transition out of the medieval era into the modern world and modern thought. On the one side there is the complete ignorance of what is reasonable, what is truly spiritual, the debasement of the ideal world by an utterly worldly understanding of it, a degradation in thought paralleling the actual debasement of the church in its association with the worldly sphere, “*der Ruin der übersinnlichen Welt als gegenwärtige Kirche.*”¹¹⁸⁹ But in reaction to this, and specifically, to the failure of the tenth century Crusades to find presently existing reality (*gegenwärtige Wirklichkeit*) of its belief, there progressively arose a movement to make instead the worldly sphere itself more spiritual, “*hob sich die Erhabenheit des Geistes*

¹¹⁸⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 588

¹¹⁸⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 595

über das Weltliche,” and medieval society generally and its philosophical thought began to demand that this sphere become reasonable, organized and developed in accord with the idea. Or, in other words, the reality of the idea that the Middle Ages sought for in vain in *another world* started to be sought in *this world* — and more particularly, through the subjective spirituality of self-conscious thought:

Was sie suchten, sollten sie in sich selbst schauen, in der Gegenwart des Verstandes; das Denken, eigene Wissen und Wollen ist diese Gegenwart. Indem, was sie tun, ihre Zwecke und Interessen rechtlich und so zum Allgemeinen gemacht werden, so ist die Gegenwart vernünftig. Das Weltliche ist in ihm selbst fest geworden, d.h. hat Gedanke, Recht, Vernunft in sich erhalten.¹¹⁹⁰

With the insistence that the idea be manifested in the worldly sphere, reasonable conditions (Verhältnissen) began to be progressively developed: men began to know themselves as free, the vernacular gradually to replace Latin as the language of society, civil law (Recht) slowly to evolve, trade and the arts to flourish, science to concern itself more and more with the objective sphere of nature in its objectivity. In essence, that is to say, in germinal form here at the commencement of these strivings within the Middle Ages, “(die) weltliche Macht, das weltliche Leben, das Selbstbewusstsein hat das göttlichere, höhere kirchliche Prinzip in sich aufgenommen.”¹¹⁹¹

Hegel considers three moments in developing the transition from the medieval to the modern world in the philosophy of the Middle Ages: humanistic study of the ancients; strivings within philosophy itself; the Reformation. Concerning the humanism of the late Middle Ages, which we have met to some extent in the foregoing, Hegel observes generally that the awakening of the selfness of the spirit (Erwachen der Selbstheit des Geistes), i.e., self-consciousness in its spiritual demands on the worldly sphere, led first, through commerce with the Byzantine empire and then the flight into the medieval world of countless scholars and teachers following the fall of Constantinople in 1453, to the study of the works of the ancient world. Although this would seem like a decline in its own culture, it represented for Hegel instead an

¹¹⁹⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 597-598

¹¹⁹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 599

active elevation of the self in the idea of the world, in the context of its dissatisfaction with the debasement and corruption of its intellectual world. These studies represented the education (Bildung) of the medieval sphere, but an education driven from within by the desire to find and know what was humanly possible, the divine principle in its reality as human spirit:

Diese Werke der Alten sind Gegenstände der Studien geworden. Diese wurden als studia humaniora, wo der Mensch in seinem Interesse, in seinem Wirken anerkannt ist, dem Göttlichen gegenübergestellt; aber es war das Göttliche in der Wirklichkeit des Geistes. Dass die Menschen selbst etwas sind, hat ihnen ein Interesse gegeben für die Menschen, die als solche etwas sind.¹¹⁹²

In so far as thought (der Gedanke) thereby found and knew itself, there arose the general sense of the possibility of an opposition between human understanding (der Verstand) and the church's teaching: "(die) Vorstellung ist allgemein geworden, dass der Verstand etwas für falsch erklären könne, was die Kirche behauptet."¹¹⁹³ In philosophical terms, the humanistic study of the ancients involved consideration of most of the works of Platon, Aristotle, the Epicureans, the Neo-Platonists, etc. in their original form, as well as of Cicero's popular philosophy — not, however, as resulting in further development of these philosophies, since generally not attacking doctrines and beliefs of the church themselves, but rather as means of general education (allgemeine Bildung) in thought and in such a way that the thoughts of the ancients were employed to contradict and undermine specific teachings of Scholastic philosophy, in its dependency on and defense of the church's teachings. Hegel considers Pomponazzi, champion of Aristotle, Ficino, advocate of Plato and the Neo-Platonists, and Gassendi, Lipsius, and Reuchlin, adherents of Epicurus, Stoicism and Pythagoras, respectively. Of particular importance for Hegel is the revival of Cicero's popular philosophy through Erasmus and literary figures such as Petrarch. Though this body of thought, even in its original form in Cicero, is without deeper philosophical significance in his view, it nevertheless significantly augmented the general

¹¹⁹² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 11

¹¹⁹³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 11

strivings of the period and thus represents an important epoch in the history of culture (Bildungsgeschichte, Kulturgeschichte) generally. Through it and the other forms of the humanistic endeavor, the individual began to be considered as a whole (Ganzes), his concrete experience (Erfahrung) and feelings (Gefühle) to be of value or worth:

Der Mensch hat wieder in sein Herz geschaut und es geltend gemacht, alsdann das Wesen des Verhältnisses des Einzelnen zum absoluten Wesen in sein eigenes Herz und Verstand, in seinen Glauben zurückgeführt.¹¹⁹⁴

— in opposition to the church's principles of selflessness (Selbstlosigkeit) and denial, as well as the abstractions of Scholastic philosophy.¹¹⁹⁵ Hegel remarks that this revival of Cicero's popular philosophy is linked to the strivings of the Reformation, particularly Luther's translation of the Bible, the accessibility of the German people to the Bible in the vernacular paralleling the literary writings in the humanistic period in Italian for the Italian people of a Petrarch, Dante, Boccaccio, and so forth.

Next, Hegel deals with the strivings of philosophy proper in this period, strivings that are not satisfied, that rather remain only reflections in philosophical thought of the extreme fermentation (ungeheuren Gärung) of the period as a whole. Lacking belief in the doctrines of the church, while yet for the most part not explicitly attacking them, lacking conviction with respect to the principles and methods of Scholastic philosophy, lacking in both respects an object or content as resting

¹¹⁹⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 17

¹¹⁹⁵ From the perspective of Goethe's thinking, this reawakening of the idea of man as a whole (Ganzes) in the broader history of culture is philosophically significant, as it reflects both the felt recognition of the totality of human faculties and thereby simultaneously the expansion of his creative interest to the totality of human culture, present as well as past — *in opposition* to the one-sided philosophical and religious systems of *thought* of the Medieval world. Indeed, from Goethe's point of view, and as will be shown in the following pages, the modern era, once the Neo-Platonic idea of the whole of human nature in necessary relation to the whole of an ideal world, Hegel's absolute idea, had been established, and once the Christian church had entailed the first realization of that idea in history, represents the perpetual alternation between these two extremes. An idea is set forward in terms of the totality of human experience and developed as a whole or system of thought, is, as such, true or perfect, despite its one-sidedness as voiced in the form of the understanding, but loses then over time in the consciousness of its proponents its connection with the whole of the inner life and the totality of culture its promulgation represented the creative recreation of, becomes abstract, severed from its relations to the totality of human existence, and is stubbornly maintained by the understanding alone. There arise then in reaction liberating moments once again reflecting the concreteness of the human soul and its reality in the multiplicity of human culture — until they, too, result in the creation of new systems of thought that are then cut off from their roots in the living totality of human experience and petrified, as it were, by the understanding.

place (Halt) for their consciousness, these philosophers are characterized by their unquenchable urge (Trieb) to attain knowledge and a science of knowledge by the sheer force of their subjectivity, by the energy of their spirit and the strength of their character, their originality — but at the same time, by the instability and confusion of their spiritual life and character, the absence of objective steadiness in their lives and works, or in such a way that —

... deren Schicksale, wie ihre Schriften, nur diese Unsicherheit ihres Wesens und die Empörung des Innern gegen das vorhandene Dasein wie Intelligenz und die Sucht, heraus zur Festigkeit zu gebären, bezeichnen ... ¹¹⁹⁶

The lives and works of these thinkers are like a volcano's eruption, says Hegel, violently bringing forth from within a new creation (neue Schöpfung), yet a creation that is wild (wild), irregular (unregelmässig), corrupt (korrupt), since manifesting only the instability or drivenness (Herumgetriebensein) of their thought — their feelings and their relations (Verhältnisse) with the external world not being comprehended by thought — uncontrolled fantasy (unendliche Phantastereien) and untamed representation (wilde Vorstellung) existing in them along side of the attempt to comprehend the deepest or greatest matters (Tiefste, Grosse), i.e., concrete (konkrete) realization of the idea in thought.

Hegel discusses, as the principle representatives of this movement, Cardano, Campanella, Vanini, Ramus and Bruno. Cardano's primary significance for Hegel is the originality he signified and stimulated in his contemporaries, "die Erregung, die er mitteilte, aus sich selbst zu schöpfen,"¹¹⁹⁷ this being a necessary first stage in reason's comprehension of itself in its subjective activity (das Erste, wie sich die wiedererwachende Vernunft in ihren selbsttätigen Tun erfasst). Campanella's importance also lies for Hegel in stimulating his age towards understanding and employment of reason in subjective fashion. Vanini, stimulated by Cardano's originality, begins the process in which reawakened reason, free thought, comes to be more and more explicitly directed against the beliefs and doctrines of the church. As does his contem-

¹¹⁹⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 18

¹¹⁹⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 21

porary, Bruno, Vanini starts from a consciousness of the life of nature as a whole, but unlike him, is not a deep thinker, does not attempt to develop his thinking systematically, but rather only voices unrelated insights (Einfälle). Employing the form of the dialogue, as defence of his ideas from the church, it is not always clear which thoughts are his and how the matter under discussion is to be resolved. Nevertheless, their tendency is clear: on the one hand, nature is conceived as divine and all things therein mechanically related to each other; on the other, an opposition between belief or revelation and reason becomes central. Vanini maintains that reason cannot prove this or that doctrine of the church, but that he nevertheless believes these doctrines, willfully subjugating his reason to belief. The church, however, could not accept that its doctrines were not reasonable, and Vanini is condemned — whereby Hegel observes that the church's position indicates that it recognized that reasonable insight had become stronger than belief.¹¹⁹⁸ Ramus is principally associated with the beginning of a movement attacking the authority of Aristotle. Possessing an extraordinary dialectical ability, he seeks to demonstrate that everything taught by Aristotle is false, in particular, his logic and dialect. But in undermining the authority of Aristotle, Ramus is perceived as undermining the foundation of the church's teachings as well as that of Scholastic philosophy — which in fact his thinking did serve to do.

Bruno is the only one of these thinkers in Hegel's view to possess significance in terms of the philosophical originality of his thought, and in consequence he deals

¹¹⁹⁸ Hegel remarks that it “gehört zum Verderben der Kirche und des Glaubens” that the church did not distinguish between its dogmatic teachings, that God has a triune nature, that He appeared in the world, that man is thereby reconciled with the divine nature, and so forth, i.e., eternal truths that are the objects of speculative reason; and associated external representations, purported real or empirical historical facts — but rather insisted on belief in both: “Wenn solche äusserlichen Vorstellungen festgehalten werden, so kann es nicht anders sein, als dass Widersprüche aufgezeigt werden.” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 45)

From the point of view of Goethe's thinking, it is questionable whether the church's making this distinction would have hindered or even slowed down the end of the medieval world. For the culture of a given period is a whole, consists of immanently related true or perfect works from all forms of activity and produced by all manner of limited or conditioned individuals, differing in terms of their inborn and acquired individualities, the mental faculty that predominates in their creative life, for example, or the extent of their education and culture. An attempt to stem the disappearance of the medieval world by reducing its belief to those doctrines sanctioned by philosophical understanding (Hegel's reason) would have been consigned to failure. For indeed it is from Goethe's perspective the totality of medieval culture, with its fantasies and representations, along with its thought, that previously had been a living whole and that more and more could no longer be maintained — neither by the understanding (or reason) nor by fantasy or imagination alone, nor by philosophy alone nor any other form of activity.

with him in far greater detail. Overall, Bruno's writings are characterizable for Hegel as the enthusiasm of a self-consciousness that knows the spirit dwelling within itself (Selbstbewusstsein, das den Geist sich inwohnen fühlt) and thereby the unity of its being with all being — thus by the view of nature as divine, living whole in which reason is immanent, and then by the attempt to develop this position systematically. Lacking sufficient philosophical education (Bildung), Bruno is ultimately unable ultimately to develop this fundamental insight into a whole or system, but rather employs an external multiplicity of forms to express the unity of self-conscious spirit with all things that was lacking objectively in the beliefs and institutions of his world. The result is that his writings appear murky (trüb), confused (verworren), to entail a mystical fanaticism (Schwärmerei). Nevertheless the further development of Bruno's fundamental insight, if not adequately expressed as whole or system, is clear to Hegel. Bruno, he says, more particularly determines the unity of self-consciousness as manifestation of a universally active understanding, comprising all forms of the universe as systematically organized in it. This understanding is an "inner artist" (innerliche Künstler) that brings all things out of itself, both with respect to their form and their matter, both as their final cause (Endursache), i.e., their notion, Aristotle's entelechy, and their efficient cause. The things it creates it brings back to itself (in die Einheit zurücknehmen), relates thereby each with the others, in such a way that the sphere of nature is one living organism. This universal understanding is furthermore conceived by Bruno, not as active power external to the world, but as existing (seiend), as its real immanent substance. As existing unity of the understanding and its activity, this substance is the unity of form and matter, matter being conceived thereby as itself living in its unity with the understanding, itself intelligible form. The multiplicity of finite existing things in which form and matter are immanent come into being and vanish, undergo continual transformations into each other. For the nature in its totality is "alles was sie sein kann, in der Tat (wirklich) und auf einmal, weil sie alle Materie nebst der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich fast," whereas man, for example, is in every moment

(Augenblick) what he can be, but not “alles, was er überhaupt und der Substanz nach sein kann.”¹¹⁹⁹

Bruno sets forth as principle of reason’s comprehension of the unity of form and matter the understanding of their opposing ends or poles, their “maximum” and “minimum.” For it is in terms of these extremes that the things are in fact united in terms of the notion (Begriff) and participate in the infinitude of nature — “ein grosses Wort,” remarks Hegel, “die Entwicklung der Idee so zu erkennen, dass sie eine Notwendigkeit von (entgegengesetzten) Bestimmungen ist.”¹²⁰⁰ Or the smallest thing (Kleinste) is also the greatest thing (Grösste), one thing (Eins) is also everything (alles). The universe is this one thing in everything (Eins in allem), and in terms of which the center is not different from the periphery, the smallest from the greatest, infinitude from finitude, etc., but rather in such a way that these moments are all middle points (Mittelpunkte) of the whole.¹²⁰¹

¹¹⁹⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. p. 30

This quote is Hegel’s translation of Bruno’s words in his *De umbris idearum*. I have cited Hegel’s translation here in order to consider a remarkable anticipation of Goethe’s thought in Bruno (or case of influence of the latter on the former), despite a central difference — an anticipation that Hegel himself is obviously unaware of, and that Goethe’s thought can be considered the consequent development of. Bruno’s universal “inner artist,” producing “in der Tat und auf einmal” an object that is “alles, was (es) sein kann,” a whole, in which a multiplicity of forms is interrelated according to an eternal, unchanging form, i.e., the universal principle of wholeness (“Natur hat weder Kern / Noch Schale, / Alles ist sie mit einem Male.” (1 529)) — is *also* for Goethe the human artist, the creative individual generally, participating in his creative moments (Augenblicke) in the life of the ideal world of culture:

Hier ist die Erscheinung des Nachbildes, Gedächtnis, produktive Einbildungskraft, Begriff und Idee alles auf einmal im Spiel und manifestiert sich in der eignen Lebendigkeit des Organs mit vollkommener Freiheit ohne Vorsatz und Leitung. (16 902)

For Bruno — and for Hegel (except in the case of the philosopher of absolute spirit) — man is not capable of being all that he can be “auf einmal,” and this constitutes his finitude: “Der Mensch ist in jedem Augenblick, was er in diesem Augenblick sein kann, aber nicht alles, was er überhaupt und der Substanz nach sein kann” (Ibid., p. 30). For Goethe, man is capable of being all that he can be in the moment of creation, as this particular limited or conditioned finite individual, in so far as he acts as a whole and produces a whole in accord with the universal principle, and this constitutes his simultaneous infinite nature.

¹²⁰⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 30

¹²⁰¹ The notion of the middle point (Mittelpunkt) is another noteworthy anticipating of Goethe’s thinking in Bruno (or case in which Goethe was influenced by Bruno), and the two thinkers, along with Hegel, differ in the same way as they do with respect to Bruno’s “inner artist” (f. 1199, p. 1702). In Goethe’s thought, the middle point is the principle of wholeness, but as found not only in the sphere of nature as a whole, as it is for Bruno and Hegel, but in the human sphere, in the whole of culture and the multiplicity of works created in terms of and manifesting the universal principle:

Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistige Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: Darfst du dich in der Mitte dieser ... lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Be-

Hegel finally examines the means by which Bruno attempts to develop the sphere of nature as one systematic whole. Bruno's starting point in this regard is the so-called "art of Lullus," which he then develops and conceives with a deeper significance. Similar to Aristotle's topics, this "art" entails for Lullus a collection of representations and determinations of thought that can be applied to all things. But for Bruno, since there is one life, one understanding in the universe, one principle immanent in the life of the whole, there arises the dim sense (*dunkle Ahnung*) — if not a clear notion (*Begriff*) of the fact — that the universal understanding could be conceived in the systematic totality of its determinations, and that the multiplicity of particular things could be comprehended in terms of their place within that system. As to Bruno's development of this idea, Hegel says that while "(die) Idee ist im allgemeinen zu loben,"¹²⁰² and "(alle) Hochachtung verdient dieser Versuch, das logische System des inneren Künstlers, des produzierenden Gedankens so darzustellen, dass ihm die Gestaltungen der äusseren Natur entsprechen,"¹²⁰³ his determinations are superficial (*oberflächlich*), abstract, not themselves living (*tote Typen*). Each moment of the system, each opposition, is conceived in terms of the notion, but the several moments are not developed in relation to each other, but rather simply asserted, collected (*zusammengelesen*), without the movement of the notion. The result is that his writings are confused (*verworren*), arbitrary (*willkürlich*), chaotic (*kunterbunt*):

wegtes, um einen *reinen Mittelpunkt* kreisend, hervortut? Und selbst wenn es dir schwer wurde, diesen Mittelpunkt in deinem Busen aufzufinden, so wurdest du ihn daran erkennen, dass eine wohlwollende, wohltätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt. (8 131)

Moreover, for Hegel and for Bruno the middle point has primarily the sense of a linear middle point between two extremes or poles, as resulting in a triadic unity or wholeness. For Goethe, it is the middle point or center of a sphere, of a true multiplicity of particulars, and resulting in true or concrete wholeness:

(Die Natur) bedient sich hierzu des Lebensprinzips, welches die einfachsten Anfänge der Erscheinungen durch Steigerung ins Unendliche und Unähnlichste zu vermännigfaltigen. Was in die Erscheinung tritt, muss sich trennen, um nur zu erscheinen. Das Getrennte sucht sich wieder, und es kann sich wieder finden und *vereinigen*; im niedern Sinne, indem es sich nur mit seinem Entgegengestellten vermischt, wobei die Erscheinung Null oder wenigstens gleichgültig wird. Die Vereinigung kann aber auch im höhern Sinne geschehen, indem das Getrennte sich zuerst steigert und durch die Verbindung der gesteigerten Seiten ein Drittes, Neues, Höheres, Unerwartetes hervorbringt (16 863-864).

¹²⁰² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 39

¹²⁰³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 38

... er zählt die Gegensätze, Momente des Schemas nur auf. Die Ausführung ist teils an die pythagoreischen Zahlen angeknüpft, so kunterbunt und willkürlich, — metaphorische, allegorische Zusammenstellungen von Paarungen, wo man ihm gar nicht folgen kann; es läuft hier in diesem Versuch zu ordnen alles aufs Unordentlichste durcheinander.¹²⁰⁴

The last moment of the transitional period from medieval thought to that of the modern world, and thereby the final moment belonging to the philosophy of the Middle Ages, is for Hegel the Reformation. In it the spirit of the German peoples finally overcomes the separation (Entzweiung) of the human sphere and the divine, real and ideals worlds, subject and object, and finds reconciliation between these extremes in human self-consciousness. For it is spirit in the sphere of nature generally and human nature, in particular — man's senses (Sinnen), his feelings (Gemüt) and desires (Triebe), his conscience (Gewissen), the ethical realm, man's labor and property, the fruit of his labor, his experience and resulting knowledge of the world — and in all of these respects, spirit as the freedom (Freiheit) to realize and know the idea in the real or empirical sphere. Hegel notes especially, first of all, that human knowledge as a result of the Reformation is no longer constrained by authority and abstract formal reasoning, but rather human reason and the human understanding, through the mediation of the senses and experience (Erfahrung), come to know the particular, real or empirical case as universal (allgemein), and as such, manifestation of the divine idea. Secondly, it is now known that the process of salvation, man's reconciliation with God, transpires in the human spirit as the immediate relation of each individual to God, and as mediated by his conscience alone, without the intermediary of clergy or sacraments absolutely external him.

While anticipated in many aspects of his thought by other thinkers of the period of transition from medieval to modern thought, Luther nevertheless represents the clear commencement of the Reformation in Hegel's view. For while it is true that a legitimization of the principle of subjective activity, thought and freedom characterized all of the thinkers in the transition from the medieval to the modern world, particularly Vanini and Bruno, Luther expresses these truths in a simple (einfachen)

¹²⁰⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 39

or pure (reinen) manner, without any traces of Scholastic learning, in words understandable to human subjectivity generally. Moreover, Luther sets forth a higher, *religious* justification for them:

Dies Gelten des Subjektiven hat nun jetzt einer höheren Bewährung und der höchsten Bewährung bedurft, um vollkommen legitimiert zu sein und sogar zur absolute Pflicht zu werden; und um diese Bewährung erhalten zu können, hat es aufgefasst werden müssen in seiner reinsten Gestalt.¹²⁰⁵

Namely, Luther conceives the principle of free spiritual subjectivity in necessary relation to God, the divine principle, and thereby, according to Hegel, as universal principle of human subjectivity, and thus in necessary abstraction from finite, particular human interest, desires and ends:

Erst wenn das Prinzip in Beziehung auf den an und für sich seienden Gegenstand, d.h. in Beziehung auf Gott gewusst und erkannt ist und damit in seiner vollkommenen Reinheit aufgefasst wird, frei von Trieben, endlichen Zwecken, so erhält es dadurch seine Bewährung, — so erhält die Gewissheit des Menschen in sich in Beziehung auf Gott ihr Gelten.¹²⁰⁶

Human subjectivity is recognized and affirmed as of infinite value, affirmed as the region where salvation history takes place, but that reconciliation with God takes place only in so far as each individual overcomes his *particular* subjectivity:

Der Mensch selbst müsse Busse, Reue an ihm selbst in seinem Herzen tun, und sein Herz müsse erfüllt sein vom Heiligen Geist. So ist hier das Prinzip der Subjektivität, der reinen Beziehung auf mich, die Freiheit nicht nur anerkannt, sondern es ist schlechthin gefordert.¹²⁰⁷

¹²⁰⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 50

¹²⁰⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 51

¹²⁰⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 51-52

This is the contradiction we have met time and again in Hegel's thought — i.e., between the purported affirmation of the individual in his finite, limited or conditioned empirical nature and the immediate caveat that that particular nature is nevertheless to be denied, overcome, in favor of man's universal nature as subject, his ethical, religious and philosophical calling, the fullness of his particular subjectivity being justified only in so far as it is negated with respect to his universal subjectivity. Hegel as it were attempts to mask this contradiction by saying that —

Die blosse Subjektivität, blosse Freiheit des Menschen, dass er einen Willen hat und damit dies oder jenes treibt, berechtigt noch nicht ... Aber wenn auch der Wille Zwecke hat und solche, die der Form der Vernünftigkeit angemessen sind wie das Recht, meine Freiheit, aber nichts als Freiheit dieses besonderen Subjekts, sondern als Freiheit des Menschen überhaupt, als gesetzliches Recht, als Recht, das dem anderen ebenso zukommt, wenn auch der Selbstwille die Form der Allgemeinheit erhält, — so liegt doch darin nur das Erlaubtsein; und es ist schon viel, wenn

Since, moreover, the salvation history of each individual transpires in his conscience (Gewissen), since no external authority or mediation is necessary, actions and works performed without the approbation of individual conscience, without the inner reality of spirit (ohne Wirklichkeit des Geistes in sich), are worthless.

In this way, all externality to the individual's relationship with God is swept away by Luther, and the individual is known as truly free in his spiritual nature. This applies most particularly for Hegel to the fact that with Luther the necessity of a mediating foreign *language* in religious life, science (Wissenschaft) and human culture generally is abolished — for language, he holds, is the first form or primary externality that the self-conscious individual produces for himself (die erste Äusserlichkeit gibt sich der Mensch durch die Sprache), self-consciousness' first existence (Dasein), that form in which man is united with himself as with his most proper possession (bei sich in seinem Eigentum). This is so much the case for Hegel that he asserts that "Luther hätte nicht seine Reformation vollendet, ohne die Bibel ins Deutsche zu übersetzen," and that "nicht ohne diese Form, in eigener Sprache zu denken, hätte die subjektive Freiheit bestehen können."¹²⁰⁸

With regard then to the Reformation as a whole, Hegel observes, first of all, that the principle of spiritual subjectivity, having received its absolute justification in the religious sphere by Luther, is applied at first only to religious objects, the religious life, not yet to the multiplicity of the finite worldly sphere. Nevertheless, given that

es als erlaubt anerkannt wird und nicht als an und für sich Sündiges. Kunst, Industrie erhalten durch dies Prinzip neue Tätigkeit, indem sie nun auf gerechte Weise tätig sind. So ist aber dies Prinzip zunächst auf besondere Sphären der Gegenstände, seinem Inhalt nach, beschränkt. (Ibid., p. 51)

On the one hand, satisfaction of private desire and ends is allowed (erlaubt), if as requiring a higher religious justification; on the other hand, that religious sanction entails freedom from all finite considerations, hence denial of that satisfaction — for only in overcoming them can man be united with God, and thus that justification of the satisfaction of his finite nature attained: "Dies ist die höchste Bewährung des Prinzips, dass dasselbe nun vor Gott gelte, nur der Glaube des eigenen Herzens, die Überwindung des eigenen Herzens nötig sei" (Ibid., p. 52). Hence it would appear that the satisfaction of finite ends or the human heart are affirmed by Hegel, and seemingly here, by Luther, first, only if they are not sinful, evil, and then only if man takes no satisfaction in his satisfaction, or overcomes that satisfaction, but remains focused on the divine being, giving thanks to him for that satisfaction and other blessings — a position voiced by Luther and his successors, that it appears Hegel himself would subscribe to, but one, from the point of view of Goethe's philosophy of the justification of all aspects of man's real or empirical nature and existence in relation to the universal principle, and in light of modern history subsequent to Luther, that must be judged to be ultimately contradictory and untenable.

¹²⁰⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 53

man now knows himself to be potentially reconciled with God in himself, external reality takes on a different character for him, and he feels that he can generally enjoy the things of the real or empirical world in good conscience, even if lacking explicit religious sanction for his pleasure with respect to the things of the real or empirical world. Secondly, the religious content of Christianity is in large part conceived by the Reformation in the form of representation, as historical content. But “damit ist in diese geistige Freiheit der Anfang und die Möglichkeit einer ungeistigen Weise gekommen.”¹²⁰⁹ For although the credo of the medieval church is retained, both in its representational, historical aspect and its deeper, speculative aspect, and although spiritual subjectivity is maintained and developed (vertieft) as principle in terms of which that credo, in both its historical and speculative aspect, is to be believed and comprehended by the individual, philosophical comprehension of that content, such as that undertaken by Scholastic philosophy — but as pertaining there only to another, ideal world, in complete separation from the real or empirical world — is impossible in the Reformation period.¹²¹⁰ For neither the immanent true content of

¹²⁰⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 53

¹²¹⁰ Hegel remarks that the inimicality of the Reformation to speculative philosophy, and as characterizing also to a lesser extent the Catholicism of the Counterreformation, was only overcome in Protestant *philosophy*, and more particularly for Hegel, the Protestant philosophy culminating in his own philosophy of absolute spirit:

... es ist in (der katholischen Religion) viel mehr Philosophisches, Spekulatives als in dem protestantischen Lehrbegriff, Dogmatik, wenn überhaupt in dieser noch ein Objektives ist und sie nicht ganz leer gemacht ist, in der dann der Inhalt mehr geschichtlich ... gehalten ist, wodurch die Lehre trocken wird. Die Verbindung der Philosophie mit der Theologie des Mittelalters ist in der katholischen Kirche der Hauptsache nach erhalten worden; im Protestantismus dagegen hat sich das subjektive religiöse Prinzip von der Philosophie getrennt, und erst in ihr ist es dann auf wahrhafte Weise wieder auferstanden. (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 54-55)

It is interesting that Goethe takes an opposing position with respect to the church of the Middle Ages and the Catholic church generally. What characterizes it is not its greater speculative intention and development, but the fullness of its sensual images and symbols (10 317-322; quoted in the Dissertation, pp. 320-322). Hegel, as we saw, abstracts entirely from this aspect of the medieval church: the ideal world is another world, absolutely sundered from the real or empirical world generally and man's sensual, empirical nature, in particular. For Goethe, however, the medieval church, with its philosophical investigations, on the one hand, and its symbols and images, its shrines and statues, its cathedrals and other art works, on the other, is a spiritual whole —

Der protestantische Gottesdienst hat zu wenig Fülle und Konsequenz, als dass er die Gemeinde zusammenhalten könnte; daher geschieht es leicht, dass Glieder sich von ihr absondern und entweder kleine Gemeinden bilden, oder, ohne kirchlichen Zusammenhang, nebeneinander geruhig ihr bürgerliches Wesen treiben. ... Wie ist nicht dieser wahrhaft geistige Zusammenhang im Protestantismus zersplittert! (10 317, 322)

representation nor the directly speculative content of Christianity, as absolute object, true in and for itself (an und für sich wahr), can be comprehended as long as the criteria of truth is the witness of subjective spirit, confirmed by the subject's conscience alone, established in his heart (in seinem Herzen sich geltend macht):

Das Kriterium der Wahrheit ist, wie es sich in meinem Herzen bewährt und ergibt. ... Der Inhalt hat so nicht die Bewährung an ihm selbst, die er ... durch das spekulative Denken, dadurch dass die spekulative Idee sich in ihm selbst geltend macht. ... Die Lehre hat sich zu bewähren durch den Zustand meines Herzens, durch die Busse, Bekehrung und Freudigkeit des Gemüts in Gott. ... (Das) Gemüt (rekonstruiert) sich in sich selbst ..., (heiligt) sich in sich ...; und diese Heiligung ist es, für die der Inhalt ein wahrer ist.¹²¹¹

Since, however, subjective spirituality is essentially thought in Hegel's view, and since its thought is unable to comprehend the content of Christianity speculatively, the thought of the Reformation takes the form, first, of an historical, critical exegesis of the Bible depriving that book, Hegel says, and with it, the content of Christianity, of their spirituality; and secondly, as philosophical-theological investigation of that content by the understanding alone, its abstraction effectively negating the speculative idea. Only in the subsequent period of modern philosophy, as the subjective spiritual principle had progressively penetrated and made known to itself the reasonable content of the sphere of nature generally and of the human sphere, in particular — human subjectivity having itself created in its works a reasonable objective content, reasonable laws and institutions, values and customs, and so forth, or having in other words made the idea concrete in the sphere of real human existence and activity — could Protestant philosophy progressively express itself as truly speculative thought of the absolute idea.

— if a cultural whole that was limited or conditioned, its central deficiencies being overcome by the Reformation:

Wir wissen gar nicht, ... was wir Luthern und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. (24 771)

¹²¹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 55-56

With the Reformation, says Hegel, “treten wir ... eigentlich in die dritte Periode über,”¹²¹² the period of modern philosophy. That is to say, while not itself a philosophical movement, the thought of modern philosophy was already implicit in, and then to a large degree further stimulated by, the Reformation. For already in the later Middle Ages man’s self-conscious thought had begun to assert itself in a preoccupation with the things of the real or empirical world, with perception and experience of that world, with pleasure in sensual things generally and things it had created with its own labor, in particular, with increasing knowledge of the world about it gained by the understanding (Verstand), through the mediation of the senses and experience. Such strivings needed, however, legitimization in a higher, religious sense, in relation to the divine principle, and could only flourish with that sanction. And that justification was provided by Luther and the Reformation generally — though to be sure, notes Hegel, in such a way as to be only addressing the felt needs of the age. The Reformation consequently represented the decisive break from the Catholic church, and as Counterreformation, the decisive reform of the church — in particular, in terms of the church’s separation of the spiritual, religious ideal from the fullness of the real or empirical world. But despite the fact that the separation of real world and ideal world, this world (Diesseits) and another world (Jenseits), is thereby in principle (an sich) overcome in the Reformation, the work of the modern world, the sciences and in particular, philosophy, remained to overcome it in fact, to remake and know this world, and man in his real or empirical nature and existence, in accord with the idea of self-conscious spirituality:

Dem Endlichen, Gegenwärtigen ist seine Ehre gegeben; das ist an sich seiende Versöhnung des Selbstbewusstseins mit der Gegenwart. Von dieser Ehre gehen die Bestrebungen der Wissenschaft aus.¹²¹³

As to these strivings of the sciences and philosophy in the modern period, then, there arises on the one hand in Hegel’s view the endeavor to comprehend the finite sphere, the present (Gegenwart) of inner and outer reality, through experience made

¹²¹² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 61

¹²¹³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 63

general (allgemein) in the form of laws and powers of nature, the transformation in thought of the particular case to the form of universality (das Einzelne der Wahrnehmung in die Form der Allgemeinheit zu verwandeln). On the other hand, there arises the endeavor to know the divine being, that which is in and for itself true, as it appears to self-consciousness in the human heart: “der eigene Geist macht sich für sich das Ewige zu eigen.”¹²¹⁴ God is to be found in the human heart, as the subject’s most proper self (das Eigenste des Individuums), not in another world or moment of time. But, says Hegel, “(eine) Form des Innern ist auch das reine Denken,”¹²¹⁵ and this is the justification and starting point for modern philosophy, as the attempt in pure (reinem) thought, i.e., thought in the form of the notion, to comprehend the absolute being.

Modern philosophy (Philosophie der neuen Zeit) thus commences where that of the ancients had finished, with the standpoint of real self-consciousness, actual spirit (gegenwärtiger Geist) in relation to the absolute idea, but in such a way that now, in conformity with the Christian idea and following the disintegration of the medieval Scholastic unity, the difference between thought and the divine object is known — unlike the thinking of the ancients, where there was in Hegel’s view no consciousness of this opposition — and in such a way that the bridging of that difference, i.e., the comprehension of their unity, becomes philosophy’s primary purpose or endeavor:

Das Hauptinteresse ist ... nicht sowohl, die Gegenstände in ihrer Wahrheit zu denken, als das Denken und Begreifen der Gegenstände, diese Einheit selbst, welche überhaupt das Bewusstwerden eines vorausgesetzten Objekts ist, zu denken.¹²¹⁶

For lacking in the Neo-Platonist conception of the absolute idea, as we saw, was the form of inner necessity (Form der inneren Notwendigkeit), self-conscious spirit as individual, subjective, actually existing spirit, the spirit of the human heart (Herzen), reflecting or “turning back” the determinations of absolute idea in itself, as its unity:

¹²¹⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 63

¹²¹⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 63

¹²¹⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 63

... indem (das Prinzip des Zurückbeugens und Zusammenfassens bei den Neuplatonikern) ... fehlt, geht ihrer Idee des Geistes ein Moment ab, — das Moment der Wirklichkeit, der Spitze, welche alle Momente in eins zieht und damit unmittelbare Einheit, abstrakte Allgemeinheit, Sein wird. Der Geist ist also bei ihnen nicht individueller Geist; dieser Mangel wird durch das Christentum ersetzt, in welchem der Geist als daseiender, gegenwärtiger, unmittelbar in der Welt existierender Geist, in welchem der absolute Geist in unmittelbarer Gegenwart als Mensch gewusst wird und jedes Individuum für sich unendlichen Wert und Teilnahme an diesem Geiste hat, der ja eben im Herzen jedes Menschen geboren werden soll.¹²¹⁷

The Neo-Platonists, consequently, could not systematically develop and prove (beweisen) the determinations of the absolute idea — that is to say for Hegel, could not realize and know the absolute idea in terms of concrete reality (Wirklichkeit):

Ungeachtet ihrer tiefen und wahren Spekulation hatten die Neuplatoniker doch ihre Lehre, dass die Dreieinigkeit das Wahre ist, noch nicht bewiesen, und es fehlte ihr die Form der innerlichen Notwendigkeit. ... Die Neuplatoniker fangen an von dem Einen, das sich selbst bestimmt, das sich Mass setzt, woraus das Bestimmte hervorgeht; dies ist aber selbst eine unmittelbare Weise.¹²¹⁸

But this form of inner, subjective necessity follows from the Christian notion of the absolute idea, namely, in so far as the subject, conceived as initially absolutely estranged from the absolute being, but as of infinite worth, is capable in his freedom of overcoming that separation and reconciling himself with the divine being. In the modern world, as now free from the medieval notion that that reconciliation transpires in another world, the subject can achieve that unification with the divine being objectively, progressively realize and make known the determinations of the absolute idea concretely, in terms of the real or empirical world — as thought and known in a pure form, in philosophy, and as realized and made objective by spirit or thought in all other forms of activity, in the creation of a “wahrhafte wirkliche Objektivität des Geistes” that is not immediately given or presupposed, but rather arises in terms of the freedom of the modern subject:

... das Moment der selbstbewussten Freiheit des Individuums muss sein Recht erhalten gegen objektive Wahrheit und objektives Gebot. Eben dies

¹²¹⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 507

¹²¹⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, p. 495

ist denn die wahrhafte wirkliche Objektivität des Geistes in Gestalt eines wirklichen Zeitlichen, wie die Philosophie die gedachte, in Gestalt der Allgemeinheit vorhandene Objektivität. Solche Objektivität kann nicht anfangs sein, sondern muss, durchgearbeitet durch Geist und Gedanken, hervorgehen.¹²¹⁹

Thus the modern subject generally and the philosophical subject in particular have as their starting point the premise of an absolute separation, as free subject, from the absolute being or object and consequent opposition to all preexisting or presupposed objective spirituality and truth, while yet possessing the belief or certainty that the goal of unification with the divine object in terms of the real or empirical world can be achieved, and indeed, already is achieved in principle (an sich):

Diese Versöhnung, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen, ist das allgemeine Interesse der Wissenschaft. An sich ist sie geschehen; denn das Wissen hält sich für befähigt, diese Erkennung der Versöhnung in sich zustande zu bringen.¹²²⁰

— and thus with the end of pursuing in the medium of spirit or thought the objective remaking or working out (Durchgearbeitetsein) of the external world in accord with the absolute idea, realization of the promise of the new creation (neue Schöpfung) of Christianity that had been left unfulfilled in the Medieval world:

In dieser neuen Periode ist das Prinzip das Denken, das von sich ausgehende Denken, — diese Innerlichkeit, die überhaupt in Rücksicht auf das Christentum aufgezeigt und die das protestantische Prinzip ist. Das allgemeine Prinzip ist jetzt, die Innerlichkeit als solche festzuhalten, die tote Äusserlichkeit, Autorität zurückzusetzen, für ungehörig anzusehen. Nach diesem Prinzip der Innerlichkeit ist nun das Denken, das Denken für sich, die reinste Spitze des Innersten, ... was sich für sich jetzt aufstellt ... (Dies) Denken (ist) allgemeines Geschäft, Prinzip für die Welt und die Individuen ...¹²²¹

¹²¹⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/19, pp. 509-510

¹²²⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 69

¹²²¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 120

In so far as modern thought at its commencement, in its effort to overcome and then remake the world according to the Christian idea, denies all previous authority, all established conventions and norms, it denies from the point of view of Goethe's thought the world or whole of culture, ceases to participate in its life, and to that extent errs. That is to say, its works to that extent will not be true or perfect recreations of the world of culture, will not therefore be of the highest (höchste) or greatest (grösste) quality, and will not be as readily recognizable as true or perfect. On the other hand, even when rejecting the legacy of previous culture, modern thought presupposes it as basis of that rejection, and thus will in fact have a relation to it, if only an abstract relation.

Moreover, to the extent the true or perfect works of the modern period are not recognized as true or perfect recreations of the past legacy of culture, their truth as manifestations of the principle of

This process of reconciliation however, takes place in Hegel's view, in modern philosophy, as in all other forms of spiritual activity, only in so far as the particularity of real or empirical subjectivity is "abgestreift," overcome, in the actual union of human and divine spirit:

In dieser ganzen Geschichte ist den Menschen zum Bewusstsein gekommen ..., dass die Idee Gottes für sie Gewissheit hat, dass das Menschliche unmittelbarer, präsenter Gott ist, und zwar so, dass in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffasst, selbst die Darstellung des Prozesses ist dessen, was der Mensch, der Geist ist: an sich Gott und tot — diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das Ansichseiende zu sich zurückkommt und so erst Geist ist.¹²²²

It follows that while "(das) eigentliche Hervortreten der Philosophie ist, frei im Denken sich und die Natur zu fassen und eben damit die Gegenwart der Vernünftigkeit, das Wesen, das allgemeine Gesetz zu denken, zu begreifen,"¹²²³ modern philoso-

wholeness will in Goethe's view only emerge in relation to each other and only with respect to the developing modern period in its entirety. Or, in other words, for the first and only occasion in terms of Goethe's thought, the truth of the several works of a given historical period will tend to lie, as it does for Hegel, in relation to the whole of the period of which they are members and therefore only at the end of the modern period. But whereas for Hegel this is true for every period of history, and indeed for the totality of periods contained under the idea of history, and more particularly concerns the manner in which a period's several works are limited or conditioned manifestation of the idea in terms of the dialectical development of the whole, for Goethe progress towards the "end" of the modern period will tend to reveal the arbitrariness and thus the fallacy of the modern period's separation from the prior legacy of culture, in particular as it is still grounded upon or reflects the Christian idea of otherworldliness — or rather, as will be argued in the following pages, the ambivalent or contradictory nature of the Christian idea, in so far as both the notions of "otherworldliness" and "this-worldliness," or future good and present good, the momentary love and knowledge of God and the love and knowledge of God obtaining at the end of the age, etc., lie within it.

¹²²² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: II/17, pp. 297-298

Hegel's conception here of the significance of the Christian idea for the modern world reveals once again the central divergence between his thought and Goethe's. For him, Christianity's individual spirit, "der Geist als daseiender, gegenwärtiger, unmittelbar in der Welt existierender Geist," and with respect to which "jedes Individuum für sich unendlichen Wert und Teilnahme an (dem absoluten) Geiste hat" (p. 1671), that is to say, the actually existing, real or empirical individual in his potential as spiritual being, realizes that potential, becomes in fact spiritual, only in so far as he abstracts from or sheds (abstreift) the fullness of his particular, real or empirical individuality and existence — "spirit" being for Hegel, as established repeatedly in the foregoing, the power of thought. For Goethe, conversely, the individual realizes his spiritual nature only in so far as he takes up and expresses, as a whole, the multiplicity of his real or empirical individuality and existence in the creation of a whole, a true or perfect work — spirit being for him the principle of wholeness and entailing thereby the simultaneous exertion of all of man's mental faculties, thought, as well as sensation and the imagination.

In the following, it will be argued from Goethe's point of view that Hegel's determination of spirit as rational thought also characterizes the modern world, along with its initial rejection of previous culture (f. 1221, p. 1712), and also derives ultimately from the ambivalent or contradictory nature of the Christian idea, i.e. that while the notion of spirit as rational faculty is contained under the Christian idea, so is also a notion of the incommensurability of spiritual life and of the equivalent justification of all of man's mental faculties. The work of the modern world is then for Goethe also in this respect the exposition of that contradiction.

¹²²³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 65

phy is not free (unbefangen) in the sense that it starts from the opposition between thought and being, spirit and nature — i.e., between thought and being or nature in their immediately given, real or empirical sense and thereby as potentially comprising the two sides of the absolute idea.¹²²⁴ In resolving this opposition, in comprehending the unity of these two sides, the two poles of the absolute idea, spirit and nature, thought and being, have first to be developed historically in abstraction from each other, as separate totalities:

Das Prinzip der neueren Philosophie ist ... nicht unbefangenes Denken, sondern hat den Gegensatz des Denkens und der Natur vor sich. Geist und Natur, Denken und Sein sind die beiden unendlichen Seiten der Idee. Diese kann erst wahrhaft hervortreten, wenn ihre Seiten für sich in ihrer Abstraktion und Totalität gefasst werden.¹²²⁵

¹²²⁴ Hegel's argument here is that in embracing as its starting point the individual in the fullness of his particular, real or empirical individuality and existence (if only as passing moment in the negation of that particularity), modern philosophy embraces as well being or nature generally in its real or empirical particularity. This characterization is justified, also from the point of Goethe's thinking, first of all, in so far as being or nature necessarily appears to the subject in his real or empirical individuality and existence as itself real or empirical; secondly, in so far as in fact modern thought is characterized by its greater emphasis, relative to the philosophy of prior ages, on real or empirical individuality; and thirdly, in so far as the empirical sciences have in fact arisen to the modern mind.

For Goethe, however, the separation of thought or spirit from being or nature, i.e., between the universal and the particular, both of the being or nature generally and of human nature and existence, as enabling the embrace of the real or empirical world and in fact characterizing modern thought, and whether as pertaining to thought or spirit, as for him the principle of wholeness, is reflected in the negation of the legacy of prior culture, as not reflecting in the present the *unity* of spirit and nature, ideal and real worlds (f. 1221, p. 1712), entails an untrue abstraction of both sides from each other, and also ultimately has its roots in the ambivalent nature of the Christian idea. For Hegel, too, that separation entails abstraction, and is in this sense false, but only as not yet comprehended at the *completion* of modern history in terms of the absolute idea.

¹²²⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 65

This follows from, or rather *is*, Hegel's notion of the whole or system of knowledge, which is then realized in the history of modern philosophy, just as the idea is simultaneously realized in the spheres of nature and objective spirit in the process of the modern world. In the separate totalities of the thought of the absolute idea, the part is realized only in terms of the whole, the whole of nature and the whole of spirit, these two spheres being then united in terms of the logic of the absolute idea embracing both. In itself (an sich), of course, the idea *is* for Hegel, manifests itself, as was indicated in the preceding note, in the modern period, just as it has in the past. But now, with the "inner necessity" of subjective spirit in its initial separation from absolute spirit in accord with the Christian idea, the absolute idea can be "proven," realized and made known in concrete fashion, as immanent in, and yet totally embracing, the real or empirical world in its entirety, can become in and for itself (an und für sich), in and for subjective spirit. Hence the dialectic of the idea in the form of the notion can become thoroughly immanent in the historical development of this period — in particular, as we shall see, as holding both spheres apart, as opposing poles of the absolute idea, until each is developed in its totality as a whole.

It is clear that Hegel's abstract separation of nature and spirit, the notion that the part can only be known in its ideal nature in time and in relation to a whole that only actually exists in time (i.e., as not simultaneous with that part), the notion of the dialectic as immanent in history, are doctrines that are, as such, foreign to Goethe's thinking. And yet, as indicated in the in the preceding notes and will be argued in greater detail in the following, these thoughts characterize also from his perspective the history of modern philosophical thought and, to some extent, at least, the history of the

There consequently arise two directions (*Richtungen*) or movements in terms of which the opposition is resolved, each being developed as totality in abstraction from the other: *realism*, where the objects of thought are conceived to arise from perception and experience, and *idealism*, where the objects of thought are held to arise in terms of the freedom or self-sufficiency of thought (*Selbsttätigkeit des Denkens*) — the former starting from the presupposition of the real or empirical world, the things of nature and of human existence and activity and seeking to comprehend them in thought, to determine the universal (*allgemeine*) laws affecting them; the latter, from the presupposition that everything is thought, spirit, all content, and seeking to comprehend the possibility of external objectivity, the concrete particularity (*Einzelheit, Besonderheit*) of things of inner and outer nature. Only at the close of the modern period are and can these two directions be united under the notion of the absolute idea.¹²²⁶

modern world generally. But the reason for this, from his point of view, it will be argued, is not that they are reflections of the nature of the divine principle or absolute idea, but rather reflections the contradictory nature of the Christian idea, its conditionality or limitation.

¹²²⁶ Hegel's overall conception of the history of the period of modern philosophy is breathtaking in its compass, its simplicity and its apparent cogency, even, as indicated in the previous note, from the point of view of Goethe's philosophy. For the contradiction we have repeatedly found to characterize Hegel's thought between the philosophical affirmation of subjectivity generally in relation to the idea and the denial of particular subjectivity — as recently as p. 1712, where it was asserted that the particularity of the subject in his immediately given separation from God, must be "abgestreift," in philosophy and in all other forms of activity of the modern world, in order for the subject to realize his salvation and reconcile himself with the divine principle, and in fact underlying nearly all of the criticisms of Hegel's thought from the perspective of Goethe's in the preceding pages (relation of ideal to real worlds, Hegel's division of the spheres of the ideal world, his notion of the relation of particular individual works to the ideal worlds of which they are members, his moral and ethical conceptions and notion of the state, the determination of the relation of reason to the totality of mental faculties, his conceptions of spirit, the notion, the unconscious, and so forth) — can be found from Goethe's perspective in the Christian idea itself (see f. 807, p. 1494; f. 1141, p. 1670; as well as the discussion of the contradictions or anomalies that, it was argued, are contained in the Christian idea and that conditioned the German idealistic enterprise, from Kant's promulgation of the philosophical idea onwards (f. 111, p. 945; f. 122, p. 968; f. 123, p. 970; f. 125, p. 977; f. 135, p. 1004; f. 142, p. 1013; f. 145, p. 1030; and in particular in this context, f. 127, p. 984; f. 134, p. 1000; f. 141, p. 1012; f. 144, p. 1026)) — Hegel being, in this respect, as observed early, a "Christian" philosopher (f. 1141, p. 1670), but in the sense, as is the case for the modern period as a whole, that he consequently embraced only *one side* of those contradictions, what might be termed their rational, linear, universal aspect, while negating or overlooking their non-rational, synchronistic or particular aspect. It is consequently plausible, in the context of Goethe's thinking, in particular given the fact that the Christian embrace of the individual does appear to be correlated with the modern embrace of being or nature in their finite, real or empirical aspect (f. 1224, p. 1714), that this contradiction does represent the conceptual starting point and conditions the form of the development of modern thought, that is to say, as it is restricted by Hegel to the philosophy of the Western, Christian peoples (and which, however, we have criticized from the point of view of Goethe's thinking (f. 813, p. 1498; f. 1163, p. 1680)), even to the extent of his division of modern philosophy into realism and idealism, as representing in thought the two sides of this contradiction.

While we of course must await the analysis of the full working out of Hegel's idea of the history of modern philosophy to support this claim, so much can be established here as anticipatory hypothe-

As to the more particular content of both the movements of realism and idealism, Hegel finds four questions to be of central importance, questions that were unknown to ancient philosophy (since the oppositions they reflect, while contained (*enthalten*) in ancient thought, were not conscious oppositions): the relation of God to being; the relation of good to evil and the origin of evil, given the presupposition of absolute divine power; the relation of human freedom to external necessity, given that the freedom of the self also appears opposed to the notion of divine omnipotence, as well as to material determination; the relation of the freedom of man to the necessity of his inner, physical nature, hence the relation of the soul or spirit to his body.

Hegel determines three stages with four principle moments — the second stage being expanded into two antithetically related moments — in the history of modern philosophy, as realization in thought the reconciliation of the modern era generally: a) philosophies representing essentially only the announcement (*Ankündigung*) of that future reconciliation, since unsystematic, not set forth in the form of the notion, and where the unity attained is therefore forced, unmediated — the philosophies of the realist Bacon and the idealist Böhme; b1) philosophies belonging to what Hegel terms the period of the understanding's thought (*Periode des denkenden Verstandes*), attempting to achieve that reconciliation metaphysically, either in a realist or idealist manner, beginning with Descartes, and including for example Spinoza, Locke and Leibniz — Descartes and Spinoza from an idealistic point of view, Locke, from a realistic point of view, and Leibniz, in such a way as to represent the first imperfect

sis to follow in the argument in the following pages: for Hegel, the history of modern philosophy concludes with the totalities of both realism and idealism being known as united in the notion of the absolute idea. For Goethe this same history, determined as it is by the Christian conception, concludes with the knowledge that the separation of subject and object — or universal subjectivity from particular subjectivity, absolute spirit from subjective spirit, and thereby spirit from nature, the ideal world from the real world, etc., along with rejection of the legacy of culture prior to the modern period, in so far as this characterizes the modern period, particularly at its commencement — is not true, reflects the limited or conditioned aspect of the Christian idea, in itself and as it has conditioned the history of the modern world generally and its philosophy, in particular. According to this view, the compulsion to overcome and be free of that contradiction represents the inner, driving force of that history, each successive philosophy of both realism and idealism and these then in their relation representing in fact a stage in the development of the notion, the logical connection of each with the others, but that notion revealing itself at the end of the process as the power of abstract thought maintaining in essentially arbitrary fashion the contradiction between thought and being throughout, as uncomprehended “destiny,” as it were, of the modern world — and thus in such a way that the contradiction finally vanishes in light of a conception of the wholeness of man's inner life and creative activity in relation to the world of works and actions manifesting that wholeness, the ideal world of culture.

attempt to reconcile both sides — but since abstracted from each other and from the whole they are constructing according to the absolute idea, philosophies representing only the abstract metaphysics of the understanding; b2) philosophies of a transitional period (*Übergangsperiode*) reflecting skepticism as to the former metaphysical endeavor, as directed both against the idealists and the realists; and c) the “newest German philosophy” in which the reconciliation of realism and idealism is first made conscious and striven for, and finally achieved — the philosophies of Kant, Fichte, Schelling and the absolute idealism, finally, of Hegel himself.¹²²⁷

¹²²⁷ Hegel’s statement of the overall structure of the period of modern philosophy presents a series of questions or anomalies that will need to be kept in mind while examining his detailed development of that period. Firstly, it might be wondered why Hegel did not, as he did with the history of religion and early philosophical history, consign the first two philosophers of modern history to a preparatory stage outside of the dialectical development of the whole, a foregoing that still would have left three moments for the history of modern philosophy (idealism–realism, skepticism, the final German philosophies). For if a given period can not be conceived as belonging to the dialectical development of the *content* of the whole, how can it nevertheless be set forth as representing one moment of that whole’s *structure*? Perhaps, it could be answered, Hegel felt constrained to include the preparatory stage in the dialectical structure of the whole, despite its not belonging to the development of the whole’s content, because he recognized that the two movements of the second stage of modern philosophy (idealism–realism and skepticism) are to some extent simultaneous, whereas the three stages of modern philosophy as he determines them above are chronologically related, as is the case everywhere else in Hegel’s development of the idea of history. This explanation, however, would still leave Hegel open to the objection of systematic irregularity with respect to the modern period, as it would show him seeking to maintain the form of the dialectic for the period of modern philosophy in its entirety, despite the fact that its second period could not be developed in a form conforming to his idea of the whole. Furthermore, the opposition of idealism and realism as constituting *one* moment of the second period is also unprecedented in Hegel’s thinking, and also appears not to conform to his idea. Everywhere else, such an opposition constitutes *two* moment achieving their dialectical synthesis in a third. Now in point of fact, as we shall see, idealism, realism, skepticism and the final German philosophies are dialectically related for Hegel: the first two represent the metaphysics of the understanding, skepticism, criticism of the former from the point of view of reason and hence from that of the notion, and the German philosophies represent the union of idealism and realism, but in the form of reason determined or made possible by skepticism. But this form, synthesis of two moments in a fourth by means of a third moment, is unique in Hegel’s thought, it being found neither in the sphere of logic nor the realm of nature nor the sphere of spirit generally, nor in that of history and the other forms of absolute spirit, religion and art, in particular. In this regard, it could be argued in Hegel’s defense that philosophy as a whole, as *final* stage of the sphere of absolute spirit, and thus, as *culmination* of the whole of the world of ideas, and modern philosophy, in particular, as *end* of the sphere of philosophy generally, and thus of the general cultural process of the modern world in which universal and particular, object and subject, were estranged from each other following the rise of the Christian idea and their union *finally* attained, and given finally also the fact that philosophy alone of the moments of absolute spirit entails conscious comprehension of the absolute idea — must entail a structure that reflects that finality, that reflects the development of thought as coming to an end. But this explanation, though at first glance plausible, still betrays a systematic irregularity touching on both the system’s form and content and thus Hegel’s idea generally: if the system can only end by adapting a new dialectical form, can it in fact end? Or does not the so conceived *end* of the whole still contradict the *idea* of the whole? Thus if philosophy, and with it, the whole of Hegel’s determination of the world of ideas, ends, is not the whole in its entirety, or Hegel’s idea as underlying that whole, to that extent undermined?

In addition to these questions concerning Hegel’s treatment of modern philosophy, a further question can be raised here, and answered in a provisional fashion — namely, how does Hegel’s view that idealism and realism, in a separation purportedly deriving from the Christian idea and the need to remake the modern world in accord with the absolute idea in thought, and his assertions thereby that both idealism and realism are abstract philosophies of the understanding, with skepticism then criticizing that abstraction from the perspective of the notion and so preparing the way for the unifi-

Two completely divergent philosophies, those of Bacon and Böhme, appear for Hegel as the announcement or first statement of modern philosophy. In Bacon, the concrete being of thought is found in the finite, real or empirical world generally and in man's nature, in particular, the facts (Tatsachen) of inner and outer experience; in Böhme it is found inwardly, in the existence and life of the divine being. The former starts from observation, experience, and proceeds inductively to generalizations from that experience; the latter, from the divine principle in its triune nature.

Bacon, while explicitly condemning the empty abstractions of the Scholastics, the notion that knowledge pertains to another world and not the immediately given world of the senses, was the first to consciously speak out (bewusst aussprechen), if not yet in perfect form, the certainty of self-consciousness in its relation to the real or empirical world of his contemporaries — the drawing of conclusions or hypotheses from experience, the confirmation of these by further experimentation, their generalization into laws, etc. Hegel notes that this empirical conception of knowledge implies “Zutrauen der Vernunft zu sich selbst und zur Natur, wenn sie sich denkend wendet zur Natur, Wahrheit in ihr zu finden, weil sie an sich harmonisch ist.”¹²²⁸ More particularly, Bacon considers the empirical science practically, seeks both to conceive a methodology applicable to them and to systematically categorize the several sciences with respect to their particular domains, i.e., establish in both respects general principles of proceeding for the empirical sciences — “und so hat er ... die grosse Wirkung auf sein Zeitalter hervorgebracht, in der es auf die Mängel der Wissenschaften sowohl ihrer Methode als ihrem Inhalt aufmerksam machte.”¹²²⁹

cation of idealism and realism in the final philosophy of absolute spirit, contrast with Goethe's thinking?

From the perspective of Goethe's philosophy, to foreshadow the argument of the following pages, the skeptical movement does not derive from or reflect the incipient notion, but essentially represents criticism of the initial abstraction of subject from object, thought from being, hence the universal from the particular, as well as criticism of the abstraction thereby from knowledge of the ideal world, the world of culture, as actually existing and present, and in these respects criticism of the Christian idea as underlying the modern thought, and as impetus towards final recognition of the arbitrary nature of that abstraction, at the close of the modern world (cf. f. 1226, p. 1715).

¹²²⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 77

¹²²⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 78

In this context, Hegel asserts that “ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hätte die Philosophie nicht weiter kommen können als bei den Alten” (Ibid., p. 78) — that is to say, that the moment of realism in its opposition to idealism in modern philosophy, and ultimately, being in opposition to thought, subject to object, are necessary moments of the absolute idea:

Bacon presents his systematic division of the sciences in *De augmentis scientiarum*. Hegel says that it was important that the arising empirical sciences were presented with a vision of the whole, even when that whole as Bacon determines it is seriously deficient. For Bacon's systematic classification of the sciences does not arise in terms of the notion of self-consciousness, but rather is taken in immediately given fashion from experience. Namely, Bacon distinguishes the sciences according to the mental faculties: the sciences of memory, as including history in a general sense; the sciences of fantasy, as including poetry generally, i.e. the several arts; the sciences of reason, as including philosophy generally (i.e., the empirical sciences and philosophy). This division, along with Bacon's further subdivision of those three moments, is highly unsatisfactory (höchst unbefriedigend). To be sure, says Hegel, self-consciousness contains the moments of memory, fantasy and reason, but the division of the sciences does not follow from self-consciousness itself, as reflecting the notion dialectically dividing itself into two (der Begriff entzweit sich selbst, teilt aus sich selbst ein).

More significant for Hegel is Bacon's criticism of the methodology and substance of the several sciences of his time in *De augmentis scientiarum*, in which he

... es ist für die Idee notwendig, dass die Partikularität des Inhalts ausgebildet werde. Eine wesentliche Seite ist der Begriff, aber ebenso wesentlich die Endlichkeit desselben als solchen. Der Geist gibt sich Gegenwart, äusserliche Existenz; diese Existenz kennenlernen, das Weltwesen, wie es ist, das sinnliche Universum, sich als diesen, d.i. mit seiner erscheinenden, sinnlichen Ausbreitung, ist die eine Seite. Die andere Seite ist die Beziehung auf die Idee. (Ibid., p. 78)

For in so far as the empirical sciences bring forth a universal content (Allgemeines), systematic observation, classification of types and species, laws, etc., they prepare the way for the notion's comprehension according to the absolute idea — since, from the other side, the things of the empirical sphere exist as manifestation of the notion of the idea immanent in them.

Hegel remarks further that only when the empirical sciences (Wissenschaften) are “finished” (fertig), can the absolute idea of philosophy be developed a priori, will “die Wissenschaft ... nicht mehr vom empirischen (anfangen)” (Ibid., p. 79). This observation is noteworthy in two respects, particularly from the point of view of Goethe's philosophy. First of all, Hegel opens himself up to the criticism that since the empirical sciences, 170 years after his death, are not “finished” — and seemingly never will be — the system as he envisions it cannot be, and never will be, realized. Goethe, on the other hand, never conceives the sciences as enterprise that can be “finished,” but rather experiences wonder at their infinite possibilities, at the infinite discoveries yet to be made. And his philosophy of human existence and activity according to a universal idea underlying the life of an ideal world of culture is compatible with this view of the sciences.

Secondly, it is worth noting that the present passage provides a clear differentiation of Hegel's peculiar use of the terms “Wissenschaften,” “Wissenschaft” and “Philosophie(n).” “Wissenschaften” denotes the empirical sciences; “Philosophie(n)” refers to all philosophies prior to the final stage of modern philosophical thought; and “Wissenschaft” signifies that final stage, the philosophy of the absolute idea, absolute idealism, as entailing the unity according to the notion of the philosophies of realism and idealism — but appearing only when the empirical sciences are “finished.”

argues that their method is inappropriate and false, as is their content, in so far as Scholastic and Aristotelian categories and notions are treated as realities. Bacon then attempts in his *Oganon* to establish a new method for the sciences, and this is where he distinguishes himself in Hegel's view. As opposed to the Scholastic, a priori, deductive thought, its syllogistic reasoning from presuppositions, definitions and accepted notions or content (Inhalt), Bacon sets forth the notion that the content of science must be based on experience of nature, on its observation, on experimentation in verification of such observation, and then on this basis, on the sciences drawing conclusions in inductive or analogous fashion, the movement of thought from the particular to the universal.¹²³⁰

Bacon inveighs particularly against the teleological investigation of nature, its determination according to final causes (Endursachen), which he judges to be useless, in favor of its investigation in terms of efficient causes (wirkenden Ursachen) and what he refers to as formal causes (formellen Ursachen). Although, notes Hegel, this rejection of final causes entails a complete lack of recognition of the universal notion as immanent in nature, Bacon's polemic against final causes is for its time justified, in that it had the merit of educating his contemporaries away from a belief

¹²³⁰ Hegel observes that in fact this represents, not so much a change of method, but rather a change of content — from a world beyond to this world, the sensual world. Bacon himself (as well as his successors) engages in deduction in the form of the notion, even when he is unconscious of it. For, says Hegel, every induction entails a deductive conclusion, and every experiment seeks to establish the reason or notion of its object:

Die Erfahrungen, Versuche, Beobachtungen wissen ... nicht, was sie in Wahrheit tun, nämlich dass das einzige Interesse, das sie an den Dingen nehmen, eben die innere bewusste Gewissheit der Vernunft ist, sich in der Wirklichkeit selbst zu finden; und die Beobachtungen und Versuche laufen eben darauf hinaus, wenn sie richtig angestellt werden, dass nur der Begriff das Gegenständliche ist. (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 84)

Interestingly, the above quotation up to the semicolon could have been written by Goethe himself — not only with regard to the ideal method of the empirical sciences, but with respect to all of man's creative activity, all of his intended "Versuche," i.e., his true or perfect works: namely, in so far as the individual in his view acts unconsciously (bewusstlos, unbewusst) in accord with his reason (Vernunft) in realizing the idea, the universal principle of wholeness, and has thereby the certainty (Gewissheit) that he has acted in accord with that principle and produced a work (Gegenstand) manifesting that principle in reality (Wirklichkeit), both in terms of that work's real or empirical nature and the higher reality of the ideal world to which it simultaneously belongs. The primary difference between Hegel and Goethe is of course that for Hegel "nur der Begriff das Gegenständliche ist," that human reason posits this notion of the idea, and that in philosophical thought what that reason posits is no longer unconscious; whereas for Goethe reason posits the idea of a true or perfect work in relation to the whole of such works, as including the works of empirical science and all other forms of activity, including philosophy — that idea remaining always only unconsciously realizable and ultimately incommensurable to all conscious knowledge.

in spirits, astrology, magic, and so forth. Bacon's formal causes, though obscure, not coherently developed, are of interest to Hegel: at first glance they appear to represent the immanent determination of things, their inner form or law, and as such, can be thought to anticipate the notion. On the other hand, Bacon holds that whoever comprehends the formal cause of a material thing can superimpose that thing onto another thing, i.e., can transform the former into the latter (for example, silver into gold), and thus transcend the level of "common" nature, while not descending to the level of superstition or magic. But, concludes Hegel, as these formal causes are not further clearly developed in Bacon, and as in the further determination of the content or objects of the sciences, he cites, along with the transformation of one body into another, the prolongation and rejuvenation of human life, the change of human features, the making of storms, the enhancement of sensual enjoyment, and so forth — Bacon in his view, with respect to the content of science (as opposed to its methodology), ultimately does not conceive nature from the from the point of view of the understanding (*der verständige Standpunkt der Naturbeobachtung*), with the conviction that the things of nature reflect fixed universal laws and the fixed reality of the outer, mechanical determination of efficient causes, but rather the standpoint of superstition and magic.

After considering Bacon, Hegel proceeds to the other extreme of the anticipatory attempts of modern philosophy, the idealist Böhme. Hegel says at the outset that Böhme is a complete barbarian (*vollkommen Barbar*) with respect to the form of thought, that it totally lacks method and order. Nevertheless, Böhme for him is the first German philosopher (*der erste deutsche Philosoph*), in so far as the intellectual world is conceived in terms of his inner life (*Gemüt*), all that formerly was found in another world being perceived, felt and known by Böhme's self-consciousness inwardly. Böhme possesses thereby a deep (*tiefen*) and thorough (*gründlichen*) intuitive understanding of the content of the absolute idea — but again in such a way, given the nature of the form or method of his thought, that his development of the idea represents only a permanent struggle (*Ringen*) to determine it, one set of determinations continually replacing another without any attempt to differentiate them,

i.e., without any systematic connection. For while the principle of the notion (Prinzip des Begriffs) is known to Böhme, is lively (lebendig) in his inner life, he is not conscious of it, does not express himself in terms of it, and thus cannot and does not develop and comprehend the idea adequately, since, says Hegel, “es ist nur der Begriff, das Denken, worin die Philosophie ihre Wahrheit haben, worin das Absolute ausgesprochen werden kann und auch ist, wie es an sich ist.”¹²³¹

Instead of the form of the notion, Böhme on the one hand employs the things and qualities of the sensual, real or empirical world as his notions (er gebraucht die Wirklichkeit als Begriff): he expresses the nature and movement of the absolute being experienced in his inner life with such sensual terms as sulfur (Schwefel), saltpeter (Salitter), lightning (Blitz), dry (herb), sweet (süss), sour (bitter), fierce (grimmig) — as well as in terms of particular emotions, wrath (Zorn), agony (Qual), love, and so forth. On the other hand, Böhme also employs the sensual images and representations of the Christian religion to express divine idea of his inner life, in such a way that “was im Himmel vorgeht, (hat er) bei sich und herum in sich.”¹²³² But this, says Hegel, is just as barbaric as the use of sensual things and qualities to express the nature of the divine idea. For although Böhme’s belief (Glaube) is true, it lacks the subjective moment of the certainty of oneself (Gewissheit seiner Selbst), is unconscious (unbewusster) belief without knowledge, without knowing that its truth is his own self-consciousness, and consequently also without unity or order — since, maintains Hegel again, the thought of the notion is essential moment of self-consciousness. As a result, Böhme’s religious determinations, particularly the highest of these, i.e., those concerning God and the devil, good and evil, and so on, fall asunder as apparently self-subsisting moments, are not united. God is, but so is the devil; the good is, but so is evil. Böhme nevertheless seeks to unite them, to comprehend the negative element of the divine principle, but lacking the notion, the result is a “fürchterlicher, schmerzhafter Kampf ... mit der Sprache,”¹²³³ even when the content of

¹²³¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 92

¹²³² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 96

¹²³³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 96

that struggle as it appears to his inner life remains the idea of a reconciliation of these absolute opposites:

... es ist eine ungeheure wilde und rohe Anstrengung des Innern, das zusammenzupacken, was durch seine Gestalt und Form so weit auseinanderliegt. In seinem starken Geiste bringt er beides zusammen und zerbricht darin alle diese Bedeutung ...¹²³⁴

Amidst all the obscure and changing terminology, the complete lack of systematic determination and development, the sensual images Böhme employs, Hegel identifies as its central striving the intention of showing everything in terms of its unity with the divine principle, and in particular, that unity as unity of opposites. Thereby Böhme's principle thought (Hauptgedanke) is that of the trinity as manifested and represented in all that is, as comprising its essence and that in terms of which it exists — i.e., the thought of the absolute idea, in which the universe is one living whole and revelation of the divine being in terms of the Father, Son and Holy Spirit. The Father is differentiated in Himself, as series of oppositions, light and darkness, love and wrath, light and fire, as well as their unity — that is to say for Hegel, the unity of absolute affirmation and absolute negation, and in terms of which Böhme's agony (Qual), i.e., the moment of self-conscious, felt negativity, is the source (Quelle) of life, activity and all particular qualities (Qualitäten) such as cold, hot, bitter, sweet, hard, soft, etc., or else the unity of all powers (Kräfte) or spiritual sources (Quellgeister) — though as not yet coming to existence in terms of the Father Himself. The Son is the Word, the separator (Separator), revelation, i.e., self-hood (Ichheit) for Hegel, the source (Quelle) of differentiation and inwardness (Insichsein). As such, the Son is that in terms of which the Father is known, is the perception and knowledge of Him, and for this reason, the Word, the revelation (Offenbarung) of the Father — whereby then in terms of the perception and knowledge of the Son the universe is the essence of God as reflected in created bodies (die kreatürlich gemachte Wesenheit Gottes). Hence the Son is that which illuminates (leuchtet) both the Father and creation, the understanding (Verstand). The negative moment, or the

¹²³⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 97

wrath of God, in the Son, in His selfhood as separator, however, is Lucifer, the devil, God's first-born Son as being for Himself (Fürsichsein), "das Übergehen des Ichts (Ichheit) in Nichts, dass das Ich sich in sich hinein imaginert" — a thought, notes Hegel, that is "sehr kühn und spekulativ" and which shows Böhme as "in die ganze Tiefe des göttlichen Wesens hineingestiegen."¹²³⁵ The Spirit, finally, is the return from the wrath of the separator or self-hood of the Son to the Father, the unity of the Father and Son, as love (Liebe), the soothing or mollification (Besänftigung) of the Father's powers, His wrath, in the light of the Son. This Trinity of Father, Son and Holy Spirit is then immanent for Böhme in all things and the universe as one living whole, their absolute substance. Hegel concludes his analysis of Böhme's philosophy by say that "wenn man mit seinen Vertraut ist, so wird man ... Tiefe und Innigkeit finden." It is, however, a philosophy "mit der man sich nicht versöhnen kann"¹²³⁶ — that is to say, it remains but a first, anticipatory moment in the process of the reconciliation of the modern world between subject and object in the unity of the absolute idea.

Following this discussion of Bacon and Böhme, Hegel deals with the second principle period of modern philosophy, the period of the thought of the understanding, as divided into the period of metaphysics, on the one hand, and the transitional period, the moments of skepticism and criticism with respect to that metaphysics, on the other — and including all of modern philosophy up to the final, "newest" German philosophy of Jacobi, Kant, Fichte, Schelling and Hegel himself. The metaphysical period consists for him of three moments: the first, the movement of idealism, contains the thought of Descartes, Spinoza and Malebranche in which the unity of thought and being is asserted, but in the abstract manner of the understanding; the second, the movement of realism represented by Locke, Grotius, Hobbes, Cudworth, Pufendorf and Newton, in which the idea of experience is considered, the origin of thoughts and their justification, irrespective of the question whether those thoughts are true in themselves; the third movement, finally, where the unity of idealism and

¹²³⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 109

¹²³⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 119

realism is maintained, but in immediately given assertory fashion, as evidenced in the thought of Leibniz, Wolff and popular philosophy generally.

The beginning of the second period of modern philosophy generally and of the idealist movement in particular is made by Descartes. With his thinking and then throughout the period, philosophy knows that the self-consciousness of thought is essential moment of truth, that thought alone in its freedom or self-sufficiency determines what is valid or true out of itself. As such, Descartes, despite his rejection of prior philosophers and his determination to start afresh in his own manner, represents for Hegel the rebirth of the idea of philosophy proper (*die eigentliche Philosophie*) that had lain dormant since the Neo-Platonists, and is the founder of the education or culture of the modern world generally in the process of its realization of the absolute idea in terms of the immediately given real or empirical world. Hegel notes, however, that neither in Descartes himself nor in any of his successors in this period does thought methodically develop itself (*aus dem Gedanken sich methodisch entwickelt*), does it develop the many (*das Viele*), determinations of the divine being and the appearing world, as constituting a “*Weltanschauung*,” out of itself:

... es ist noch nicht aus dem Denken das Viele, die Weltanschauung zu entwickeln, — die Bestimmung von Gott, Bestimmung der erscheinenden Welt als aus dem Denken notwendig hervorgehend aufzuzeigen, sondern wir haben nur Denken, Denken von einem Inhalt, der durch die Vorstellung, Beobachtung, Erfahrung gegeben wird.¹²³⁷

Rather, in the idealists as well as well as the realists, thought develops itself, exercises its freedom, in terms of the immediately given content of observation, inner and outer experience and representation. For even when the idealists intend to develop their

¹²³⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 121

That is to say, these philosophers for Hegel are limited or conditioned and do not represent in themselves (as opposed to their relations to each other as constituting the whole of the modern period) a whole or system of philosophy in which all of man's experience and knowledge, of the divine principle in its concrete relations with the real or empirical world generally, and man's real or empirical nature and existence, in particular — just as they are for Goethe. But for Hegel this is because in their philosophy thought does not methodically develop its content out of itself in the form of the notion. For Goethe, however, they are not a true whole or system of philosophy manifesting the idea, given their rejection of the prior legacy of the world of culture generally and of philosophy specifically (f. 1221, p. 1712), and given the presupposed separation of thought and being, the universal and the particular, spirit and nature, objectivity and subjectivity (f. 1222, p. 1713; f. 1224, p. 1714; f. 1225, p. 1714; f. 1226, p. 1715).

content in strictly a priori fashion, the content is not developed in terms of the necessity of thought, that is to say, in the form of the notion. Hence while the division between idealism and realism, or between rationalism and empiricism, remains characteristic of the period as a whole, it is for Hegel ultimately a secondary (untergeordnete) division in the sense that both sides ultimately proceed in empirical fashion.

Descartes, “der wahrhafter Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht,”¹²³⁸ and whose influence “auf sein Zeitalter und die neue Zeit nicht ausgebreitet genug vorgestellt werden (kann),”¹²³⁹ achieved that position in Hegel’s view by setting aside in his thinking all previous presuppositions of thought and expressing the unity of thought and extension or being in a free, simple and at the same time popular manner, readily understandable to the common consciousness of his age. That is to say, Descartes starts from thought in its freedom, but in such a way that the form of his thinking is that of the determinate, clear understanding (Form des bestimmten, klaren Verstandes) in relation to a content appearing empirically, in immediately given or naïve fashion — not the thought of the notion, in which the development of thought proceeds immanently out of itself and in such a way that thought’s concrete content can be realized. And yet, observes Hegel, despite this methodological inadequacy in the actual working out of his thought, there remains a deeper or inner progression to it, an implicit development determined by the notion, in terms of which the first principles of modern thought are related, though in only assertory fashion, in establishing the unity of thought and being:

Wir müssen nicht den Gang des Descartes für konsequent der Methode nach bewiesen halten; es ist tiefer, innerer Fortgang (aber), naiv erscheinend. Der Geist seiner Philosophie ist Wissen, Gedanken, Einheit des Denkens und Seins.¹²⁴⁰

¹²³⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 123

¹²³⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 123

¹²⁴⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 128

In Goethe’s view, the deeper, inner sense of Descartes’ thought, or the manner in which it is true or perfect, despite its rational one-sidedness and its overt rejection of the legacy of the world of culture generally, lies in the fact, as we shall see (p. 1731), that he restricts his determination of the divine principle to its function in insuring the correspondence of thought and reality, saying that God’s nature in Himself is incomprehensible, His infinitude not knowable in man’s finitude, and that the revelation of God in religion, though incomprehensible, must be believed.

More particularly, Descartes expresses the fact that philosophy must begin with thought alone with the first principle of his thought, the admonition that everything must be doubted, i.e., all immediately given presuppositions and prior determinations relinquished. This is not skepticism, notes Hegel, for unlike it Descartes wishes to insure with his doubt a true or pure beginning (*reiner Anfang*) and conceive upon this basis indisputable truths, fixed and objective, hence to transcend the subjectivity of thought's beginning. The reasons Descartes himself gives for the necessity of this beginning, that otherwise one might err in accepting immediately given presuppositions, that man accumulates from youth on many false notions, so that a clean start is necessary, etc., are popular (*populär*), naïve, empirical, and he does not explicitly assert that what is recognized as true must follow in the freedom of thought — though this is implied in Hegel's view. In any case, with thought alone as his first principle, Descartes then seeks something that is absolutely certain, with respect to which all doubt is impossible, unlike the object of faith which is true without knowledge, or sensual certainty, or else skeptical certainty, which is without truth. The second principle is then the determination of the relation of being for self-conscious thought, namely "*cogito, ergo sum*" — that is to say, the being of the thinking subject, the unity or identity of thought and being, the inseparability (*Unzertrennlichkeit*) of thought and being (though not, asserts Hegel, in answer to Kant's objection that being is not contained (*enthalten*) in thought, with the denial of their difference, or that this unity is proven or demonstrated in the formulation of their unity as absolute subjective principle of philosophy indisputably evident to consciousness). All else that can be held to be true rests on this certainty of the identity of thought and being, this inward evidence of self-consciousness' certainty of itself in thought, or participates in that certainty (though to a lesser degree), follows from or is dependent upon it:

Denn das ich urteile, das kann ich nicht weglassen, wenn ich auch von dem abstrahieren kann, worüber ich urteile. Damit hat nun ... die Philosophie ihren eigentlichen Boden wiedergewonnen, dass das Denken vom Denken ausgeht, als einem in sich Gewissen, nicht von etwas Äusserem,

nicht von etwas Gegebenem, nicht von einer Autorität, sondern schlechthin von dieser Freiheit, die darin ist: 'Ich denke.'¹²⁴¹

But, observes Hegel, though Descartes' second principle is certain, absolutely evident, it is not itself true, or only abstractly true, for the being that it embraces is as yet wholly indeterminate, empty. That truth, the further determination of being, is found on the basis of Descartes' third principle — whereby in setting this principle forward Descartes once again proceeds in a naïve, unreflective manner. An interest simply arises, he says, in further determination of the still only abstract unity of thought and being. In the subsequent development of his knowledge, the subject finds in himself various representations of things, universal geometric axioms, for example, or the conception of his own body and of other bodies, and whose existence he can be certain of (albeit with a lesser certainty than that of himself as thinking subject), as long as he does not assert or deny their actual external existence, as long as they remain at this point solely matters of thought. But truth entails the correspondence of thought and existence. Descartes then finds that correspondence, the unity of thought and being, hence the true thought of the object, in such a way that thought and being are united, but their difference also known, in his third principle, and this principle is God, as the unity of thought and being, as well as their difference:

Das Erkennen hat Gegenstände, hat einen Inhalt, der erkannt wird; diesen Zusammenhang heissen wir dann Wahrheit. Die Wahrhaftigkeit Gottes ist gerade dieses, die Einheit des Gedachten und des Seienden.¹²⁴²

Descartes' proof of the existence of God takes the form of the evident certainty of the unity of thought and being of his "cogito, ergo sum," and is essentially the ontological proof of Anselm: we find in ourselves the idea of a perfect, highest being; to perfection belongs existence; therefore God exists — whereby Hegel notes that Descartes' "finding" of the notion of God's perfection in consciousness is a further instance of his empirical, assertory or naïve manner. The notion of the existence of the divine being as unification of being and thought and thereby as immediately evident,

¹²⁴¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 135

¹²⁴² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 143

absolutely certain and indisputable to the subject's consciousness, is for Descartes an eternal truth, not conceived by the subject in his finitude, since there are in the subject's consciousness no other conceptions of an object with such perfection and immediately certain being. From this notion, the unity of the subject's thought and external existence in the thought of God, follows the validity or truth of all other objects of consciousness, all other ideas:

Mit dem Erweise des Daseins Gottes wird zugleich die Evidenz aller Wahrheit in ihrem Ursprung und in ihrer Gültigkeit begründet. Gott als Ursache ist das Fürsichsein, die Realität, die nicht ... Existenz im Denken ist. ... (Eine solche Existenz) ist Ursache der Wahrheit der Ideen; denn sie eben ist die Seite des Seins derselben.¹²⁴³

Hegel remarks that fundamentally what Descartes is establishing with his notion of God, despite the empirical or naïve manner he employs in promulgating it, is that what is true is universal, i.e., is an object of thought:

Die Wahrhaftigkeit Gottes ist das absolute Band des von uns klar Eingesehenen und der äusseren Realität. Der Gang bei Cartesius ist der Gang des klaren Verstandes. Gewissheit ist das Erste; davon wird nicht Inhalt notwendig abgeleitet, weder Inhalt überhaupt, noch weniger seine Objektivität als unterschieden von der inneren Subjektivität des Ich. Sondern es wird gesagt, wir finden in uns die Idee des Vollkommensten; die Vorstellung wird hier als gefundene vorausgesetzt. Daran wird gemessen die blosser Vorstellung von Gott, die keine Existenz in sich enthält; und es wird gefunden, dass sie ohne Existenz unvollkommen wäre. Diese Einheit Gottes selbst, seiner Idee mit seinem Dasein, ist allerdings die Wahrhaftigkeit; an dieser haben wir ebenso den Grund, das für wahr zu halten, was für uns ebenso gewiss ist, als die Wahrheit unserer selbst. ... Es ist also ausgesprochen, dass der Mensch durch das Denken erfahre, was in der Tat an den Dingen ist. ... In der weiteren Ausführung liegt bei Cartesius das zugrunde, was überhaupt gedacht, und nur insofern es ein Gedachtes, Allgemeines ist, Wahrheit habe. Hiermit ist Gottes Wahrhaftigkeit zum absoluten Band zwischen dem absoluten Erkennen und der Wirklichkeit dessen, was so erkannt wird, gesetzt.¹²⁴⁴

On the other hand, Hegel has two further criticisms of Descartes. First of all, he says that Descartes conceives being only in a positive sense, does not comprehend it as the negation of self-consciousness, or conversely implicitly conceives thought

¹²⁴³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 142

¹²⁴⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 144

only as subjective, does not recognize that thought itself in the form of the notion ideally develops being out of itself as negation of itself:

... das Denken als ein subjektives schwebt vor; nicht im Begriff des Denkens selbst wird das Sein aufgezeigt, zur Trennung überhaupt fortgegangen. Das Negative des Seins für das Selbstbewusstsein schwebt ebenso vor; und die Negative, vereinigt mit dem positiven Ich, ist als an sich vereinigt in einem Dritten, in Gott gesetzt. In ihm ist Denken und Sein dasselbe; eben im Negativen, im Begriffe, Gedachtsein desselben ist das Sein.¹²⁴⁵

That is to say, in implicitly negating this negation in terms of the unity of thought and being deriving from God, as their principle, Descartes, in the further development of his thought, perseveres in the separation of thought and being, connects only in empirical fashion the determination of the external universe with God, has thereby the “correct thought” (richtigen Gedanke) concerning the universe in terms of the idea, but does not embrace the totality of its particulars in true fashion, as development of thought out of itself in the form of the notion:

Das einfache Sein als Negatives des Selbstbewusstseins, ist die Ausdehnung; und Descartes negiert also von Gott die Ausdehnung, bleibt bei dieser Trennung stehen, verknüpft das Universum, die Materie, so mit Gott, dass er Schöpfer, Ursache desselben sei, und hat den richtigen Gedanken, dass die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung ist, sofern die Schöpfung als Tätigkeit getrennt gesetzt wird, — aber führt eben die Ausdehnung nicht auf wahrhafte Weise zurück in das Denken.¹²⁴⁶

Secondly, Hegel objects that Descartes holds that the revelation (Offenbarung) of God in religion must be believed, even though it is incomprehensible. For man's nature is finite, whereas God's nature is incomprehensibly infinite (unbegreiflich Unendliches). It is useless in Descartes' view to undertake investigations into the nature of God beyond the certainties revealed to human consciousness. That is to say, Descartes restricts his treatment of God to the immediately given certainty that He provides the connection or bond between thought and reality. This, says, Hegel, is “ein Hereinfallen in einer gewöhnlichen Vorstellung,”¹²⁴⁷ and corresponds to the

¹²⁴⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 145

¹²⁴⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 146

¹²⁴⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 142

fact that he does not show thought as developing its truths out of itself in the form of the notion.¹²⁴⁸

From Hegel's further development of Descartes' thought, the following can be mentioned, as of interest here. Firstly, he notes that Descartes distinguishes what falls under consciousness as pertaining either to things and their properties, or to eternal, inborn truths, i.e., truths which are without particular, limited existence and concerning the nature of mind or spirit (*Begriff des Geistes*) and the determinations of its freedom, logical determinations, moral determinations, and so forth — whereby "inborn" (*eingeboren*) for Hegel is an unsuitable term for the things of spirit, given its natural connotations. Concerning the things of consciousness, Hegel considers Descartes' general determinations of them, i.e., the categories he finds relevant to them, their substance, perseverance, order, etc., which he says Descartes simply takes up, as found in consciousness, and defines in empirical fashion, without any attempt to develop them systematically. As to the substance of things, as opposed to the substance of God, Hegel notes that for Descartes the latter requires no other thing for its existence, whereas all other things as substances can only exist by means of a concurrence with God. This, says Hegel, is a true definition (*wahrhafte Definition*) reflecting the true unity of the idea and reality (*Einheit der Idee und der Realität*): "Solche Substanz ist nun Gott; die anderen, die wir Substanzen nennen, existieren nicht für sich, haben ihre Existenz nicht im Begriff selbst."¹²⁴⁹ Next, with respect to Descartes' treatment of individual things, their existence, thereby their matter and movement, Hegel notes that Descartes' main thought (*Hauptgedanke*) is that the notion of the nature of bodily things is fully expressed in their extension, as its essence for thought, all their other qualities, smell, taste, color, size, rest, movement, and so forth being merely sensual qualities. But, objects Hegel, "zum Körper gehört notwendig Negativität, Verschiedenheit."¹²⁵⁰ Descartes simply takes up these

¹²⁴⁸ And yet, as was said (f. 1240, p.1726), this is precisely the point where from Goethe's point of view Descartes thought takes on a deeper, inner significance, i.e., as true or perfect recreation of the world of culture in the form of religion, even if only as implicitly allowing in a general way for his thought's relations with that ideal whole, while yet explicitly in other respects rejecting them.

¹²⁴⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 148

¹²⁵⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 150

qualities and negates them as merely sensual, instead of developing them systematically, showing that that negation belongs to their nature. In his development of extension and movement in the realm of nature, his physics, Hegel observes that “Idealität schwebt den Descartes vor, er ist weit erhaben über die Realität der sinnlichen Eigenschaften, aber geht nicht zur Besonderung dieser Identität über.”¹²⁵¹ For Descartes allows only space and time as the sole determinations of the physical universe — that is to say, regards nature only in a mechanical fashion and has no notion of life. On the other hand, “es ist aber das Grosse darin, dass das Denken in seinen Bestimmungen fortgeht und dass es diese Gedankenbestimmungen” — despite their unsystematic, empirical manner of development — “zu dem Wahrhaften der Natur macht.”¹²⁵² Descartes’ philosophy represents preeminently the development of thought out of itself, but as simply applied to the empirical sphere, not the true development of thought in the form of the notion that will have to wait, says Hegel, for Fichte:

Bei dieser Philosophie ist die denkende Behandlung des Empirischen vorherrschend ... Die Philosophie hatte bei Descartes ... noch die unbestimmtere Bedeutung, durchs Denken, Nachdenken, Räsonieren zu erkennen. Das spekulative Erkennen, Ableiten aus dem Begriffe, freie selbstständige Entwicklung des Begriffs ist erst durch Fichte eingeführt.¹²⁵³

Hence Descartes’ strict manner of proof (strenge Methode des Beweisens), his geometric or mathematical method, his definitions, axioms, propositions, etc., though merely external to the “deeper, inner content” he is setting forth, are nevertheless significant as indication of his underlying determination to comprehend the empirical world in the self-development of thought. Finally, it should be mentioned that Hegel observes that Descartes did not develop a philosophy of spirit — unlike Spinoza, whose main work is his *Ethics*, but who in turn did not develop a philosophy of nature.¹²⁵⁴

¹²⁵¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 151

¹²⁵² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 152

¹²⁵³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 153

¹²⁵⁴ That is to say, both bodies of thought do not represent a “Weltanschauung” — or, in other words, from Goethe’s point of view, do not represent in that respect a true or perfect recreation of the world of culture (f. 1240, p. 1726). But we shall find that Descartes’ failure to develop a philosophy of human nature, existence and activity is a more serious objection from Goethe’s perspective to the truth of his thought, only partially compensated for by his allowance of the incomprehensibility of the divine being, and hence of His relations to man, or man’s nature and existence as determined by God (f. 1248, p. 1731), whereas Spinoza’s failure to develop a philosophy of nature is for Goethe

Spinoza's thought, for Hegel, represents the consequent development of the thinking of Descartes, the thoroughgoing working out of its principle, thereby the abrogation of the separation that remains in Descartes between thought and being. Hegel observes that with Spinoza's exposition of the identity of thought and being in God, and as reflection of his Jewish background, the oriental conception of absolute identity was introduced to the modern European mind — in the form of Cartesian thought. His system is simple (einfach) and on the whole easy to understand, despite difficulties arising from the geometric or mathematical method he employs, following Descartes, i.e., in so far as the development of his thought in this form also conflicts with its inner, deeper content.

In essence, says Hegel, Spinoza's philosophy represents the objectivization of the Cartesian philosophy in the form of absolute truth (Objektivierung der Cartesischen, in der Form der absoluten Wahrheit). Only one substance, God, whose attributes are thought and extension or nature, is true, and only this absolute unity of thought and nature in God is real, is all reality. In the Cartesian unity of thought and being, that being is only abstract being, not real being, is not developed as the extension of his substance or idea, with the result that real being remains independent, self-subsisting. Similarly, the Self as thinking Self retains its self-sufficiency, is not fully enveloped by the unity of Descartes' idea. In Spinoza, the Cartesian self-sufficiency of both sides of the identity of thought and being is overcome, in so far as they become but moments of absolute being.

Hegel considers straightway in this context an objection to Spinoza's philosophy, the discussion of which represents further elaboration on this the general idea of his thought, while additionally providing some insight into his own. It is objected that Spinoza's thought amounts to atheism: for if God and nature or the world are one, they are not different; nature is the only real God and God is only nature. But in this case, God vanishes (verschwindet), ceases to be of significance, and only na-

of secondary importance, given his thoroughgoing emphasis on the one absolute substance, while allowing for or not contradicting the general incommensurability of its manifestation in the real or empirical world — in short, given the fact that a true "Weltanschauung" is implied in his thought, if not actually expressed.

ture is left. But, answers Hegel, Spinoza does not posit God and nature as opposites, but thought and nature or extension, and his God is the absolute unity in terms of which rather nature tends to disappear. With respect to the relation of God to the finite sphere, Hegel asserts there are three possible relationships: 1. only the finite sphere is, and God is not — atheism; 2. only God is, and the finite sphere is not in a true fashion (*ist wahrhaft nicht*), but is rather only appearance (*Schein*) — Spinoza's standpoint;¹²⁵⁵ 3. God is, and the finite sphere is, too — dualism, “*schlechte, synthetische Vereinigung, ... Vergleich der Billigkeit, ... Gleichgültigkeit.*”¹²⁵⁶ For reason, holds Hegel, cannot rest with the indifference between the two sides of this “too,” but rather seeks to unify the two extremes in such a way that their difference is not lost, but rather seen to proceed from their substance, their unity. In this reasonable sense Spinoza's God is the only substance, and nature or the world is found to be an affection, a mode, of that one substance.

Hegel examines next Spinoza's geometric or mathematical method. This method proceeds, to be sure, in the manner of the knowledge of the understanding (*Weise des verständigen Erkennens*), and is entirely unsatisfactory in conceiving the idea philosophically. Hence Jacobi is justified in maintaining that geometric demonstration, i.e., his logical or scientific (*wissenschaftliche*) method in *this* sense, leads to Spinozism — *if* Spinozism be restricted to the manner of knowledge of the understanding. But in fact Spinozism, i.e., the content of Spinoza's thought, cannot be reduced to this form. For, on the one hand, asserts Hegel, the rigor of the mathematical form naturally suggested itself to the early modern philosophers as means of developing their thinking, even when it is ultimately suitable only for the thought of the finite, empirical sciences of the understanding. Secondly, the content of Spinoza's philosophy derives from true thought, reflects comprehension of the idea, or a true knowledge of the idea was present to Spinoza's consciousness, despite the manner in which he expressed himself. On the other hand, maintains Hegel, Jacobi's

¹²⁵⁵ It is to be remembered that this is *Hegel's* analysis, not necessarily Spinoza's. For Goethe, the divine principle is knowable only in true fashion *as* appearance (*Erscheinung*) in which finitude and infinitude, reality and ideality, are inextricably related. It remains to be seen where Spinoza stands on this point.

¹²⁵⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 162

criticism does nevertheless point to a deficiency, not only in the form of Spinoza's thought, but its content. For Spinoza's thoughts are not self-consciousness thoughts in the form of the notion, or reflect only an abstract self-consciousness on Spinoza's part. For, more particularly, whereas Spinoza quite rightly propounds the important truth (grossen Satz) that all determination is negation, justifiably negates the things of the finite sphere relative to the one substance, as that which is solely positive, he does not recognize that the absolute form entails negation of such negation in the notion, that is to say, does not develop the particular, the finite sphere in such a way as to know it in affirmative, positive fashion in relation to the divine principle:

Die wahrhafte Affirmation ist die Negation der Form; das ist die absolute Form. Der Gang Spinozas ist richtig; doch ist der einzelne Satz falsch, indem er nur eine Seite der Negation ausdrückt. Nach der andern Seite ist die Negation Negation der Negation und dadurch Affirmation.¹²⁵⁷

Both with respect to its form as well as its developed content, Spinoza's system is not reasonable, but is characterized by the understanding:

Der Verstand hat Bestimmungen, die sich nicht widersprechen. Die Negation ist Widerspruch, sie negiert die Negation; so ist sie Affirmation, ebenso ist sie aber auch Negation überhaupt. Diesen Widerspruch kann der Verstand nicht aushalten; er ist das Vernünftige. Dieser Punkt fehlt bei Spinoza, und das ist sein Mangel.¹²⁵⁸

Moreover, because negativity is conceived in such a one-sided manner by Spinoza in the manner of the understanding, not as the notion's negation of negativity, there is, asserts Hegel, no principle of subjectivity, individuality or personality in Spinoza's thought — and it is this that religious sensitivities such as Jacobi have continually reacted against and which we shall see Leibniz to seek to overcome. Subjectivity of individuality is conceived in wholly negative fashion, as thoroughly limited or conditioned, as not truly real and existing for itself:

Omnis determinatio est negatio; also ist nur das Nichtbesondere, das Allgemeine wahrhaft wirklich, ist nur substantiell. Die Seele, der Geist

¹²⁵⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 164

¹²⁵⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 164

ist ein einzelnes Ding, ist als solches beschränkt; das, wonach er ein einzelnes Ding ist, ist eine Negation, und er hat so nicht wahrhafte Wirklichkeit. Die einfache Einheit des Denkens bei sich selbst sprach er nämlich als die absolute Substanz aus.¹²⁵⁹

It follows for Hegel that while Spinoza's substance is the foundation of spirit (Grundlage des Geistes), it is not itself spiritual, or that his substance is only abstractly spirit, only potentially spirit, not yet concrete. As the one substance is not yet concretely spirit, i.e., is not conceived as having a triune nature, so there is and can be no conception in Spinoza's thought of human subjectivity, individuality or personality. Hence while Hegel terms Spinoza's philosophy "der wesentliche Anfang alles Philosophierens," while he says that "(die) Seele muss sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist ..., die Negation alles Besondere, zu der jeder Philosoph gekommen sein muss," it remains only "Befreiung des Geistes" and essentially only "absolute Grundlage."¹²⁶⁰ Spinoza's substance is thereby for Hegel reminiscent of the pure thought of the Eleatic school, with the difference that in the modern world, as a result of the influence of Christianity, the idea of the concrete individuality of the divine being is demanded. But this concrete individuality is not known by Spinoza as characterizing the divine substance itself, but falls only to the thinking subject, as infinite series of oppositions that he negates or abrogates in the thought of that one substance. Or, in other words, while Spinoza's substance is true (das Wahre), it is not yet completely true (das ganze Wahre), not the concrete wholeness of truth, since on the one hand not conceived as "in sich tätig, lebendig ... und eben dadurch ... Geist;" and since, on the other hand, the things of the particular, finite sphere (das Besondere) are only "vorgefunden, aufgenommen aus der Vorstellung, ohne dass es gerechtfertigt wäre,"¹²⁶¹ not developed out of his substance as that substance's own life and spirituality. Hegel concludes that while "(es) ist das Grossartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Bestimmte, Besondere verzichten zu können und sich nur zu verhalten zu dem

¹²⁵⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 165

¹²⁶⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 165

¹²⁶¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 166

Einen, nur dies achten zu können,” this thought remains only the foundation (Grundlage) of the true manner of viewing things:

Denn es ist starre Bewegungslosigkeit, deren einzige Tätigkeit ist, alles in den Abgrund der Substanz zu werden, in dem alles nur dahinschwindet, alles Leben in sich selbst verkommt ...¹²⁶²

More particularly, Hegel observes that all further determination of Spinoza's divine substance is found in seven definitions that he makes, and that the doctrines considered in the various proofs undertaken afterwards are already contained in, or presupposed by, these definitions. Spinoza's first definition is that of the cause of itself, as being whose existence necessarily follows from the thought of it. Here, says Hegel, Spinoza presupposes the unity of thought and being. Moreover, while potentially reflecting a truly speculative notion, this thought remains undeveloped in Spinoza, since not including the moment of difference, hence change or development, in the effect of the cause, but only the abstract identity of cause and effect. The second definition concerns what is finite (*das Endliche*), as that in terms of which something is limited (*begrenzt*) by something other (*ein Anderes*) to it, but of the same kind (*gleicher Art*) as it. The limiting other must be of the same kind, as otherwise the two have no contact, no border (*Grenze*), no relation to each other. Hence bodies are limited only by bodies and thoughts only by thoughts — i.e., the spheres of extension or nature and thought are separate totalities, with no relation to each other. The third definition deals with substance, as that which can only be comprehended in terms of itself, or whose notion does not require the notion of any other thing, consequent that which is not limited by, or dependent upon, another. Spinoza's fourth definition is the determination of the substance's attributes. An attribute is that which the understanding conceives as the essence (*Wesen*) of substance. Hegel remarks that this is true, “*grosse Bestimmung*,” “*die wahrhafte Vollendung*,”¹²⁶³ in so far as the attribute is conceived as particular (*Bestimmtheit*), but nevertheless totality (*Totalität*). There are two attributes, thought and being, each of them repre-

¹²⁶² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 167

¹²⁶³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 169

senting a totality, the complete content (ganzer Inhalt) of substance, but in one form, thought or extension. Both are implicitly (an sich) identical and infinite. Fifthly, Spinoza defines mode as the affections of substance, or substance, not as essence and not as real, but in relation to something else and in terms of which it is so conceived. The third, fourth and fifth definitions, notes Hegel, substance, attribute and mode, are extremely important (vorzüglich wichtig), and correspond to the categories of universal (Allgemeines), particular (Besonderes) and individual (Einzelnes). But in Spinoza these qualities have only a formal relation to each other, are not known as evidencing the true concreteness of the idea, and thus in such a way that while substance and attribute, or, as Hegel indicates, these as Father and Son, are each known as the whole nature of God (die ganze Natur Gottes) in particular form — the mode, the individual case, as externally related with other particulars, represents only the former stages as “warped” or “stunted” (verkümmert), only false individuality (schlechte Einzelheit). True individuality, or true subjectivity, involves not only a distancing (Entfernung) from the universal in its thoroughly determined (schlecht-hin bestimmte) nature, but a return (Rückkehr) to the universal in terms of its being for itself (Fürsichsein), self-determination:

... das Einzelne ist das bei sich selbst Seiende und so das Allgemeine. Die Rückkehr besteht darin, dass es an ihm selbst das Allgemeine ist, zu dieser Rückkehr ist Spinoza nicht fortgegangen. Die starre Substantialität ist das Letzte bei Spinoza, nicht die unendliche Form; diese kannte er nicht.¹²⁶⁴

Spinoza’s sixth definition pertains to infinitude, whereby Spinoza determines three kinds — absolute infinitude, the infinitude of the imagination and the infinitude of thought. The absolute infinitude of God is that to whose essence everything belongs that expresses an essence and contains no negation, as such, absolute affirmation of itself. The infinitude of the imagination is the false infinity (schlechte Unendlichkeit) expressed in such phrases as “and so on, and so forth,” and pertains to an unending series in time or space, also mathematically. Hegel notes that this infinity is not present (gegenwärtig), but rather leads to the negation of the present. The infin-

¹²⁶⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 170

itude of thought, or true infinitude (wahrhafte Unendlichkeit), such as that entailed by the notion of cause of itself with no other to itself, is affirmation of itself (Affirmation seiner selbst), is wholly present — and this, says Hegel, is completely correct (ganz richtig), although he adds that Spinoza fails to conceive the intellect's affirmation as negation of the negation leading away from itself. The seventh definition, finally, is the definition of God, which is simply that God is the absolutely infinite being or substance consisting of an infinite number of attributes, each of which expression an infinite essence — i.e., constituting a totality (Hegel notes that naturally “infinite” in this definition of God is not to be taken in the sense of the imagination, but rather, the infinitude of thought: there are only two attributes of God, but these form a complete or perfect totality).

Hegel remarks that while “(die) ganze Spinozistische Philosophie ist in diesen Definitionen enthalten,”¹²⁶⁵ the method of commencing with definitions is deficient, merely formal. The content of philosophy should reveal itself in the immanent development of thought and thereby as true in and for itself. Spinoza's definitions seem only to serve to explain his thought more precisely, but in fact they represent its development, and form the basis upon which all else is taken up in empirical fashion and demonstrated or proven — and more specifically, proven in such a way as to be negated, in confirmation of the fact that there is only one substance of God:

Er hat Definitionen aufgestellt, welche diese einfachen Gedanken erklären, als Konkretes darstellen. Aber das Erforderliche wäre gewesen, zu untersuchen, ob dieser Inhalt wahrhaftig wäre. Scheinbar ist nur die Worterklärung angegeben; aber der Inhalt, der darin ist, gilt. Aller andere Inhalt wird nur darauf zurückgeführt; so ist dieser erwiesen. Aber von dem ersten Inhalt ist aller andere abhängig ... ‘Das Attribut ist das, was der Verstand von Gott denkt.’ Wo kommt der Verstand (ausser Gott), der solche Betrachtung macht? So geht aller nur hinein, nicht heraus; die Bestimmungen sind aus der Substanz nicht entwickelt, sie entschliesst sich nicht zu diesen Attributen.¹²⁶⁶

Rather than following out in further detail Hegel's analysis of Spinoza's metaphysics, we shall consider finally his discussion of Spinoza's philosophy of human

¹²⁶⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 172

¹²⁶⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 172-173

nature and existence, his moral philosophy or ethics — Spinoza himself, as observed earlier, not developing a philosophy of nature. Spinoza's fundamental principle, says Hegel, is that finite spirit has its truth or is moral only in so far as it directs its knowledge and will to God, only in so far as it thereby has a true idea of God. "(Es) gibt keine erhabenere Moral," observes Hegel, "indem sie allein dies fordert, eine klare Idee von Gott zu haben."¹²⁶⁷ Spinoza considers human affections or emotions and terms them confused, inadequate ideas. In so far as man acts in accord with them, he is not free, but in servitude. But in knowing these affections, in understanding the idea they are unsuccessfully striving for, that is to say, in abstracting from the finite impulses and desired they entail and concentrating himself only on God, man becomes free of them, enjoys happiness and finally knows Him. Spinoza, in other words, propounds in his moral theory what Hegel recognizes as the true manner of knowledge (*die wahrhafte Erkenntnisweise*) with respect to both knowledge itself and man's will, the thought or conception of everything under the aspect of eternity (*sub specie aeterni*), i.e., in relation to God, the turning back (*das Zurückführen*) of everything to Him, or knowing Him as the one in all (*Eines in Allem*).

Spinoza determines three kinds of knowledge in the working out of his moral idea: 1. opinion and imagination, the fragmentary and unordered knowledge obtained from an individual object by the senses, representation and memory; 2. general notions and adequate ideas of the properties of things; 3. intuitive knowledge (*scientia intuitiva*), the adequate ideas of the formal essential attributes of God in relation to the adequate knowledge of the essence of things — i.e., the knowledge of things as necessary, unconditioned, arising when considering them under the aspect of eternity, knowing the necessity of things as the necessity of God, that the ideas of the particular or individual thing include the infinite essence of God in itself. In so far as the subject has this knowledge, conceives all things in terms of God, or in this way returns in this way them back to God, he has greater power over his affections, is free, no longer determined from without, and experiences peace of spirit (*Ruhe des Geistes*), and this is the highest virtue (*höchste Tugend*) and good, the end of human

¹²⁶⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 190

life, the intellectual love of God. Evil for Spinoza, conversely, is negation, privation, limitation, finitude, only a mode of human life conceived by human understanding — not truly real. Hegel remarks that “(dies) ist wohl gut gesagt, aber nicht befriedigend. Also Gott und die Rücksicht auf unseren Verstand sind verschieden. Wo ist ihre Einheit? Wie diese zu fassen?”¹²⁶⁸ — and connects this to the often raised objection to Spinoza’s moral teaching and philosophy generally that it appears to negate human freedom in regarding evil as mere appearance and not real. And in fact, asserts Hegel, Spinoza does not conceive evil as necessary negation and so cannot conceive spirit as truly living principle of freedom: “die Spinozistische Substanz (ist) nur die Idee ganz abstrakt ..., nicht in ihrer Lebendigkeit.”¹²⁶⁹ Or Spinoza’s system is not atheistic, in so far as it maintains that the divine principle alone truly is and that the finite sphere has no truth, is not truly real; but it *is* atheistic for Hegel in the sense, “dass Gott nicht als Geist gefasst wird.”¹²⁷⁰ Hence Hegel concludes his treatment of Spinoza’s moral philosophy by saying:

Nichtig ist der Vorwurf, dass Spinozas Philosophie die Moral töte; man gewinnt ja aus ihr das hohe Resultat, dass alles Sinnliche nur Beschränkung und nur eine wahrhafte Substanz ist und darin die Freiheit des Menschen besteht, sich zu richten auf die eine Substanz und nach dem ewigen Einen in seiner Gesinnung und seinem Wollen sich zu richten. Aber wohl ist das an dieser Philosophie zu tadeln, dass Gott nur als Substanz und nicht als Geist, nicht als konkret gefasst wird. Somit wird auch die Selbständigkeit der menschlichen Seele geleugnet, während in der christlichen Religion jedes Individuum als zur Seligkeit bestimmt erscheint. Hier dagegen ist das geistig Individuelle nur ein Modus, ein Akzidenz, nicht aber ein Substantielles.¹²⁷¹

¹²⁶⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 193

¹²⁶⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 194

¹²⁷⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 195

¹²⁷¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 195-196

Given the objections considered in the foregoing pages from the point of view of Goethe’s thinking to the presuppositions and aims of the philosophers of Hegel’s second period of modern philosophy, it is not surprising that only two major philosophers, along with various thinkers from one of this period’s subdivisions, influenced Goethe to a large extent, evidence significant correspondence between their thought and Goethe’s, namely, Spinoza, Leibniz and certain French philosophers of the 18th century — whereby the preeminent place in this regard must certainly be assigned to Spinoza. Before leaving Hegel’s analysis of Spinoza, we shall therefore now examine the relationship of Spinoza’s thought to Goethe’s, or the manner in which their relationship could be so strong, despite the general tendencies of this period of philosophy and that are reflected in Spinoza’s thinking — in particular, as that relationship bears on Hegel’s reception of Spinoza, and thus Goethe’s relation to Hegel.

First of all, as seen in the Dissertation on pp. 277-278 and pp. 295-296, Goethe found himself enormously indebted to Spinoza and believed that his thought had much in common with his:

“wenn die Rede wäre, ein Buch anzugeben, das unter allen, die ich kenne, am meisten mit der meinigen (Vorstellungsart) übereinkommt, (ich) die *Ethik* nennen musste” (18 880). Goethe did not subscribe to Spinoza’s system in all its details, indeed freely confesses that he did not know it and that, as to what he did know, he assimilated it in his own individually-conditioned and incommensurable matter. This clearly emerges from the following passage from *Dichtung und Wahrheit*, where Goethe also indicates both the reason for Spinoza’s influence on him and the correspondence in the content of their thought:

(Der) Geist, der so entschieden auf mich wirkte, und der auf meine ganze Denkweise so grossen Einfluss haben sollte, war Spinoza. Nachdem ich mich nämlich in aller Welt um ein Bildungsmittel meines wunderlichen Wesens vergebens umgesehen hatte, geriet ich endlich an die *Ethik* dieses Mannes. Was ich mir aus dem Werke mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon wusste ich keine Rechenschaft zu geben, genug ich fand hier eine Beruhigung meiner Leidenschaften, es schien sich mir eine grosse und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt aufzutun. (10 683-684)

Spinoza’s influence on the developing Goethe, and that point then where their thinking coincides in two key respects is, firstly, Spinoza’s concentration on or emphasis of the one absolute substance — i.e., for Goethe, as principle of wholeness, Goethe saying that he found in him in this regard a means of development resulting in the quieting (Beruhigung) of his inner life — peace (Ruhe) or quiet signifying for both Spinoza and Goethe the quality of the inner life in so far as the subject lives accord with the absolute principle, and for Goethe, more particularly, in so far as the inner life is a whole in acting as a whole and creating a whole in that accord (pp. 506-507). Secondly, Goethe found in this regard the associated vision of an ethical world in relation to the sensual world (“eine grosse und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt”) — i.e., as the ideal world of culture in its immanent relation to the real or empirical world.

But though Goethe recognizes in Spinoza’s substance “die höchste Realität ..., worauf alle übrige ruht, woraus alles übrige fliesst,” and that with respect to its relations with the empirical world the thrust of Spinoza’s teachings is “das Daseyn ist Gott” (18 851), and though he maintains that no philosopher inspires the reader more towards consciousness of the divine being, Goethe criticizes, or rather seems to criticize, that the particular sphere tends to disappear in Spinoza’s thought, or is not grasped in its concrete relation to the universal principle:

Vergib mir dass ich so gerne schweige wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne, zu deren nähern und tiefern Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann als Spinoza selbst, obgleich vor seinem Blicke alle einzelne Dinge zu verschwinden scheinen. (18 851)

But Goethe only says that all particular objects only *appear* (erscheinen) to disappear from the point of view of Spinoza’s substance — i.e., in the sense for him that given Spinoza’s emphasis on the divine substance, the objects that necessarily do appear in terms of it *seem* to disappear, or to be of relative unimportance and not grasped by Spinoza’s thought, not grasped by the logical development of his system — that is to say, to be incommensurably related to the divine being in Spinoza’s thought for Goethe, or at least to be not conceived in such a way as to deny that incommensurability. This explains how, despite this criticism that the particular seems to disappear in Spinoza and despite the fact that Spinoza himself does not develop a concrete notion of an ethical world or whole founded upon his substance, Goethe could find in Spinoza’s *Ethics* the vision of “eine grosse und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt” — a view, a vision, not a thought, not developed by Spinoza (hence it only “*schien* sich aufzutun”), but rather following from the nature of the divine universal principle in the manner that he was to conceive it.

In this context, then, what Hegel criticizes in Spinoza, that there is no logical development of the one substance in the form of the notion, and on this basis, no life, no spirit, everything appearing to vanish (verschwinden) in his concentration on the one substance, is exactly what attracted Goethe to Spinoza and remains as the basis of the bond between them — the relation for Goethe of the universal principle to the real or empirical world, or the manner in which the ideal world of culture arises, being for Goethe incommensurable, knowable only inadequately and only in so far as an individual acts as a whole unconsciously in terms of that principle and creating a whole, a true or perfect member of the world of culture — and thereby having life or being truly spiritual.

Goethe does not criticize that Spinoza did not develop his thought of the one substance logically, though he does appear to criticize that as a result the real or empirical world seems to disappear — albeit in such a manner as to be mitigated in Spinoza’s case by his thoroughgoing striving towards “Beherrzigung des Einen” and the fact that his developed thought does not conflict with the notion of the ultimate incommensurability of that principle in its relations with the real or empirical world,

Negation or privation do not belong to or follow from Spinoza's substance, but rather nothing follows from it, all else remaining only a vanishing moment, with the result, asserts Hegel, that "das Selbstbewusstsein ist nur aus diesem Ozean geboren, (aber) nie zur absoluten Selbstheit kommend."¹²⁷² This deficiency of Spinoza's thought is met in the subsequent history of modern philosophy by self-consciousness appearing first, as consciousness, for which everything else is, the moment of reality (Wirklichkeit), as no longer mere mode of the absolute principle, but as absolute moment of the absolute principle — Locke's philosophy; and secondly, as being for itself of an infinite multiplicity of individuals or monads, albeit as having one being or monad as their essential being — Leibniz's philosophy.

Before treating Locke and Leibniz, along with the other thinkers of the second and third subdivisions of the first metaphysical period of the philosophies of the understanding, Hegel closes out his discussion of the first subdivision, the movement of the idealists, by considering Malebranche. Just as Spinoza represents the perfection of Descartes' thought, so does Malebranche — that is to say, their thought with respect to its content is for Hegel completely identical. But Malebranche's thought presents, says Hegel, a partial divergence of form, first, in that it is formulated in a more religious and more theological manner, on account of which Malebranche

the true concreteness that thereby arises. But ultimately that criticism applies for him to all "older and newer" idealists:

Man kann den Idealisten alter und neuer Zeit nicht verargen, wenn sie so lebhaft auf Beherrschung des Einen dringen, woher alles entspringt und worauf alles wieder zurückzuführen wäre. Denn freilich ist das belebende und ordnende Prinzip in der Erscheinung dergestalt bedrängt, dass es sich kaum zu retten weiss. allein wir verkürzen uns an der andern Seite wieder, wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserm äussern und innern Sinn verschwindende Einheit zurückdrängen. (9 583-584).

But then all philosophy for him, i.e., as created, finished work of a given philosopher, is only a "Lebensform," not the creative life that went into that work, and not the creative life of the onlooker assimilating that work unconsciously in his own individually-conditioned manner:

... alle Philosophie müsse geliebt und gelebt werden, wenn sie für das Leben Be-
deutsamkeit gewinnen wolle. ... Die Philosophen können uns ihrerseits nichts als
Lebensformen darbieten. Wie diese nun für uns passen, ob wir unserer Natur oder
unseren Anlagen nach, ihnen den erforderlichen Gehalt zu geben imstande sind, das
ist unsere Sache. Wir müssen uns prüfen und alles, was wir von aussen in uns herein-
nehmen, wie Nahrungsmittel auf das sorgsamste untersuchen; sonst gehen entweder
wir an der Philosophie oder die Philosophie geht an uns zugrunde. (23 816-817; see
the analysis in the Dissertation, pp. 306-307)

¹²⁷² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 196

never faced the opposition Spinoza did, never was accused of atheism, and second, in that it is formulated more in explicit opposition to the realist theories of Locke.¹²⁷³

Malebranche's main work, *De la recherche de la vérité*, consists for Hegel of an entirely metaphysical first part, and a larger, second part that is comprised merely of formal logic and empirical psychology. In the former, Malebranche deals with the origin of knowledge, and begins with the absolute separation of thought and extension, investigates then the manner in which knowledge arises according to the Cartesian idea of the unity of thought and extension in God. His conclusion is that all things are seen, all knowledge and representation of them formed, "in God," or God Himself is the connection between thought and extension. The things of the sphere of extension are spiritual (*geistig*) for God; man too is spiritual; in seeing things in God man sees them as they are in God. Hegel comments: "(a)nalyisiert man dies weiter, so ist es vom Spinozismus nicht unterschieden."¹²⁷⁴ The only difference with Spinoza is that Malebranche, given his starting point, allows the soul and the things of the material world to appear to be self-subsistent, and this appearance is a major factor in providing the religious cast of his thought. On the basis of this notion of the unity of thought and extension provided in God, Malebranche then makes certain more particular determinations of human knowledge, in themselves entirely consistent with Spinoza, but which reflect in their formulation explicit opposition to Locke. Malebranche explicitly makes the universal, thought, essential over and against the particular, or conceives it as prior to the particular, existing in and for itself: the soul recognizes particular things by means of the universal, and the universal, conversely, is not the abstract union of a collection of particulars that it is for

¹²⁷³ Hegel presents no dialectical determination as to why Malebranche, given the substantial identity of his thought with Spinoza's, constitutes a separate stage in the development of modern philosophy. For if the form alone distinguishes their work, whether as cast in a more religious expression or as directed critically at Locke, then it would appear that Spinoza should represent a stage subsequent to Malebranche, in so far as in Spinoza the external determinants of the latter's thinking are cast off and their common content presented in a purer, more perfect form. But this Hegel does not do, apparently because Malebranche died 38 years after Spinoza. Or else the formal difference between Spinoza and Malebranche is not in fact philosophically significant; but in this case they should constitute one phase of philosophy together. It would appear therefore that Hegel's dialectical development breaks down at this point, or reveals itself to be merely externally applied.

¹²⁷⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 199

Locke, but derives from God in man — who contains the totality of all universals and maintains their unity, as the one universal substance.

Locke, the first of the modern realists, systematically develops Bacon's thinking by taking his thought that sensual being is the truth and showing that the universal or thought, the idea, is present in sensual being, i.e., by demonstrating that the true universal derives from perception or experience. Implicit in Locke's position is the view that concrete reality (*gegenständliche Wirklichkeit*) is for consciousness in the form of the notion, and this, says Hegel is "ein notwendiges Moment der Totalität"¹²⁷⁵ of the absolute idea. But the manner in which this notion only implicitly appears in Locke is trivial or false (*schlecht*) — instead of being a moment of truth, consciousness of sensual being becomes the essence of truth. Nevertheless, Locke's thinking is a necessary moment for Hegel in the history of philosophy, in so far as with the view that the universal, the idea, is the result of experience, particularity (*das Besondere*) or difference (*das Unterschiedene*), individuality generally and individual self-consciousness in particular, as opposed to the abstract identity of the substance of Spinoza and Malebranche, becomes legitimized. In this latter respect, Locke's thought corresponds to Leibniz: both have the particular or the individual case as their principle. But in Leibniz's monads the principle of individuality is conceived in a higher sense (*in höherem Sinn*) than in Locke, as existing for itself (*für sich seiend*), as infinite totality (*unendliche Totalität*) and thereby as true being. For Locke, on the other hand, immediately given reality is true being: he is not concerned with what is true in and for itself, but with the manner in which thought takes up this immediately given being, the manner in which individual ideas and representations generally arise. Finite knowledge (*das endliche Erkennen*) or finite consciousness is first, and the universal ideas are subjectively derived from it. But though in this respect Locke constitutes an opposing pole to Spinoza, whose one universal substance does not develop, does not maintain difference in itself, does not embrace the principle of negativity, in so far as he attempts to deduce or develop the universal

¹²⁷⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 203

idea from the particular, the sphere of finitude or negativity, he ultimately remains at the standpoint of common consciousness (*gemeinen Stufe des Bewusstseins*) and never attains the notion of the finite sphere as absolute negativity, and thereby infinite (*das Endliche ist nicht als absolute Negativität in seiner Unendlichkeit aufgefasst*), that Leibniz does.

Hegel remarks that with Locke the standpoint of modern philosophy alters drastically. Its interest becomes psychological (*psychologisch*): that is to say, is limited to the determination of the manner in which what is objective in an immediately given sense becomes subjective thought or representation, i.e., to the determination on the one side of what is objective in this relationship, and on the other, of what is subjective, and of their truth as consisting of the correspondence (*Übereinstimmung*) of the two, with both sides being conceived as accidental, finite, one-sided — as opposed to the view of Spinoza and Malebranche that their truth is their identity, as encompassing the necessity and infinitude of true being. Following Locke, this standpoint becomes the culture (*Bildung*) of the times, universal conception (*allgemeine Vorstellung*), and becomes directed, as we shall see, at multiple aspects of human life — society, the state, the sciences, religion and so forth. But the principle remains that enunciated by Locke — a conception, says Hegel, in which the true “*Gegenstand der Philosophie darin gar nicht anzutreffen ist.*”¹²⁷⁶

Locke’s method of analyzing and abstracting universal determinations from observation and experience is termed by Hegel metaphysical empiricism (*metaphysizierender Empirismus*) and is for him the common method (*der gewöhnlicher Weg*) of the sciences. This method is in particular justified by the fact that in Descartes, Spinoza and Malebranche the universal ideas, substance, infinitude, etc., are simply taken up and asserted, with the result that there remains in philosophy the true need (*wahrhaftes Bedürfnis*) to justify those ideas, to show how they arise, to understand that in terms of which they are true (*wie sie sich bewahrheiten*). Locke’s justification concerns only their empirical or psychological emergence in human consciousness, however. Hence on the one side Locke’s method is completely correct (*ganz richtig*),

¹²⁷⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 207

on the other it is not systematic, not dialectical — and consequently, holds Hegel, it is not true, since not pertaining to *both* consciousness and to the things themselves: “(Der) Standpunkt, ob diese Bestimmungen des Unendliche, der Substanz usf. an und für sich wahr sind, wird ganz aus dem Auge verloren.”¹²⁷⁷

Locke is consequently held by Hegel to be correct in arguing against Descartes that the ideas are not inborn, preexisting, and in demonstrating in the further working out of his thought the emergence of the various ideas in the soul, as initially *tabula rasa* with respect to them, but only in the sense that his argument implies, despite its empirical manner, the true significance (die wahrhafte Bedeutung) of the ideas:

... ihre wahrhafte Bedeutung ist, dass sie an sich sind, wesentliche Momente in der Natur des Denkens, Eigenschaften eines Keims, die noch nicht existieren. Insofern liegt etwas Wichtiges in der Lockeschen Bemerkung; als verschiedene wesentliche bestimmte Begriffe sind sie nur dadurch legitimiert, dass von ihnen gezeigt wird, dass sie in dem Wesen des Denkens liegen.¹²⁷⁸

— that is to say, in the sense that the spirit or mind (Geist) of man is essentially the notion existing for itself (für sich existierender Begriff), and that the spirit’s development consists of a coming to consciousness of this its nature, a development which is conditioned by the external, real or empirical world: “die Tätigkeit des Geistes ist zunächst Reaktion; erst so wird er sich seines Wesens bewusst.”¹²⁷⁹ But the true significance of the ideas remains only implicit in Locke. For not only is their emergence conceived as having only subjective significance, but, conversely, thought or the understanding is not known in the development of its various ideas as the essence (Wesen) of the soul, but only as one among the other of its various faculties, and so only as itself mere appearance (Schein). Hegel’s detailed criticism of how the various ideas arise from experience in Locke’s thought — space, impenetrability, movement, rest, etc., from external perception; thought, will, etc., from inner perception; and general notions such as existence, unity, etc., from a combination of both outer and inner perception; Locke’s distinction thereby between primary and secondary qual-

¹²⁷⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 210

¹²⁷⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 211

¹²⁷⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 211

ities (the latter not pertaining to objects themselves, but the soul's perceptions of them); his simple and mixed modes, in which the understanding is conceived as either passive or active in determining its ideas; real and nominal essences, the former pertaining to the true essence of things, the latter, the universal ideas, being products of the mind, not themselves objective, not for themselves, but pertaining merely to the objects included under them, the real essence of nature universally being unknowable¹²⁸⁰ — follows from the foregoing and need not concern us.

The further realists briefly considered by Hegel are Grotius, Hobbes, Pufendorf, Cudworth and Newton. Grotius applies Locke's method to the relationships of nations, seeks to establish general principles of international law on the basis of empirical history. Hobbes extends this effort further, in so far as he attempts to unite a mechanistic system of nature with the rational determinations of society, the state and external relations between states, in which the legitimization of the authority of the state is seen to follow from universal principles in man. Hegel observes that "(seine) Ansichten sind seicht, empirisch; die Gründe und Sätze dafür sind origineller Art, sie sind aus dem natürlichen Bedürfnis genommen"¹²⁸¹ — but that the intention of making a rational determination of the concrete, actually existing state was a necessary one, in particular, in so far as he regards that authority from the point of view of the true natural state of man, his selfishness, desires, impulses, desire to dominate, fear of others, weakness, cruelty, and so forth, as the state of one of all against all:

Er nimmt diesen Zustand in seinem wahrhaften Sinne, es ist nicht das leere Gerede von einem natürlich guten Zustand; es ist vielmehr der tierischen Zustand, der des nicht gebrochenen eigenen Willens.¹²⁸²

The resulting doctrine of the divine right of kings, as manifesting in their person the general will of the state and restraining the natural condition of its members, is, says Hegel, correct — but open to the danger of the subjective arbitrary will of the monarch:

¹²⁸⁰ Hegel answers Locke's argument that the species, for example, is not real in itself, given the existence of deformed creatures, with the statement that: "Die Natur ist dies, dem Begriff nicht vollkommen adäquat sein zu können; er hat nur im Geiste seine wahrhafte Existenz." (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 220)

¹²⁸¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 227

¹²⁸² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 227

Es ist wenigstens dies in Hobbes vorhanden, dass auf die Grundlage der menschlichen Natur, menschlicher Neigung usf. die Natur und der Organismus des Staats gesetzt werden soll. ... Dies ist nach einer Seite ganz richtig; aber es wird so verstanden, dass sie keine Verantwortlichkeit haben, ihre blinde Willkür, ihr bloss subjektiver Wille das ist, dem gehorcht werden müsse.¹²⁸³

Pufendorf represents a further attempt to establish the authority of the state by the reflective thought of the understanding, and more particularly, on the basis of a universal social drive. Recognizing as does Hobbes the divine right of the king, and also taking into account the inner desires and needs of mankind as forming the basis of law and the duties of the government over and against the governed, Pufendorf starts from a more positive conception of the natural state of man's inner life, allows for conscience as its incipient principle. The state's end is the peace and security of society by means of a transformation of the inner duties of conscience to outer duties of obligation. In another direction, then, Hegel cites Cudworth as representative of the attempts in England to revive Plato's thought, but in the realistic manner of the metaphysics of the understanding. In these attempts, the Platonic ideas, as well as Christian notions of God and angels, are all taken as particular, actually existing things. These objects are then analyzed, reasoned over with the certainty of common consciousness (*gemeiner Gewissheit*) — and in such a way that “(die) Intellektualwelt ist ganz herabgezogen in die Form gemeiner Wirklichkeit und somit ruiniert.”¹²⁸⁴

Newton, finally, applies Locke's method to nature, and in doing so is instrumental in making Locke's thought popular. Newton's maxim, notes Hegel, is ‘physics, beware of metaphysics’ — which according to Hegel means nothing other than ‘physics, beware of thought.’ And in fact the uncritical employment of thoughts as essence of existing objects or phenomena characterizes empirical science up to his own day, in Hegel's view — the thoughts contained in its notions, categories and laws

¹²⁸³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 229

¹²⁸⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 229

Hegel's working out of the realist period, with three figures developing the realistic method with respect to the state, one with respect to the doctrines of Plato and of the Christian religion, and Newton, as we shall see, with respect to nature, presents a further instance of dialectical irregularity in his development of the history of philosophy. For not only can his selectivity in presenting only these figures be questioned, but there appears to be no dialectical connection between them in any case — particularly with respect to the inclusion of Cudworth as representative of the Cambridge Platonists.

not being known in their logical connections, not being systematically derived and thereby not shown to be true in and of themselves, as actually existing essence of the things of nature, but rather simply asserted in immediately given fashion and then in their abstraction held to be the truth of existing things, though not as immanent in them, but rather only in the form of an external correspondence. Thus Newton in particular introduces the determinations of forces into physics, and in this respect “hat die Wissenschaft auf den Standpunkt der Reflexion gehoben, statt der Gesetze des Phänomene die Gesetze der Kräfte aufgestellt”¹²⁸⁵ — that is to say, fails to comprehend the things of nature as concrete appearances of the idea. Newton is never aware that his forces are thoughts, potentially notions, but assumes rather that they are those physical things themselves. Hegel characterizes Newton’s manner, and that of the empirical sciences in adopting his standpoint, as follows:

Am Anfang der physikalischen Wissenschaften liest man z. B. von der Kraft der Trägheit, beschleunigender Kraft, Molekülen, Zentripetal-, Zentrifugalkraft, als von festen Bestimmungen, — es gäbe solche; was die letzten Resultate der Reflexion sind, wird als erste Gründe hingestellt. Fragt man nach der Ursache, warum man in solchen Wissenschaften keine Fortschritte macht, so ist es, weil man nicht versteht, nicht mit Begriffen zu tun hat, sondern sie sich entschliessen, ohne Sinn und Verstand diese Bestimmungen aufzunehmen.¹²⁸⁶

Newton’s thought is untrue, wholly lacking in the notion (begrifflos), therein contradicted in its conceptual wretchedness (Armseligkeit) by nature itself: “denn die Natur ist vortrefflicher, als sie in diesem elenden Erfahren erscheint.”¹²⁸⁷

¹²⁸⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 231

¹²⁸⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 232

¹²⁸⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 232

At this point, a comparison of Hegel’s reception of Newton to Goethe’s strongly suggests itself. However, a thoroughgoing analysis of this matter is beyond the bounds of the present work, dealing as it does with Goethe’s philosophy of human existence and creative activity generally, and demanding as it would, not only a detailed analysis of the philosophical content of Newton’s work generally, but in particular, detailed knowledge of both Newton’s theory of color and Goethe’s. Hence that comparison can be made here essentially only in assertory fashion, but as supported to some extent at least by the passage quoted in the Dissertation, p. 274, from Goethe’s *Farbenlehre* (16 574-580), dealing with Goethe’s notion of Newton, the general statement of Goethe’s philosophy of nature made in the discussion of Schelling, f. 126, p. 978, and of course knowledge of Goethe’s philosophy of human creativity in relation to the world of culture, as developed in the Dissertation.

For both Hegel and Goethe, Newton errs, first, in not grasping the wholeness according to the idea of both the object, phenomena of nature such as color, and the observing subject, and in not grasping then the inextricable relation of object and subject according to the idea in true knowledge — with the result, secondly, that for both Hegel and Goethe “die Natur ist vortrefflicher, als sie in diesem elenden Erfahren erscheint,” that is to say, that Newton’s theories represent an abstraction

The third and final subdivision of the metaphysical period of the philosophies of the understanding, where a unity of idealism and realism is attempted, but still in the form of the abstract understanding, is first represented for Hegel by Leibniz. On the one hand, Leibniz's thought entails the attempted development of Spinoza's

from the concrete nature of both object and subject, neglect or denial of all aspects of the object that do not conform to his theories once they are made, and thus only an abstract correspondence of object and subject in thought.

But for Hegel the wholeness involved in his criticism is rational wholeness, the totality encompassed by the dialectic of his idea, both with respect to his object, e.g., light, as moment in the philosophically developed knowledge of the idea of nature, and his subject, i.e., as thinking subject employing categories from the system of logic, e.g., force, but in fixed abstraction from each other — and in both respects, in failing to know natural phenomena as existing notions, in such a way that the truth of the idea of logic is the truth of the idea of nature in terms of the absolute idea embracing both sides (an objection that is not negated in its potential validity — though admittedly called into question as to its practical utility — by the obvious fallaciousness of Hegel's claim that the sciences have failed to make any progress by following Newton's method).

For Goethe the wholeness involved in his criticism of Newton is the suprarational wholeness of the universal principle or idea as he conceives it, both with respect to the object of nature as true multiplicity of moments united by that principle, and to the subject, whose true observation and true knowledge of that object arises only in so far as he acts as a whole, invests the full multiplicity of his inborn and acquired individuality in that observation or work, exerting thereby in particular all his mental faculties simultaneously, in accordance with the universal principle, and so achieves a true or perfect work, a true or perfect observation of nature, an *aperçu*, "ein Gewährwerden dessen, was die Erscheinungen zu Grunde liegt" — in such a way that that work or that observation, starting from nature and arising in the subject, but culminating in a second nature, the world or whole of culture, "kommt aus einer Folge und bringt Folge," i.e., as a "ein Mittelglied einer grossen, produktive aufsteigenden Kette" (9 547) in which subject and object, spirit and nature, are one:

Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das im stillen längst ausgebildet, unversehens, mit Blitzschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äussern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt. (9 572)

Hence we see Goethe terming both Newton's character and his theory of colors, i.e., both the subjective and objective aspect of Newton's work, an "erstarrtes *Aperçu*" (16 577), that is to say, both represent an *aperçu* that is broken off, not complete, without life in the life of the world, not true or perfect in relation to the universal principle. Hence we see Goethe also terming Newton a constructive nature in the most abstract possible sense (*konstruktive Natur im abstraktesten Sinn*), i.e., as further indicating that Newton did not act as whole individual in his observation and the development of his theory, but rather sought to construct only a rational system of nature that could not possibly comprehend its truth — "Natürlich System: ein widersprechender Ausdruck. Die Natur hat kein System, sie hat, sie ist Leben und Folge aus einem unbekannten Zentrum, zu einer nicht erkennbaren Grenze" (17 710). Hence we find Goethe objecting that Newton "sucht seine Erklärungsart als ein Faktum geltend zu machen; er entfernt alles, was ihr schädlich ist" (16 575), i.e., as not in particular comprehending color in its concrete nature, its existing multiplicity of moments, according to the idea (whereas Goethe's own experimentation shows endless variation in the conditions of his experiments with respect to light, a foregoing lauded even by those rejecting his final theory of light, Newton built his theory, argues Goethe, essentially on only one experiment, as ultimate "Faktum"). Or, in other words, we see Goethe finding that Newton, as subject, remains detached from his object — "(Newton suchte), die äussere (Welt) zu gewältigen" (16 575), "auf dem Erfahrungsboden sogleich bei jedem Schritte periklitirt" (16 575), "diesen Irrtum trotz allen äussern ... Warnungen ... behauptet" (16 577) — whereas Goethe is also concerned with and expresses in his theory of color its subjective, psychological significance, not only in the sense of representing a conditioning or limiting factor of experimentation in a negative subjective sense, but as pertaining to the subject taken objectively — the eye, for example, being taken in Goethe's theory to demand, upon seeing one color, to demand the opposite color of the spectrum, in this sense to demand, and itself represent, totality according to the idea.

notion of the universal absolute substance by means of the principle of absolute individuality or being for itself (Fürsichsein) of the particular, and in this respect the unification of the idealism of Spinoza with the realistic principle of particularity represented by Locke and the other empiricists. On the other hand, while Leibniz holds with Spinoza thought as the essence of truth, against the empiricism of Locke, Leibniz's principle of individuality, as in fact only abstractly developed in his thinking, effectively contradicts Spinoza's universal substance, in Hegel's view. That is to say, the universal and the individual principles are not related to each other by Leibniz in the form of the notion, with the result that the unity he achieves between the particularity represented in Locke's thought and the universality of Spinoza's, remains merely outward, conceived only in the abstract form of the understanding.

With respect to the form of Leibniz's thinking, Hegel observes that it does not represent the realized idea of the system or whole of philosophy, but rather is expressed in seemingly arbitrary fashion in various occasional writings, essays, letters and so forth, each seeking to determine the idea in a given context both of immediately given facts, observations and assumptions, as well as the pertinent views and arguments of others: "so erscheint seine Philosophie weniger als ein philosophisches System denn als eine Hypothese, nämlich als Gedanken über das Wesen der Welt."¹²⁸⁸ But though Leibniz's thought in this respect lacks outward necessity (äusseren Notwendigkeit), it is nevertheless immanently a whole, even when not expressed or even understood as such by Leibniz himself: "er hat eigentlich das Ganze seiner Philosophie weder übersehen noch ausgeführt."¹²⁸⁹

¹²⁸⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 238

¹²⁸⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 237

Leibniz's thought is expressed in an occasional, outwardly conditioned form — just as Goethe's is. Given this formal correspondence, and given also the substantive correspondence yet to be considered between his thought and Leibniz's, it is remarkable that Goethe has almost nothing to say about Leibniz (see f. 1302, p. 1758).

As to Hegel's criticism that Leibniz neither adequately developed his thought formally nor oversaw — this is to say, was conscious of — the wholeness of his thought, this same criticism could be made against Goethe, i.e., from the standpoint that both formal development and consciousness of the idea can be achieved only in terms of the dialectical form of the notion. On the other hand, as the Dissertation has shown, Goethe *was* conscious that the idea as he understood it was manifested in the totality of his utterances, that his thought constituted thereby an immanent whole — and the same may well be true of Leibniz.

The essential content of Leibniz's thought is more particularly manifest for Hegel in his monadism. With the monads, argues Hegel, Leibniz expresses, in effective opposition to Spinoza, the principle of the absolute multiplicity of infinite substances, hence the moment of difference in and for itself (*Anundfürsichsein des Unterschiedenen*), but at the same time, and in opposition to Locke and in harmony with Spinoza's idealism, the view that the difference in and for itself of the individual monad is not absolute, is absorbed or cancelled (*aufgehoben*) by the universal substance.¹²⁹⁰ The monads are thereby, first of all, not abstract and simple in themselves, as were the Epicurean atoms, but rather are substantial forms, Aristotle's *entelechies* taken as pure activity, not empirical, not arising or passing away, but created and maintained by God. Secondly, the individual monads do not influence each other, there is no causal connection between them, no determination of the individual monad from without. All determination of the individual monad takes place from within, in terms of itself, its own activity. The monads are rather related to each other according to the principle of harmony, this being for Hegel essentially Spinoza's relation of the harmony in God of being and thought. The individual monad, lacking "windows" to the world about it, perceives in itself, according to the harmony maintained by God, cause and effect, change, in the totality of monads about it. But thirdly, each monad, as individual, has qualities or determinations in itself in terms of which it distinguishes or differentiates itself from other monads. Thus, fourthly, each monad, as unique multiplicity of differences, perceives, by means of the harmony established by God, its difference from, and thus its relation to, other monads, but in such a way that that multiplicity of differences remains solely contained in the simplicity of its unity for itself. In other words, each indivi-

¹²⁹⁰ It should be emphasized that this absorption or cancellation of the monad's absolute nature in relation to the universal substance is Hegel's judgement, not Leibniz's expressed position, and reflects his view that since Leibniz did not develop the relation of the universal to the individual in the form of the notion, showing the universal as concrete in itself and developing out of itself the individual monad — the universal and the individual contradict each other in Leibniz's thinking. From the point of view of Goethe's thought, however, in terms of which the universality of the divine principle is in no way diminished by its manifestation in the individual monad, i.e., the creative individual and his works, and the absolute nature of the end of the individual's creative life, as that of a particular, limited or conditioned individual, is in no way diminished by the universality of the divine principle (but rather follows from it) — Leibniz's failure to conceive their relation in the form of the notion might rather be an indication that he conceived their relation in fact, or at least laid the basis for subsequent thinkers to do so.

dual monad is universal, but universal in the sense of simplicity or unity of a changing or developing multiplicity. “Dies,” says Hegel, “ist eine sehr wichtige Bestimmung,” containing as it does, with the notion of the self-determination of the monad in such a way that that determination remains in its unity, the negativity of the notion:

... in der Substanz selbst ist die Negativität, die Bestimmtheit gesetzt, ohne ihre Einfachheit und Insichsein aufzugeben. Dieses kommt ebenso dem Materiellen zu; das Materielle ist Vielheit von Monaden. Daher ist das Leibnizische System ein Intellektualsystem: alles Materielle sei ein Vorstellendes, Perzipierendes. Die Vorstellung, die Bestimmung, die in sich eingeschlossen ist, ist die Hauptsache. Das ist der absolute Unterschied, was der Begriff genannt wird; was im blossen Vorstellen auseinanderfällt, wird zusammengehalten. Näher ist darin dieser Idealismus enthalten, dass das Einfache ein an ihm selbst Unterschiedenes sei und ungeachtet seiner Unterschiedenheit an ihm selbst doch Eins sei und in der Einfachheit bleibt.¹²⁹¹

In so far as the monad is a perceiving or representing being, moreover, it is active, for activity denotes remaining one with oneself in change, and that activity, in turn, is conceived by Leibniz as following the monad’s appetite or desire — which, says Hegel, represents the moment of spontaneity, self-determination, the absence of external influence. Fifthly, then, the perceptions of the monads are not necessarily conscious, can be unconscious (unbewusst). Conscious perceptions, which he terms apperceptions, are clearer to varying degrees. Sixthly, the monads constitute the principle of all being, matter representing nothing else than the monad in fully passive, inactive state, wholly lacking clear perception. Finally, bodies for Leibniz are aggregates of monads, not themselves substances, and existing only in space, whereas the unity of those aggregates exists only in the mind.

In distinguishing monads as to the clarity of their perceptions, Leibniz develops his notion of the hierarchy of monads. Bodies which lack inner unity, whose monads are united only by space, which lack one entelechy or monad ruling over the others, are inorganic. Bodies in which one entelechy or monad, the soul, controls the others are organic (to which Hegel observes that Leibniz’s “control” or “rule” is an unfortunate expression preventing him from conceiving the influence of the soul as in fact

¹²⁹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 242

negating or canceling the other monads).¹²⁹² Conscious monads, that is to say, man, distinguish themselves from the mere inorganic or organic monads by the clearness or distinctness of their perception, the degree to which they are capable of knowledge of necessary and eternal truths, the universal being and what is connected to it. The knowledge of the conscious monad rests on the principles — the axiom of contradiction, i.e., essentially the unity of thought, but not necessarily the thought of true being; and the axiom of sufficient reason, ‘everything has a reason,’ i.e., that the particular has its essence in the universal as final cause.

It is then with respect to his determination of the divine principle, however, that Leibniz effectively contradicts himself, or allows the absolute nature of the monads to be absorbed or cancelled by the universal principle. God for Leibniz has two attributes, universal being in terms of which He is absolute unity of opposites, and His nature as absolute monad, the monad containing all monads as their sufficient reason. As to the first, the divine principle as unity of opposites, Leibniz develops this thought particularly in discussing the relation of good to evil and general philosophy of nature. With respect to the former, he argues that this world with the evil in it is the best of all possible worlds, since evil, i.e., negation, limitation or finitude, belongs to the notion of any possible world — an argument, says Hegel, that is false, popular, that does not represent true comprehension of evil, negation or finitude.¹²⁹³ In his philosophy of nature Leibniz similarly argues the laws of nature are the best possible — whereby Hegel answers that remains only an abstract assertion, not allowing for or enabling comprehension in the form of the notion of the *particular*

¹²⁹² From the vantage point of Goethe’s thinking, for which the stronger (stärkere) or higher (höhere) individuals — in terms of their greater strength to assimilate from the world of culture and their expression of that assimilation, along with the remainder of their inborn and acquired individuality, as a whole, in creating a true or perfect work, “rule” or “control” (herrschen) others, i.e., in the sense that their works are relatively more able to be perceived by others as true or perfect and stimulate them into participating in the life of the world — Leibniz’s “rule” or “control” is an appropriate expression, if one not reducible to the form of Hegel’s notion. For it expresses the free, inwardly determined activity according to a common end of both sides of the relationship, those ruling and those being ruled, in terms of a third moment, the harmony between them, as for Goethe the world of culture founded upon the universal principle or idea.

¹²⁹³ In terms of Goethe’s thinking, limitation or finitude cannot be comprehended consciously in the form of the notion, as mere negation, but must be comprehended, i.e., *presumed* or *taken up* (angenommen), in the individual’s creative activity according to the universal principle, an activity that then makes the limited or finite world *better*, that creates or maintains in it a higher world, the world of culture — and Leibniz’s view can be thought to at least represent an anticipation of this notion, if not its conscious awareness and affirmation.

laws of nature, as unity of opposites according to the notion.¹²⁹⁴ As to the second attribute of the divine principle, the sense in which it is monad of all monads, Leibniz asserts that it is the sufficient reason for, creates and maintains, the harmony of the inner perception of the monads. But it is precisely here, says Hegel, that Leibniz contradicts himself, or rather, does not develop his thinking in such a way as to not be contradictory. On the one hand each monad is substance, is independent, without relation to other monads; on the other, the monad of monads is absolute substance in terms of which the other monads necessarily cease to be themselves absolute, themselves substance:

Die Prinzipien der Dinge sind die Monaden, jede ist für sich, wirkt nicht auf die andere; zugleich ist eine Harmonie in der Welt vorhanden. Wenn die Monas monadum, Gott, die absolute Substanz ist, so hört die Substantialität der einzelnen Monaden auf. Es ist ein Widerspruch, der in sich unauflöst ist: die eine substantielle Monade und dann die vielen einzelnen Monaden, die selbständig sein sollen, deren Grund ist, dass sie nicht in Beziehung aufeinander stehen; und so ist ein Widerspruch, der nicht aufgelöst ist.¹²⁹⁵

Or the harmony between the monads, as preestablished harmony between them in God, does not belong to them, does not arise as a result of their activity, but rather is only in God, and there is a relationship without difference (nicht differente Beziehung), that is to say, for Hegel, a relation lacking the notion (begrifflos) — exactly as was the case for the relationship obtaining in Spinoza between the two attributes of God, and thus in such a way that in this respect Leibniz abandons his principle of individuality, in so far as the relation between the monads does not depend on them.¹²⁹⁶

¹²⁹⁴ Here, too, Leibniz's general position and failure to develop the particular laws of nature dialectically can be considered to represent an anticipation of Goethe's philosophy of nature (cf. f. 126, p. 978, and more recently, f. 1287, p. 1750), for which, as it were, nature comprehends itself, i.e., embraces or takes up itself in its particularity, according the universal idea, and man, in observing and comprehending that process according to the idea of his creative life, participates in it and comprehends himself as well.

¹²⁹⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 249

¹²⁹⁶ Again, as was argued in f. 1290, p. 1753, this criticism from the point of view of Hegel's notion, but does not necessarily apply to the general principles Leibniz is establishing. On the other hand, as will be argued in the following, Goethe's thought, as development of these principles, meets Hegel's specific objections here that the relation between the monads does not depend on them and that the difference between them, their particular nature, and hence their absolute individuality is dissolved in Leibniz's thinking (though not of course the objection that that relation is not developed in the form of the notion) — namely, in so far as the monads, i.e., for Goethe, creative individuals, *themselves* create, in terms of their individually limited or conditioned assimilation and crea-

The relationship between the monads as not governed by the notion, or the abstraction of Leibniz's harmony in this respect, is prefigured already for Hegel in his definition of the monad. Each monad is perception and totality, totality of perception, and hence implicitly perception of the totality of the universe. Leibniz asserts that from a single grain of sand the whole universe, past, present and future, could be comprehended in its development. But, objects Hegel, to assert in this way that a grain of sand contains the essence of the universe, is empty talk (*leeres Geschwätz*), for the universe as only essence is not the universe (*das Universum als Wesen ist nicht das Universum*): while the universe *could* be comprehended from a grain of sand, this would be possible only with the power of thought in the form of the notion, such thought adding more to that grain of sand, he says, than all the grains of sand that exist, more than that grain of sand as mere abstract potential to represent or perceive the universe. On the other hand, the particular monad, as particular, individual, and as not conceived in the form of the notion in its relation to the universal and the totality of the sphere of particularity, is merely limited or conditioned, and thus cannot have the complete perception of the universe:

So hat oder ist ... jede Monade die Vorstellung des ganzen Universums, d.h. eben sie ist Vorstellung überhaupt, aber zugleich eine bestimmte, wodurch sie diese Monade ist, Vorstellung nach ihrer besonderen Lage und Umständen.¹²⁹⁷

tive recreation of other limited or conditioned existences and works manifesting the universal principle, that harmony — i.e., as the world or whole of culture that is then immanent in the sphere of limitation or conditionality, or that exists despite, and yet only in terms of, the difference of its member existences and works. Moreover, Leibniz's failure to develop the relation of the particular monads to each other can be taken as corresponding to Goethe's view that that relationship is ultimately incommensurable to conscious thought, or the primacy of activity over thought in terms of which that relationship must ultimately simply be acted upon (*getan*) and not consciously thought about, i.e., in the sense of the individual's creative recreation of it.

¹²⁹⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 252

Here too there is a noteworthy correspondence between Leibniz's thinking and Goethe's, or a further sense in which Goethe's thought can be considered the development of Leibniz's: for Goethe the totality of the universe, i.e., the totality of the world of culture, as whole comprised of all individual existences and works manifesting the universal principle, past, present and future, is *known* in the creative individual's pure consciousness following his single true or perfect action, if known more only in the form of hope, conviction or certainty, given the ultimately incommensurable nature of the life of the ideal world. Or the individual knows the eternal nature of the life of the world in that one moment (*Augenblick*) in which he has acted in accord with the universal principle, and that knowledge is limited — not, however, as limited in terms of the particularity of his existence and works and that of the other existences and works participating in the life of the world (for indeed the knowledge he has is knowledge that those existences and works, *in* their particularity, have been elevated (*gesteigert*) and related to each other as forming a whole based on that principle), but

Hegel concludes his discussion of Leibniz by declaring that what is truly significant in Leibniz's thought is his intellectuality (Intellektualität), the effort to grasp the many (das Viele) in thought. But Leibniz does not know how to develop his conception, and for this reason the many appears as unending multiplicity (unendliche Vielheit) of monads, not comprehended as to their unity: "(Die unendliche Vielheit ist abstrakt, die Monade ist selbständig; diese Intellektualität hat das Eins nicht zu überwältigen gewusst."¹²⁹⁸ To be sure, Leibniz develops both sides of the notion, its universality and its individuality or particularity, as appearance of differing moments of self-subsistence, but "(er) hat (sie) nicht in die Einheit Zusammenzufassen gewusst."¹²⁹⁹ The harmony of the relation of the monads despite their differences, their activity and change, is postulated by Leibniz as obtaining in God, but God as absolute substance is not known as concrete in Himself, not conceived in such a way that the sphere of particularity proceed from Him, and the monads are not developed in their individuality as *particular*, limited or conditioned — with the result that "Gott hat das Privilegium, das ihm aufgebürdet wird, was nicht begriffen werden kann,"¹³⁰⁰ or rather in such a way that "Gott ist gleichsam die Gosse, worin alle Widersprüche zusammenlaufen."¹³⁰¹ Leibniz commences from a limited determination of the understanding, namely, that of absolute multiplicity (Vielheit), and in such a manner that the absolute unity, that it also presupposes, is cancelled or annulled (aufgehoben). The only way for him to conceive the relation of the many particulars, despite their self-sufficiency, activity and change, is the postulate of their harmony in God, which then cancels (hebt auf) their absolute nature. His thought is thus "ein künstliches System, der auf dem Verstandeskategorie der Vielheit, der abstrakten Einzelheit begründet ist."¹³⁰²

rather as limited in terms of the primacy of activity over knowledge in the life of the world as truly unending, eternal.

¹²⁹⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 253

¹²⁹⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 253

¹³⁰⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 254

¹³⁰¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 255

¹³⁰² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 255

It was said above that Leibniz, along with Spinoza, are the sole major thinkers of this period whose thought had significant influence on Goethe, or whose thought betrays significant correspondences with Goethe's thought. The influence of Leibniz, or the correspondence of their thinking, is to a

The second moment, following Leibniz, of the philosophies of the understanding representing a reconciliation of idealism and realism is for Hegel Wolff. His thought, says Hegel, entails the formal systematization of the content of Leibniz's thinking, as for the most part restricted by Wolff to his monadism and notion of the best of all possible worlds in God, but as thereby unified with the immediately given data of sensation and experience of the empiricists. In particular, Wolff's philosophy on the one hand performed an immortal service (*unsterblicher Verdienst*), in so far as it served to educate the German peoples in the form of the understanding (*Verstandesbildung*) and acquaint them, if not with philosophy proper, then with thought in the form of thought (*Gedanken in der Form des Gedankens*), i.e., with the form of the notion, but as not known as immanent in or comprising the content of thought, and hence in the abstract manner of the understanding, or in such a way that that content is known objectively as *belonging* to thought, as content of thought in itself (*Inhalt des Gedankens in sich*), and as manifested in every possible sphere of philosophical knowledge — what Hegel here refers to as the world of consciousness (*Welt*

large extent already apparent: Leibniz's monads or entelechies, corresponding to Goethe's creative individuals; their activity, as essential determination of the former; their perception of the universe, as Goethe's pure perception following activity in accord with the universal principle; the totality of monads as related to each other in a harmony of their activity and perception in terms of the divine principle, as the life of Goethe's eternal world or whole of culture, and as specifying itself in its past, present and future nature in one true moment (*Augenblick*) of participation in that life, and in terms of which the difference, the limited or conditioned nature of its members is preserved, yet enhanced (*gesteigert*) as now manifestation of the idea, and in terms of which greater or higher moments rule over or control the others.

Goethe's thought can be comprehended as the further development of Leibniz's thinking, but in such a way as to cancel the contradictions or deficiencies in it cited by Hegel, its failure to concretely relate the individual monads to each other and to reconcile the notion of the absolute being with the absolute principle of the many, the principle of individuality and thus the true multiplicity of the real or empirical world — but thereby further in a manner unifying Leibniz's thought with that of the realism of the empiricists. For Goethe develops how the individual, as concrete real or empirical in his immediately given particular nature perceives the whole, is active, in accord with the universal principle, by *assimilating* and *recreating* that whole in his real or empirical works, and so *himself* relating himself to the ideal sphere. The harmony that envelops such creative individuals and their works is ideal, is founded upon the universal principle, but is empirically concrete, in so far as the individual existences and works belonging to it do so despite, but only in terms of, their particular nature, i.e., as organized into the wholeness of the universal principle and thereby related to each other.

Interesting, given this substantive correspondence with Leibniz, as well as the formal correspondence of their thinking cited earlier (f. 1289, p. 1752), is the fact that Goethe has very little to say about Leibniz, hardly ever mentions him — as indicated by the two cryptic passages cited in the Dissertation under Goethe's notion of Leibniz, p. 271, the only two I could find in the Artemis edition of Goethe's works, letters and conversations. I can find no immediately adequate explanation for this, especially given the fact that Leibniz's life and works must certainly have fallen for Goethe under his notions of greatness (*Grösse*), the higher life (*das Höhere*), and genius (*Genie*), but would suggest that the reason may lie in the history of the reception of his thought in Goethe's times, the disrepute Leibniz suffered as a result of the criticisms of Voltaire and other voices of the Enlightenment — while suggesting this matter as a question well deserving of attention.

des Bewusstseins) or the complete circle of human representation (ganzer Kreis des menschlichen Vorstellens). Despite the abstraction of his conception of the true form of philosophical thought, Wolff nevertheless achieves an approximate division of philosophy into its necessary parts with respect to the world of consciousness according to the notion, dividing it as he does into theoretical philosophy (consisting of ontology, cosmology, rational psychology or philosophy of the soul) and practical philosophy (consisting of natural right or law, morality, politics and economy), an accomplishment of singular value in the education of the German peoples.

On the other hand, however, Wolff's thought is barren (dürr), trivial, characterized by an inner lack of content (inneren Gehaltlosigkeit), in so far as he employs the geometrical method, with its definitions, axioms, theorems and proofs, on the one side, and the fixed categories of the understanding applied to experience in the manner of the English empiricists, on the other. Hegel terms both the form and developed content of Wolff's philosophy a barbaric pedantry (barbarischer Pedantismus). As was the case for Hegel with Spinoza, but lacking his intuitive speculative knowledge of what is true in itself, the veracity of Wolff's proofs or demonstrations is already presupposed in the definitions he stipulates, definitions which, while expressed outwardly in the form of the notion, derive only from common representations, immediately given experience, and in which each determination is maintained in fixed opposition to other (jede Gedankenbestimmung wird für sich festgehalten) in the abstract manner of the understanding.

The final form of the philosophies of the understanding is for Hegel the popular philosophy (Populärphilosophie) of Baumgarten, Crusius, Mendelssohn, etc. In it, Wolff's philosophy is stripped of its strict geometric form and becomes the philosophy of common consciousness (gewöhnliches Bewusstsein), i.e., as mixture of abstract determinations of thought and empirical observations and experience. In particular, popular philosophy brings to general consciousness the oppositions of abstract thought, thought and being, God and the world, good and evil, and so forth — but resolves them, as Leibniz did, only in the idea of God. Hegel remarks that reason, true speculative thought, shows the immediately given opposition of common

consciousness, as false (nichtig) in their presupposition, as cancelled (aufgelöst) in themselves, whereas the reconciliation achieved by popular philosophy in its notion of God, simply gives rise to further oppositions without end, in so far as further determination of the divine being is attempted. For God is not comprehended in popular philosophy as principle entailing in itself the oppositions of common consciousness, as concrete in Himself, as spirit:

In dieser modernen Metaphysik sind die Gegensätze zu absoluten Widersprüchen ihrem Inhalte nach entwickelt. Es ist zwar auch ihre absolute Auflösung angegeben, Gott; diese Auflösung bleibt aber abstrakt, jenseits stehen. Diesseits bleiben alle Widersprüche ihrem Inhalte nach unaufgelöst. Gott ist nicht gefasst als der, in dem die Widersprüche sich ewig auflösen; er ist nicht gefasst als Geist, als der Dreieinige. Nur in ihm als Geist und dreieiniger Geist ist dieser Gegensatz seiner selbst und seines Anderen, des Sohnes, in ihm selbst enthalten und auch damit die Auflösung. Diese konkrete Idee von Gott, als der Vernunft, ist noch nicht in die Philosophie aufgenommen ...¹³⁰³

The second and final moment of the second principle division of modern philosophy is for Hegel the transitional period (Übergangsperiode) of eighteenth century skepticism and criticism of the preceding metaphysical philosophies of the understanding. Hegel broadly characterizes the thought of this period as “universal popular philosophy” (allgemeine Populärphilosophie) or “reflective empiricism” (reflektierender Empirismus) in which — as opposed to the reconciliation of thought and being, the ideal and reality, posited in the period of metaphysics in terms of the otherworldly (jenseitige) assistance of God, prestablished harmony, etc. — fixed principles (feste Prinzipien, Grundsätze) are set forth as immanent in, or immediately given to, the human spirit, as concrete content of the heart (Herz) known to the healthy understanding (gesunder Verstand) or healthy reason in the form of immediately given feelings or perceptions, a content representing already in itself a worldly (diesseitige) reconciliation or unification of thought and being, the idea and the real world.

But now, objects Hegel straight-away, whereas such feelings or perceptions of the healthy understanding or reason *can* be good or beautiful, *can* be true and of in-

¹³⁰³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 265

finite spiritual worth, this is the case only when the human heart and understanding are educated (*gebildet*), and thereby only when their content is a universal content (*allgemeiner Inhalt*) — that is to say, as not in fact immediately given. For without that development, as immediately given, the feelings and perceptions of the heart are raw, barbaric, atrocious or abominable (*abscheulich*). Hence whereas in fact for Hegel the feelings or heart of the philosophers of the period of transition were educated, were developed, their voiced principle was that of immediately given feelings or perceptions, natural knowledge — an unconscious contradiction in terms of which those principles are deficient:

... die, die gesunde Menschenvernunft, unmittelbare Offenbarung in ihnen zur Regel und Massstab machen, wissen nicht, dass, wenn Religion, das Sittliche, Rechtliche sich als Inhalt in der Menschenbrust findet, dies der Bildung und Erziehung verdankt werde, die nur erst solche Grundsätze zu natürlichen Gefühlen gemacht haben.¹³⁰⁴

Hegel divides the transitional period into three moments: skepticism, where Locke's empirical standpoint is further developed as a more universal skepticism, there being for it no universal truths for subjective self-consciousness; Scottish phi-

¹³⁰⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 269

We have seen Hegel to repeatedly assert that the education or development (*Bildung, Erziehung*) of the human heart, of human feelings, of the totality of man's inner life, human culture (*Kultur*), falls outside of philosophy proper — that is to say, is not encompassed by his philosophical idea. Hence for him the principles and concrete reality envisioned by eighteenth century thought are deficient, only accidental and contradictory, since unconsciously presupposing a development or education that alone makes those principles and that reality valid, good or beautiful, and true. Goethe, in contrast, as shown by the Dissertation and indicated on numerous occasion in the preceding in opposition to Hegel, makes education or development, human culture, both subjectively and objectively, a fundamental concern of philosophy, conceives them philosophically in terms of his idea — and thus, in particular, in such a way as to comprehend the inadequacy of Hegel's argument here (as well as his overall contention that the modern world generally and modern philosophy, in particular, rejected the legacy of past cultures in their attempt to reconstruct the world according to the absolute idea; cf. f. 1222, p. 1713). For Hegel holds that the thinkers of the transitional period of modern philosophy were educated or cultured, even when propounding their principles and envisioned reality as immediately given, natural to man. But how cultured, educated in terms of what? On this Hegel is silent — precisely because the topic of education or culture does not belong to philosophy, is not comprehended by philosophy. Goethe, however, would say that they were educated in terms of their received values and institutions, in particular, those of existing religion, the state, ethical life generally, along, of course, in terms of their influence on each other, as the movement of French eighteenth thought progressed — that is to say, to a large extent in terms of the very institutions and values they then criticized and polemicised against, conceived as decadent and worthless relative to the new principles and reality they were advocating. But their dependency of the legacy of culture as conditioning their thought and development does not entail for Goethe a contradiction to their views (though to be sure a lack of consciousness on their part in this respect), but rather is the cultural context that has been creatively recreated in their thought, in light of the modern notions of universal freedom and equality, the context in terms of which their thought can be understood to be true or perfect.

losophy, where, in opposition to Hume, universal truths are set forth as evident subjectively in empirical human experience; and French philosophy, where universal truth is both subjectively and objectively found in the concrete reality of a living substance, in nature or matter — the thought of the German Enlightenment being for him a mere feeble appendage (*Anhängsel, eine mattere Form*) of the latter. Hegel notes that neither Scottish philosophy nor French philosophy maintain their doctrines, their fixed principles, as obtaining in and for thought, but rather as immediately given to thought in experience. Hence the period as a whole, commencing with the skeptics, is “*Fortbildung des reflektierenden Empirismus.*”¹³⁰⁵

The skepticism of the eighteenth century is of a wholly different kind in Hegel’s view than that of the ancients. For the latter, in the being for itself of thought, the self’s identity with itself in the negative movement of thought, individual consciousness maintains itself with respect to all fixed conceptions in such a way that its consciousness is not of the truth, has no positive significance, even if only as consciousness of itself in that skepticism as self-consciousness. With modern skepticism, however, individual consciousness not only grasps the negative movement of thought in itself, is self-consciousness, but, in accord with the faith of the modern world in the unity of its thought with reality generally, it is thereby the certainty that it encompasses in its thought all reality and truth, i.e., takes the form of idealism. But the self-conscious skepticism of this period is deficient (*schlecht*), merely formal, only the self-consciousness of the individual (*einzelnes Bewusstsein*), only subjective idealism (*subjektiver Idealismus*), and does not proceed beyond the assertion that all objects of thought are subjective conceptions (*Vorstellungen*) — with the result that all external reality disappears for it.

Hegel considers only Berkeley and Hume, as the most prominent members of this movement of thought. Both commence from Locke’s standpoint that the source of truth is experience, or being as perceived, and more particularly, the notion that some moments of being, at least, some qualities, are determined as not having being in themselves, but only being for consciousness — whereby Hegel observes that this

¹³⁰⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 269

being for another (Sein-für-Anderes) pertains only for subjective self-consciousness, is not conceived by Locke as the notion (Begriff), self-consciousness as universal, as spirit (Geist). Berkeley and Hume in their skepticism universalize the subjective self-consciousness of Locke, maintain that *all* reality is being for self-consciousness — though still not knowing self-consciousness as universal, as pertaining to the being of the notion.

Thus Berkeley maintains that all being and all determinations of being arise from perception or feeling (Empfindung) of the outer and inner senses, as then constituted by self-consciousness as objects or “ideas” through such activities as memory and the imagination. Locke had held that certain fundamental qualities or “ideas” of external objects, e.g., extension and movement, pertain to those objects in themselves. Berkeley denies this, and more generally denies the comprehensibility of Locke’s position that there is an existing abstract substance outside of self-consciousness that is the substratum for its perceptions and conceptions such as extension and movement. But Berkeley does not deny that that abstract substance or being exists, only that its relation to self-consciousness is comprehensible. That is to say, he leaves the world as it is known in experience by self-consciousness, on the one side, and being in itself, abstracted from that self-consciousness, on the other, as absolutely separate — in a manner similar to Leibniz’s conception of the relation between the monads. But this understanding of the matter does not explain the apparent necessity of the conceptions of self-consciousness, as pertaining to an independent other to itself. Consequently, Berkeley holds that a relation between self-consciousness and being in itself exists, though not as following from the activity or nature of the one side or the other. Rather, there are for him spirits that inform the relation between human spirit and the being external to it, that insure the objective necessity of the former’s conceptions of the world or the correspondence of thought and being. That is to say, as was the case with Leibniz, it is God that insures the correspondence of two absolutely separated sides — an original solution to the problem, asserts Hegel, but insufficient:

Diese Vorstellung ist eine Einsicht der Schwierigkeiten, die bei dieser Frage vorkommen und denen Berkeley auf originelle Weise abhelfen

wollte. Die Inkonsequenz in diesem System hat wieder Gott zu übernehmen, die Gosse; wir stellen es Gott anheim.¹³⁰⁶

The result, in any case, is that for Berkeley, in Hegel's view, the common sensual view of the universe, the resulting conceptions and system of finite knowledge it develops, remain exactly as they were before — the content is only altered with respect to the abstract assertion that all objects of thought are only perceptions. Berkeley's idealism is only a formal idealism in which the notion, reason, and therefore truth, have no place, self-consciousness is concerned only with what is finite (ein mit Endlichkeiten Erfülltes):

Die Ansicht ist nicht eine Ansicht von dingen, sondern von Wahrnehmungen, aber eine so gemeine Ansicht als vorher. Solcher Idealismus betrifft bloss den Gegensatz des Bewusstseins und seines Objekts und lässt übrigens die Ausbreitung der Vorstellungen und die Gegensätze des empirischen und mannigfaltigen Inhalts ganz unberührt. Und wenn nun gefragt wird, was ist denn nun das Wahre dieser Wahrnehmungen und Vorstellungen, wie vorhin der dinge, so ist keine Antwort darauf. Es ist ziemlich gleichgültig, ein Selbstbewusstsein zu haben, das herumtaumelt in aller Empirie, ganz der gemeinen Ansicht der Welt, demselben Inhalt statt des Erkennens ...¹³⁰⁷

With respect to Hume, Hegel observes, first of all, in a manner foreshadowing the further development of philosophy following the philosophies of the transitional period, that Hume's principle historical significance lies in the fact that his thought is the starting point of Kant's philosophy. Hegel also notes that Hume's thinking does not proceed in a systematic manner, but rather that he expresses himself in a series of works that are unconnected with each other and dealing with a limited selection of topics emerging in apparently arbitrary fashion and lacking the range of development his central ideas could have had were he to have proceeded systematically. This being said, Hegel asserts that Hume's thought, while also having as its basis Locke's view that all conceptions are based on experience, represents the perfection of Locke's empiricism, and more particularly in such a way as overcome the deficiencies and inconstancies of Berkeley's idealistic skepticism. For Berkeley, despite

¹³⁰⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 273

¹³⁰⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 274

absolutely separating self-consciousness from being in itself, nevertheless, with his notion of the assistance of God in constituting an incomprehensible relation between the two, effectively leaves all empirical conceptions of an independent being to self-consciousness in place. Hume, however, argues that sensual experience lacks all universality (Allgemeinheit), and that the apparent universality of conceptions such as necessity, cause and effect, and universality itself, is subjectively determined by self-consciousness in its constitution of sensual experience, by memory, inference, reasoning upon the basis of sensual experience, by custom and habit, the repeated association of sensation and thoughts with each other. Hegel remarks that Hume's position is justified with respect to external experience (äusserliche Erfahrung): in fact there is no necessity or universality in sense experience itself, or rather, they are only implicit (an sich) in sensual experience. But Hume does not go further, does not develop the necessity and universality implicit in sense experience, and so ends in conceiving universality and necessity subjectively as essentially accidental, lacking in the thought of the notion:

... tiefer kann man im Denken nicht herunterkommen. Die Gewohnheit ist eine notwendige α) im Bewusstsein, sofern sehen wir das Prinzip dieses Idealismus überhaupt darin; β) aber es ist Notwendigkeit vorgestellt als etwas ganz Zufälliges, Gedanken- und Begriffloses.¹³⁰⁸

Hume develops this thought not only with respect to the experience of the sensual sphere generally, but with respect to morality, law, the state, human society and the notion of human freedom, as well as religion, in particular, the notions of the immortality of the soul and the proofs of the existence of God. In each case his arguments is similar. Law and morality, for example, derive from a moral instinct (Instinkt, Trieb), moral inclinations (Neigungen), religion, from a religious instinct or religious inclinations. But these instincts and the "reality" they envision are only subjective and are prone to all manner of deception and contradiction. Differing peoples and eras have differing conceptions of right and wrong, differing religions, and there is no absolute validity for one over the others. What appears to be the absolute

¹³⁰⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 279

validity of a given moral or religious system is simply a matter of custom or habit of those beholding it. This, says Hegel, is a correct and astute determination of the role of experience alone in determining the validity of moral, ethical and religious content — and is, as such, the starting point of Kant's critical philosophy.

The result for Hume of his various investigations is an astonishment at the uncertain condition of human knowledge, a general state of mistrust and skeptical indecision with respect to all principles and purported realities presented to self-consciousness. For while human reason can in his view demonstrate the deceptions, the limitations and contradictions of given asserted principles, instincts and inclinations, it itself sets forth itself no positive content, and has therefore no criteria to judge the validity of one set over the others. The result for Hegel then is that all objectivity, in particular, all objectivity of thought, all notion of truth, is dissolved in Hume's thought:

Es tritt so überhaupt alles in der Form eines unvernünftigen, ungedachten Seins auf; das an sich Wahre und Rechte ist nicht im Gedanken, sondern in Form eines Triebes, einer Neigung.
Hume hat das Lockesche Prinzip der Erfahrung angenommen, aber konsequenter verfolgt; Hume hat die Objektivität, das Anundfürsichsein der Gedankenbestimmungen aufgehoben.¹³⁰⁹

The Scottish philosophy of Thomas Reid, James Beattie, James Oswald and others arises for Hegel in direct opposition to Hume's skepticism. In it, an inner sense is propounded as assuring moral, ethical and religious truth — just as Kant affirms, in opposition to Hume and his external experience, an inner source of truth. But that source for the Scottish philosophers does not take the form of thought, but rather is in itself concrete (*konkreter Art*) in such a way as to demand (*erfordern*) an external material (*Stoff*), corresponding external expression — i.e., for Hegel, finds its principles on the form of popular philosophy (*populäre Grundsätze*). Scottish thought is thereby preeminently developed as moral philosophy, in terms of which the potential of spirit (*das Ansich des Geistes*) appears as natural, empirical being (*natürliches Sein*) — namely, as moral inclinations, feelings, a moral sense (*morali-*

¹³⁰⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 281

scher Sinn) or moral instinct (Instinkt, Trieb). Hegel remarks that it is noteworthy that moral duty here is on the one hand not conceived as foreign (ein Fremdes) to self-conscious, but rather as belonging to it; but on the other hand that it is considered natural, unconscious, spiritless, unreasonable being (ein Natürliches, bewusst- und geistloses unvernünftiges Sein). The instinct or moral sense is blind, lacks the clarity of thought, “(kann) nicht über sich hinaus ... wie das denkende Selbstbewusstsein.”¹³¹⁰ Thus while it includes thought in its concrete totality, it does not entail knowledge, since lacking the form of the mediated universality and necessity of thought:

Es ist zwar dies im Trieb, dass die reine Tätigkeit, das Denken, und der Inhalt unmittelbar als Eins gesetzt sind; er hat an ihm selbst seinen Inhalt, und dieser ist nicht toter, ruhender, sondern sich bewegender, und beides, Bewegung (Hinausgehen) und Inhalt sind dasselbe. Aber diese Einheit hat die Form der Unmittelbarkeit nur als seiender: erstens ist sie nicht ein Erkennen, nicht notwendig, aus der inneren Wahrnehmung aufgenommen; zweitens ein Bestimmtes, das eben sich nicht aufhebt, über das nicht hinausgegangen werden kann, nicht ein Allgemeines ist. Fixe Kraft und Trieb sind nichts Unendliches.¹³¹¹

Instead, the existence of a given instinct is based on experience, and its formulation as instinct gives only the appearance of necessity: men are sociable, society exists, for example, hence there is a social instinct; men act morally, hence there is a moral instinct, etc.:

... es ist bloss die Form des Zurückgehens aus dem Äusseren in ein Inneres, des Seienden in ein Gedachtes, das aber ebenso wieder als ein Seiendes vorgestellt wird. Es ist kein Bewusstsein hierüber vorhanden.¹³¹²

¹³¹⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 282

¹³¹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 282

Though lacking a notion of development in relation to the world of culture and hence in *this* respect for Goethe the means “über sich hinaus(zu)kommen” noted by Hegel, though consequently conceiving its content as concrete only in abstract, immediately given fashion, the nature of consciousness in its relation to that asserted concrete content expressed generally in Scottish philosophy is nevertheless remarkably similar to Goethe’s pure consciousness (reines Bewusstsein), in particular, in so far as thought is conceived as but one moment of the totality encompassed by it, and in terms of which there is moreover for Goethe too a moment of immediacy — namely, with respect to the individual’s taking up and transformation of the world of culture as it is presented to him in immediately given fashion, along with the remaining totality of his inborn and acquired individuality, in the wholeness of his action and work — a wholeness that he is then conscious of.

¹³¹² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 283

— i.e., entails, with respect to its form, a transition from being to the notion and back to being (Übergang vom Begriff ins Sein und rückwärts) that the Scottish philosophers are not conscious of, and with respect to its content, complete accidentence (vollkommene Zufälligkeit). Scottish philosophers, as educated or cultured (gebildete) thinkers, sought as such to conceive morality, political life and so forth under determinate principles, and then, more generally, the several principles or instincts of human life under one principle, healthy or sound reason (gesunde Vernunft) or common sense (sensus communis), but, concludes Hegel, they did so in such a way that their thinking lacks all speculative form and content.¹³¹³

Hegel commences his discussion of the French philosophy of the eighteenth century with the comment that it is far more lively (lebendig) and far more spirited (geistreich) than the skepticism of Hume and subsequent Scottish philosophy. Indeed, he says that “sie ist das Geistreiche selbst” — whereby as “das Geistreiche selbst” Hegel means the absolute notion subjectively conceived and expressed, its negation relation to all that is objective and external to it, and the pure (reine) freedom it enjoys (and furthermore in such a way that its purity (Reinheit) for Hegel lies in the fact that it is only subjective, lacking all positive content):

(Die französische Philosophie) ist das Geistreiche selbst. Sie ist der absolute Begriff, welcher sich gegen das ganze Reich der bestehenden Vorstel-

¹³¹³ Interesting, particularly from the perspective of Goethe’s thinking, is that Hegel signifies that the concrete content of Scottish philosophy, and thereby Scottish philosophy as “popular philosophy,” i.e., as entailing the indisputable right (grosse Recht) of man to find and know what is valid or true for him as immanent in his consciousness, is opposed *both* to the metaphysics of the understanding and the speculative philosophy of reason as he defines it: “Alles spekulative Philosophieren hört damit auf. Es ist Populärphilosophie, die einerseits dieses grosse Recht hat, im Menschen, in seinem Bewusstsein die Quelle für das aufzusuchen, was ihm überhaupt gelten soll, die Immanenz dessen, was für ihn Wert haben soll. Der Inhalt ist zugleich konkrete Inhalt; es ist insofern der eigentlichen Metaphysik, dem Herumirren in abstrakten Verstandesbestimmungen entgegengesetzt” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 286). That is to say, Hegel admits that the concreteness he is striving for in his system is the dialectical concreteness of thought, not, as has been repeatedly observed in the preceding pages, what has been termed from the point of Goethe’s thought true concreteness, as manifestation of the idea in a manner that is knowable as immanent in the real or empirical world, the sphere of limitation or conditionality. In this respect, along with the similarity between the Scottish consciousness of that concrete content observed above (f. 1311, p. 1768), along with its opposition to the metaphysics of the understanding *and* Hegel’s reason, and despite its lack of comprehension of human development in relation to a living whole or world of culture immanent in the real or empirical world, its abstraction in this sense — Scottish philosophy can be taken, at least from our point of view, as a further step in the history of modern philosophy in anticipation of Goethe’s thought.

lungen und fixierten Gedanken kehrt, alles Fixe zerstört und sich das Bewusstsein der reinen Freiheit gibt.¹³¹⁴

The spiritedness of French philosophy is based on the certainty that all that appears of value and true, conceptions of good and evil, of the state, of the belief in God and His relations to the world, man's duties and obligations to Him and to the society to which he belongs, must be confirmed and known as such by self-consciousness. That is to say, the potential truth (*Ansich*) of all moments of both the real world and the ideal world, as existent in immediately given fashion in themselves, is cancelled (*aufgehoben*) in principle by the negative movement or life of this self-consciousness. In themselves, abstracted from man's self consciousness, these forms have no validity, no truth — which Hegel terms the character of the notion in its reality (or, as might be better put in terms of his thought, the subjective aspect of the notion, in reality abstracted from its objectivity):

... das Selbstbewusstsein durch seine Tätigkeit etwas erst daraus macht und etwas anderes, als sie sich unmittelbar geben und gelten, und ihm nur das geistreiche Verhalten, eben diese Formation und Bewegung durch sein Selbstbewusstsein gilt und sein Interesse ist. Es ist der Charakter des Begriffs in seiner Wirklichkeit; was diesem alles einsehenden und begreifenden Selbstbewusstsein das Wesen ist, gilt.¹³¹⁵

What then is the form that existence takes for this absolute self-consciousness in French philosophy? In the first phase, that existence or what is positive (*das Positive*) falls wholly outside of the movement of self-consciousness, is wholly abstract, lacks all determination. It is what the French call the unknowable supreme being (*être suprême*), or for Hegel, pure thought (*das reine Denken*) — or when conceived by the French as existing in opposition to self-consciousness, matter or nature. The materialism and atheism of French thought is thereby for Hegel “*das notwendige Resultat des reinen begreifenden Selbstbewusstseins.*”¹³¹⁶ For, says Hegel, all deter-

¹³¹⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 287

There is no adequate English translation of the German “*geistreich*.” “Witty,” the standard translation, is wholly unsatisfactory, implying as it does flippant comicalness, utterly lacking in any *spiritual* content. “Spirited” comes the closest, implying more Hegel's sense of the subjective side of the absolute notion, its power over all that is objectively fixed and freedom thereby.

¹³¹⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 288

¹³¹⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 288

minations representing spirit as something beyond self-consciousness, or as determined in itself for self-consciousness, and all determinations of faith for which there exists a divine self-consciousness beyond human self-consciousness — in short, the whole of cultural legacy and authority (alles Überlieferte, durch Autorität Auferlegte), are negated with respect to it. Actual existence for self-consciousness is therefore either only in the immediate present (Gegenwart) — and hence, in matter, or in matter conceived as active multiplicity, in nature:

Es bleibt nur das gegenwärtige, wirkliche Wesen; denn das Selbstbewusstsein anerkennt das Ansich nur als ein solches, das für es als Selbstbewusstsein ist, worin es sich wirklich weiss, die Materie, und sie als tätig sich in der Vielheit ausbreitend und verwirklichend, die Natur.¹³¹⁷

Or else that actual existence, as absolute being, is posited as wholly other to self-consciousness, in such a way that absolutely nothing can be known of it, or in such a way that it bears only the empty name “God.” Strictly speaking, says Hegel, this cannot truly be determined as atheism, since, firstly, that being other to the self does bear the name “God,” and secondly, because it makes possible and supports the necessary relations (Verhältnisse) of self-consciousness, particular moral duties, values, and so forth — though not as necessary in an absolute sense, as developed in relation to the notion of God by thought, but as necessary in the sense of upholding those particular forms in relation to each other and the notion of God, but as immediately given, deriving from experience:

Dies heisst darum nicht Atheismus, α) weil es noch den leeren, nicht-sagenden gebraucht, β) weil es die notwendigen Verhältnisse des Selbst-

¹³¹⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 288-289

From the perspective of Goethe's thought, for which the present (Gegenwart, Augenblick) according to the idea is that moment when the creative individual has expressed his assimilation of the legacy of culture, along with the rest of his inborn and acquired individuality, as a whole and in the creation of a true or perfect work, as well as his pure consciousness (reines Bewusstsein) that he has done so, if in incommensurable fashion — it is difficult at first to even understand what is being said here. On the other hand, however, if the individual soul has in fact not assimilated from the world of culture, if he has not therefore developed himself in relation to it, then it suddenly becomes plausible also from the vantage point of Goethe's thinking that individual self-consciousness will see only an abstract other to itself as matter or nature, and even the soul itself as matter: “In der Gegenwart bin ich mir meiner Wirklichkeit bewusst; und konsequenterweise findet das Selbstbewusstsein sich selbst als Materie, — die Seele als materiell” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 289) — if, that is to say, self-consciousness could abstract from the legacy of all previous culture and remain wholly undeveloped with respect to it, this being for him however not possible.

bewusstseins, Pflichten usf. ausdrückt, nicht als an und für sich notwendig, sondern als notwendig durch die Beziehung auf ein Anderes, nämlich das Unbekannte.¹³¹⁸

Hegel observes that in both cases “(es) ist der Begriff, der sich nur zerschlagend verhält, nicht wieder sich ausbildet aus dieser Materie oder reinem Denken oder reiner Substantialität heraus”¹³¹⁹ — a conception of self-consciousness in its relation to the other of itself essentially resembling Spinoza’s substance.

But then secondly existence for the absolute self-consciousness of French thought has a positive, filled (erfüllte) content, is concrete — if only, since the notion is active only negatively, as “positive Ausbreitung ohne Begriff.”¹³²⁰ That concrete content takes the form, both with respect to nature, the outer world generally and to the sphere of human existence and activity, as it did for Scottish philosophy, of immediately given, empirical existence or nature — forces, powers, instincts, inclinations and so on — that is to say, is in Hegel’s view not scientifically (wissenschaftlich) or speculatively developed and known:

Die Erkenntnis der Natur bleibt die gewöhnliche wissenschaftlich unspekulative und ihrem Wesen nach, insofern sie Philosophie sein soll, ein allgemeines Reden, das mit den Worten „Kräfte, Verhältnisse, mannigfaltige Verbindungen“ herumtreibt, aber zu nichts Bestimmtem kommt. Ebenso im Geistigen ist ... ein langweiliges Gerede, das nichts begreiflich machen kann, die Erscheinungen und Wahrnehmungen aufnimmt und über sie räsoniert, ihr Ansich aber ebenso zu gewissen bestimmten Kräften, Bestimmungen macht, deren Inneres wir weiter nicht näher kennen.¹³²¹

It follows for Hegel that only the negative aspect of French thought is of value, that “von (einer) positiven französischen Philosophie kann nicht die Rede sein.”¹³²²

¹³¹⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 289

The preeminent significance of eighteenth century French philosophy for Hegel is that it entails the form of the subjective activity of the absolute notion — its developed content, or the objectivity that notion attains, being deficient. The opposite is the case for Goethe. For him, as will become clear in the following, the significance of French thought lies in its anticipation of the notion of simultaneous inner and outer concrete wholeness, the unified relations (Verhältnisse, Beziehungen) of a true multiplicity of inner and outer particulars, that are ultimately incommensurable, and in this sense, immediately given, to thought — a content that is acknowledged as it were by Hegel here, if as not entailing wholeness in his sense of the term, or as not proceeding according to the logical idea.

¹³¹⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 289-290

¹³²⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 290

¹³²¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 290

¹³²² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 291

With respect to the negative aspect of French thought, however, only the form of the notion as subjective is in Hegel's view philosophically significant — the particular negative content in terms of which that form is expressed, i.e., as Enlightenment (Aufklärung), the manner in which the notion challenged the legacy of culture before it, all established existence, authority, institutions, values and beliefs as foreign (fremd) to self-consciousness in its freedom, belonging more properly to the sphere of education (gehört eigentlich der Bildung). Philosophically significant is rather only the "Gewissheit von der Wahrheit der Vernunft,"¹³²³ the absolute power of the notion (die Kraft des Begriffs gegen die Existenz).¹³²⁴

Hegel more particularly adds that on the one hand French atheism and materialism reflect the negative power of reason directed against external existence, as lacking in the notion (begrifflos):

... gegen die begrifflosen Voraussetzungen und Gültigkeiten des Positiven in der Religion, den rechtlichen und moralischen Bestimmungen und der bürgerlichen Einrichtung vergesellschaftet und mit dem gesunden Menschenverstande und einem geistreichen ernst ...¹³²⁵

On the other hand, they reflect the striving to conceive the absolute being as present (ein Gegenwärtiges), and as entailing absolute unity (absolute Einheit) or wholeness (ein Ganzes) of self-consciousness and the world about it — "es ist grosse Anschauung, die immer das Ganze vor Augen hat und dieses zu erhalten und zu gewinnen sucht"¹³²⁶ — that nevertheless, lacking a positive conception of the notion, as, for example, in terms of a notion of design (Zweckbegriff), remain abstract, unable to comprehend the life of nature, the things of the spirit and human freedom, and thus merely atheistic or materialistic:

¹³²³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 291

¹³²⁴ In Goethe's view, a general notion (allgemeiner Begriff) of truth abstracted from concrete, particular notions (besondere Begriffe) of truth, i.e., abstracted from the creative individual's pure consciousness can only be abstract, and as such, false or empty. That this is not the case for Hegel, or for Hegel's reason, is why, it might be said, Hegel never achieves true concreteness in his thought.

¹³²⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 291

¹³²⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 293

... andererseits entsteht er aus dem Streben, das Absolute als ein Gegenwärtiges und als Gedachtes zugleich und als absolute Einheit zu erfassen, — ein Bestreben, welches mit Leugnung des Zweckbegriffs sowohl im Natürlichen, also des Begriffs vom Leben, als im Geistigen, des Begriffs vom Geiste und von Freiheit, nur zum Abstraktum einer in sich unbestimmten Natur, des Empfindens, des Mechanismus, der Eigensucht und Nützlichkeit kommt.¹³²⁷

Hegel considers then in more detail first the negative aspect of French thought, then its positive aspect, and finally its philosophical or metaphysical aspect, as idea of a concrete universal unity (*Idee einer konkreten allgemeinen Einheit*), i.e., the unification of subject and object, self-consciousness and reality, and thereby its negative and positive aspects. As to that negative direction, Hegel addresses what might seem an anomaly pertaining to his characterization of French society and culture as wholly lacking in the notion (*begrifflos*) in the context of his overall philosophy of history, for which, except in the case of completely barbaric epochs, the idea in a given form is implicit in each era of history, as culmination of the previous historical process, and is overcome only by a still higher manifestation of the idea in terms of contradictions that earlier idea has given rise to (as in the case of the confrontation of Socrates' daemon with the fabric of Athenian life). For no matter how degenerate, corrupt, unjust and false all aspects of French society had become prior to the attacks of the French thinkers of the eighteenth century, it surely was on a higher level of culture, represented the idea at a higher stage of its development, than the early Middle Ages, for example. Conversely, were the state of French culture to be in fact wholly degenerate and corrupt, wholly lacking in the truth of the idea, it would be an "easy target" for the subjective notion, it would seem, or the power of reason required for *its* negation and destruction far less than would at first sight appear — assuming, that is to say, the notion of Hegel's reason has any power at all.

Hegel's answer is that previous institutions, values and beliefs that formerly represented a stage in the development of the idea had developed in their real or empirical existence in such a way as to no longer have any spiritual content, and as such, to be utterly incompatible with the power and freedom of subjective self-con-

¹³²⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 292

sciousness that had simultaneously developed, as necessary and higher stage in the realization of the idea in modern history:

Den Widerspruch, der in der Existenz vorhanden war, müssen wir erkennen; die alten Institutionen, die in dem entwickelten Gefühle selbstbewusster Freiheit und Menschlichkeit keinen Platz mehr hatten ..., die dem Geiste, der sie etabliert hatte, nicht mehr entsprachen und nun durch die hervorgegangene wissenschaftliche Bildung auch der Vernunft als etwas Heiliges und Gerechtes gelten sollten, — diesen Formalismus haben sie gestürzt.¹³²⁸

For French thought in its negative direction sets forth a wholly new standpoint in the history of thought, namely, “(das) grosse Menschenrecht der subjektiven Erkenntnis, Einsicht, Überzeugung” in the form of a universal right of man to be realized in concrete, actual reality — if then, given the emptiness of the positive content they brought forward, or the fact that the notion was not known in its positive and objective nature, as only “Fanatismus des abstrakten Gedankens.”¹³²⁹

¹³²⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 295-296

¹³²⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 297

A more compelling answer to the anomaly attaching to Hegel's characterization of French society as fully lacking in the notion, from the point of view of *Hegel's* thought, would appear to be that because the notion was only subjectively conceived (as initial moment of the conscious realization of the notion in the process of modern thought, and thereby in the remaking of the modern world, subjectively and objectively, in terms of the absolute idea), French thought was simply not able to conceive the notion objectively, as immanent (an sich) in the present (Gegenwart) of the world about it (pp. 1770-1771) — a position that would be more compatible with Hegel's sudden characterization of French thought here as “fanaticism of abstract thought,” not to mention his determination of the French revolution, reign of terror, etc., in his philosophy of history. It would also be more compatible with Goethe's thought, with respect to which, as we have seen, the complete rejection of the legacy of culture ascribed by Hegel to French thinkers and the modern period as a whole is fallacious.

Why does Hegel not take this position? Why does he not simply argue that the entrance of the principle of absolute subjective self-consciousness in this period of history, as pure (rein) and therefore abstracted from the objectivity of the notion about it, could not conceive that world in its objectivity and necessarily adapted a wholly negative relation to it? The answer appears to lie in the fact that this would undermine the notion of the excesses, corruption, degeneracy of French life, that it would make them only an appearance for self-consciousness, would, as it were, make the “fanaticism of thought” responsible for those excesses — and would thus undercut Hegel's depiction of the movement of philosophical thought from the subjectivity of the absolute notion to its absolute subjective-objectivity, i.e., from the thought of the transition period to that of later German philosophy, as itself only appearance for thought, and thereby the view that thought is only *creative* power with respect to the external world, and not *recreative* power, but in conjunction with the totality of man's inborn and acquired individuality, his daemon and his previous relations with the world of culture.

From Goethe's point of view, the “fanaticism of thought” noted by Hegel, pertains both to thought as solely subjective and to thought as simultaneously subjective and objective, in so far as it is abstracted from the totality of man's inner life, from his creative activity according to the principle of wholeness, and from the life of the world or whole of culture.

In any case, with respect to the French thought of the eighteenth century Goethe would say, as indicated earlier (f. 1304, p. 1762; f. 1317, p. 1771), that its seminal thought, universal freedom and equality, and thereby as well, the rights of subjective individual consciousness (but for him as the pure consciousness of the actually existing individual), can only be understood in terms of its rela-

As to the positive direction of French thinking, of interest to us is the manner in which Hegel determines in more detail the sense in which it is concerned with wholeness (einem Ganzen). In recapitulating how these thinkers make the positive source of true knowledge sound reason, or — since the activity of reason is not conceived in the form of the notion — sound understanding, as universal consciousness of man (allgemeines Bewusstsein des Menschen); how they then expressed particular truths in the form of universal thoughts, the feeling of right, love of one's fellow man, talent, the free relationship of self-consciousness to matters of religious faith, and so forth, as constituting the nature of spirit (Natur des Geistes) — as to which Hegel observes that “(es) ist allerdings bewundernswürdig, Wahrheiten in der Form allgemeiner Gedanken ausgesprochen zu sehen, bei denen es unendlich wichtig ist, dass sie Vorurteile des Menschen seien;”¹³³⁰ the manner, however, in which these several moments of the nature or totality of spirit are derived from experience, as immediately given instincts or inclinations — Hegel makes the point that the elements of this multiplicity of spirit, since not developed with the necessity of thought in terms of the notion, *have their limitation only as members of the whole they constitute*:

Aber diese Natur des Geistes, diese Bestimmung zu finden, wurde auf Wahrnehmung, Beobachtung, Erfahrung zurückgegangen: es gibt solche und solche Triebe. Die Notwendigkeit der Gesellschaft, des Staats wird daraus erschlossen, weil wir einen Trieb zur Geselligkeit haben. Das sind Bestimmungen in uns selbst; aber wir haben sie nicht in ihrer Notwendigkeit erkannt. Solcher Trieb ist ohne hin als natürlicher genommen; so ist er hier unbestimmt in sich, *seine Begrenzung hat er nur als Moment des Ganzen*.¹³³¹

That is to say, the human spirit is a whole constituting a *true multiplicity* in Goethe's sense of the term — and thereby incommensurable to rational thought.¹³³² Similarly, with regard to nature:

tions to the previous history of philosophical thought and *in the context* of actually existing French society and culture, as well as the various forms of developing French thought, as their creative re-creation.

¹³³⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 299

¹³³¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 299 (italics mine)

¹³³² Each element of a multiplicity of elements has its limitation, i.e., for Hegel its determination by thought, only in terms of the whole it belongs to, i.e., is known in the sense only *that* it belongs to the whole that that multiplicity then constitutes. The multiplicity of elements will have relations

In Ansehung der Erkenntnis sind sehr allgemeine oberflächliche Gedanken zu finden, abstrakte Gedanken — immer so gut und geistreicher als unsere — die ihrem Inhalte nach konkret sein sollten und auch waren, aber so oberflächlich aufgefasst wurden, dass sie ungenügend für das Abzuleitende waren. So: dass die Natur ein Ganzes sei, alles durch Gesetze bestimmt sei, durch Zusammenkommen verschiedener Bewegungen, Kette von Ursachen und Wirkungen und dergleichen; die verschiedenen Eigenschaften, Materien, Verbindungen der Dinge bringen alles hervor.¹³³³

Nature for the French thinkers generally is a living whole of a true multiplicity of living particulars, just as it is for Goethe — a correspondence particularly emerging in Robinet's thought, as summarized by Hegel:

Die Tätigkeit der Natur ist auch Eine, wie Gott einer ist. Was nun als Tätigkeit gefasst wird, ist, dass Keime in allem sind; alles sind organische Wesen, die sich hervorbringen. Nichts ist einzeln, alles ist verbunden, zusammenhängig und in Harmonie.¹³³⁴

As to the idea or overall single principle of the concrete unity of subject and object, self-consciousness and reality propounded by French thought, that is to say, the principle of the unity of its negative and positive aspects, Hegel holds that, owing to the fact that it was not developed in thought of reason, but rather only found in experience and then developed by the abstract understanding, it took many forms, each representing a one-sided emphasis of *one* of its many particular principles. One such principle is that already mentioned in connection with Robinet, where nature is conceived on the one side as a living whole, and on the other, there is an insistence that its truth or validity must be present to self-consciousness. Another is Holbach's materialistic position that only sensation and matter are true, thought being only a result of sensation and feeling in a manner similar to Locke, and matter alone being

with each other within the whole, but those relations are not knowable, are subsumed under the knowledge only *that* the whole exists.

It is astonishing how close Hegel comes here to recognizing Goethe's notion of the incommensurable wholeness of a true multiplicity of particulars — even while qualifying himself by saying that the whole he is referring to is not known in its necessity, i.e., as not the true wholeness of the system, the idea as determined and known in the form of the notion.

In any case, as observed earlier (f. 1318, p. 1772), it is this incommensurable wholeness of a true multiplicity of particulars that Goethe found in French thought, or the manner in which French thought anticipated his own (see, for example, the following characterization by Hegel of Robinet's philosophy of nature).

¹³³³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 299

¹³³⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 299

conceived as existing for self-consciousness. Montesquieu, in opposition to Holbach, asserts as overall principle the moral and social feelings of the human soul, in terms of which all aspects of a state, its constitution, laws, religion, etc. constitute a whole and derive their justification. Helvetius maintains self-love as principle, as reflecting the eminence of free self-consciousness, and in terms of which all particular virtues and values are derived.¹³³⁵ Rousseau's principle is that of the free will of the self and justification on this basis of the state, that free will representing for Hegel the absolute right of self-consciousness, i.e., for him, of thought, as both principle and content of self-consciousness — but as conceived by Rousseau not in the form of thought, and thus appearing empirically in the form of the will, as principle of the practical life, and more particularly appearing as Rousseau's social contract sustaining the rights and property (*Eigentum*) of the individual and taking the form within society or the state of a universal will.¹³³⁶

¹³³⁵ Hegel says in this regard:

Dies Moment des Selbsts, die subjektive Freiheit muss immer dabeisein. Einseitig dies genommen, so können Konsequenzen daraus gezogen werden, die alles Heilige umstossen; aber ebenso kommt es in einer edlen Moral vor, als nur eine sein kann ... Die Hauptmomente alles dies Philosophierens sind, dass der Mensch bei allem Erkennen dabeisein müsse, indem sie aller Autorität des Staats und der Kirche, insbesondere dem abstrakten Gedanken, der keinen gegenwärtigen Sinn uns hat, Krieg machten. Das Moment der subjektiven Freiheit, Menschlichkeit tut sich auf: α) Es soll keine Laien geben; das eigene Selbst, der Geist des Menschen sei die Quelle für das, was er respektieren solle. β) Das zweite ist, dass der Inhalt präsent sei, dass mein Inhalt zugleich müsse konkret sein, ein Gegenwärtiges. Dieses Konkrete wurde Vernunft genannt ... (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 304-305)

Helvetius' implicit insistence on the rights of self-consciousness, that true content must appear to it as *its* content, as present, and thereby as concrete content determined by reason, while held in abstract form by Helvetius for Goethe, i.e., as not clearly embracing the individual in his limited or conditioned particular individuality and existence, nevertheless constitutes (as indeed does the whole of French thought in its emphasis on the self-consciousness of the individual), from the point of view of Goethe's thought, a clear anticipation of his affirmation of the limited or conditioned actually-existing individual in relation to the idea.

Hegel's acceptance of this moment of the *subjective* freedom of the self with respect to all concrete content is, in contrast, only apparent. For, as seen repeated in the foregoing, the subject exercises his freedom, follows his reason, only in so far as he overcomes his particular subjectivity and elevates his consciousness to the level of rational thought. If, conversely, the subject is taken in his particular subjectivity as free, this, to his mind, is one-sided or false, a justification of arbitrary will (*Willkür*). Hence the consequences (*Konsequenzen*) he briefly refers to above and deals with in more detail in the passage quoted in the following footnote.

¹³³⁶ Rousseau's thought represents a further anticipation of Goethe's thinking, in which not only the particular individuality (*das Eigentümliche*) of an individual is implicitly affirmed, but his existence within a collective whole, i.e., for Goethe, as the world of culture, in terms of his free will, i.e., for Goethe, the freedom enjoyed in the creative life when acting as a whole and creating a true or perfect member of that collective whole. Also corresponding to Goethe's thinking is Rousseau's emphasis on the *activity* of the will, and more particularly, in the opposition to rational thought noted

In concluding his discussion of French philosophy, and with it, the second period of modern thought containing the metaphysics of the understanding and skepticism and criticism of the former, Hegel asserts that the divine principle, God, which in Descartes, Spinoza and Leibniz at the start of this period is held to reconcile or unite thought and being, subject and object, becomes in French thought a mere abstraction, conceived as incomprehensible to rational thought:

Wir sehen das Dritte, die Einheit der Unterschiede, als ein Nicht-Denkbares, -Erkennbares bestimmt; oder diese Einheit ist auf diese Weise eine gedankenlose. Denn sie ist über allem Denken, Gott nicht Denken selbst; sie ist als das absolut Konkrete bestimmt (Einheit von Denken und Sein).¹³³⁷

In the coming German philosophy culminating in Hegel's thought, on the other hand, the unity of thought and being is progressively conceived — at least in Hegel's view — as knowable in God as the thought of the idea's absolute notion, as simultaneously subjective and objective, immanent in the world, or in such a way that reason is "eins und alles."¹³³⁸ This unity, this power of reason, or this true concreteness obtaining for Hegel in thought's relation to thought, "schwebt den Franzosen vor,"¹³³⁹

by Hegel. Rousseau diverges from Goethe, however, in the sense that the collective entity that for Goethe is only implicit in his thought is taken literally by Rousseau as the state, and further, with respect to the notion of a universal will — this notion representing in terms of Goethe's thinking an unnecessary anthropomorphic projection of the individual case. Only the idea or principle of wholeness is for him truly universal.

Conversely, it is precisely Rousseau's determination of free will in relation to the state that is of interest to Hegel — though Hegel warns straight-away that free will must be a reasonable will, i.e., as having overcome the particular subjectivity of the individual in rational thought and serving the state or the universal will of the state in his actions: "Das Missverständnis über den allgemeinen Willen fängt ... da an, dass der Begriff der Freiheit nicht im Sinne der zufälligen Willkür jedes genommen werden muss, sondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für sich." (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 307) For, he says,

... der allgemeine Wille muss der vernünftige sein, wenn man sich auch seiner nicht bewusst ist. Der Staat ist nicht eine solche Vereinigung, welche die Willkür der Einzelnen beschliesst. ... (Der) Mensch habe in seinem Geist die Freiheit als das schlechthin Absolute, der freie Wille sei der Begriff des Menschen. Eben die Freiheit ist das Denken selbst ... die Einheit des Denkens mit sich ist die Freiheit, der freie Wille, — Denken nur als wollend, d.h. Trieb, seine Subjektivität aufzuheben, Beziehung auf Dasein, Realisierung seiner, indem ich mich als Existierendes mir als Denkendem gleichsetzen will. Der Wille ist nur als denkender frei. ... Dieses gibt den Übergang zur Kantischen Philosophie ... Das Erkennen ist auf seine Freiheit gegangen und auf einen konkreten Inhalt, auf Inhalt, den es in seinem Bewusstsein hat. (Ibid., pp. 307-308)

¹³³⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 312

¹³³⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 312

¹³³⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 312

i.e., is anticipated in their thought. For the multiple objects of their consciousness were simply taken up in immediately given fashion from the real or empirical world, and while constituting a unified multiplicity or whole, are not determined by thought as the notion's immanent manifestations in the world — with the result that their concreteness, thought's relation to its objects, was only an approximation or anticipation of true concreteness in which thought is concerned only with thought, the subjective notion with the objective notion, and their self-consciousness was concerned only with the sphere of finitude (*Endlichkeit*), as wholly separate from the divine principle, the idea in its absolute notion:

Indem so ganz im Bereich des Bewusstseins herein das gesetzt worden ist, was erkennbar ist, und die Freiheit des Geistes als ein Absolutes gefasst worden, so kann man dies zugleich so nehmen, dass das Wissen ganz in das Endliche hineingetreten ist. Der Standpunkt des Endlichen wurde zugleich für ein Letztes, Gott als ein Jenseits ausser dem Denken genommen. Pflichten, Rechte, Erkenntnis der Natur sind endlich. Je mehr die menschliche Vernunft sich in sich gefasst hat, desto mehr ist sie von Gott abgekommen und hat das Feld des Endlichen erweitert.¹³⁴⁰

Or, in other words, French philosophy had created a finite world or whole of thought, “ein Reich der Wahrheit ..., ausser welchen Gott gesetzt ist.”¹³⁴¹ The challenge now for philosophy, in Hegel's view, is how to develop this finite “Reich der Wahrheit” systematically in thought, how, as it were, to make the wholeness of a true multiplicity of moments in Goethe's sense of the word systematic wholeness, develop its several principles in relation to each other and thereby how to bring the divine principle back into the world as absolute idea of the subjective and objective notion:

Die Frage ist, da dies Konkrete festgesetzt ist ..., wie es sich in sich ausbilde, und dann, wie es wieder zur Objektivität komme oder seine Subjektivität aufhebe, d.h. wie das Denken wieder zu Gott komme.¹³⁴²

¹³⁴⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 312

Or, in other words, the various moments of French thought constitute for Hegel an incommensurable whole of a true multiplicity of moments. Goethe would agree — but not in the sense that it is a finite whole, that the divine principle does not inform it (only rather that it is not known or knowable in the manner that it informs it). See in this regard f. 1304, p. 1762; f. 1329, p. 1775.

¹³⁴¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 312

¹³⁴² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 312

For Goethe, conversely, the challenge and task of subsequent philosophy is how to develop in

The third and final period modern philosophy for Hegel is the German philosophy of Kant, Fichte, Schelling and himself. In developing the finite French world or whole of truth systematically, in thereby conceiving the divine principle as absolute idea of both the subjective and objective notion, “die Form des Gedankens,” he says, is finally “ausgesprochen,”¹³⁴³ that is to say, thought as the notion becomes fundamental principle of philosophy — in contrast to French thought, where reality (die Wirklichkeit) is fundamental. Or, in other words, German philosophy as a whole makes the idea, the unity of thought and being, its object and comprehends that idea in its innermost necessity (Innerste der Notwendigkeit) as notion, the absolute nature of reason in self-consciousness. Kant lays out the idea of this undertaking, but himself arrives only at an abstract conception of the absolute nature of reason, adopting as he does only a negative, critical attitude with respect to the content of this idea’s realization, or else, when positive, arguing, as did the Scottish philosophers and the French, only in terms of empirical facts of consciousness (Tatsachen des Bewusstseins), commonly held views of mankind, and feeling. Fichte comprehends self-consciousness systematically in terms of the notion, as concrete self (konkrete Ichtheit), but does not advance further than developing this the subjective form of the absolute principle. Schelling, finally, establishes the idea as absolute principle, unity of subjective and objective notion, as truth in and for itself. As to the manner in which Hegel conceives his own philosophy to conclude the period of German philosophy, and with it, modern philosophy and the history of philosophy as a whole, on the one hand, and thereby, on the other, the apparent dialectical irregularity arising from the fact that this period consists of *four* moments (or five, if Jacobi’s thought be included), these questions will be considered at the close of our analysis of his history of philosophy.

thought the incommensurable relationship of consciousness to the wholeness of a concrete, subjective multiplicity of moments first propounded by the Scottish thinkers (f. 1311, p. 1768; f. 1313, p. 1769) and then conceived both subjectively and objectively by the French (f. 1318, p. 1772; f. 1325, p. 1773; f. 1331, p. 1776), along in particular with the associated French principles of the freedom of the self, the value or worth of the self in its concrete, actual existence, the relation of the self in its freedom and worth to a collective human entity about it, as well as its broader relation to nature as living whole — in such a way as to be based on one universal principle, yet *not* in such a way as to forsake the principle of the incommensurability to rational thought of any of these moments, that is to say, not in such a way as to abandon the concreteness of a true multiplicity obtaining in them.

¹³⁴³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 314

Before treating Kant, Hegel deals with Jacobi, as contemporary with Kant and achieving with respect to the final import of his thinking on the consciousness of his times a similar result, but in a manner differing from Kant both as to the historical context or starting point of his thought and the presuppositions and framework or concerns of his philosophizing — and thereby as falling outside the development of this period strictly considered, and significant more for his impact on subsequent education (*Bildung*) of the period, in particular, on philosophers and theologians not belonging to the idealistic movement of thought commencing with Kant. The starting point, says Hegel, of Jacobi's thought is more French philosophy and the German philosophers of the understanding; with Kant it is more Hume's skepticism. In an overall negative or critical standpoint shared by Kant, Jacobi is concerned with the object of thought, its content, and concludes that the absolute principle cannot be known in the content of knowledge. Kant in Hegel's view is not concerned with the content of knowledge, but rather the form or the process of knowledge, which he declares to be subjective, and for this reason incapable of establishing the existence of the absolute principle. Or, put another way, for Jacobi the categories of knowledge are finite (*endlich*), limited or conditioned (*bedingt*); for Kant they are not merely finite or limited, but finite or limited because they are subjective. But for both thinkers the truth must not be merely concrete and present, as is the case in French thought, but infinite (*unendlich*), true in and for itself — and from this perspective follows their respective negative or critical views.

More particularly, Jacobi argues against the philosophers of the understanding, who placed true existence in thought, but in immediately given fashion, that thought is not the source of the infinite or unconditioned divine substance, but the divine substance is the source of thought, that is to say, that the divine principle cannot be demonstrated or proven, known by the mediation (*Vermittlung*) of thought — for that would make it dependent (*anhängig*) on our knowledge, limited or conditioned. Reason (*Vernunft*) — Jacobi later terms it the understanding (*Verstand*), as opposed to what then becomes reason for him — can only determine the conditions of what is conditioned (*Bedingungen des Bedingten*), the chain of immediate and less immedi-

ate conditions, immediate and less immediate causes and effects, and nature is only the unending totality (Inbegriff) of all conditioned things, finite causes and effects. The whole of nature cannot be determined by reason, nor can reason demonstrate the objective, unlimited or unconditioned existence of the divine principle — and reason itself is thereby finite (endlich). But Jacobi later takes reason in another sense (at which point what he formerly termed reason becomes the understanding), as spirit (Geist), as infinite (unendlich), absolute principle of knowledge and thus of the wholeness of nature itself and of that wholeness as reflected in man (die ganze lebendige Natur des Menschen; er ist eine Form, die (die Natur) angenommen hat). This reason of the wholeness of man finds two fundamental principles in human consciousness, that of what is conditioned (das Bedingte) and that of what is unconditioned (das Unbedingte). Both are inextricably related, both are immediately certain (unmittelbar gewiss), but for Jacobi in such a way that the conception of the conditioned presupposes that of the unconditioned, or that we are more certain of the unconditioned than of the conditioned. But what is unconditioned cannot be known further (for only what appears as determinate moment of the chain of finite natural conditions, as mediated, is knowable). That which is unconditioned is above or beyond nature (das Übersinnliche), supersensible, incomprehensible (das Unbegreifliche). What is unconditioned can only be comprehended in the manner that it is immediately given to reason, as fact (Tatsache) or certainty (Gewissheit) *that* it is, as immediately given knowledge (unmittelbares Wissen) or belief (Glaube) identical with self-consciousness — and thereby, as object, as God.

Hegel objects, first of all, that Jacobi's immediately given knowledge of God, which became instantly popular in the culture of his and Hegel's times, "der allgemeinste Standpunkt unserer Zeit,"¹³⁴⁴ and which was accepted and taught by philosophers and theologians outside of the idealistic movement, does not entail true knowledge (Erkennen), true comprehension (Begreifen), and as belief, entails a deception (Täuschung). For true knowledge or comprehension entails that its object is determinate in itself (bestimmt in sich), and belief, properly speaking, involves

¹³⁴⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 324

such determinate knowledge. But it is precisely such determinacy that Jacobi denies: “(bei) dem unmittelbaren Wissen ist es der Fall, dass von Gott nur das gewusst wird, dass er Gott ist.” The difference with the unknowable supreme being of the French is only that Jacobi advances this “Leerheit (als) die höchste Philosophie.”¹³⁴⁵ Moreover, Jacobi, in the further development of his thinking, holds in empirical fashion that we have not only immediately given knowledge or belief of what is good and beautiful, but that the body and bodies about it exist, that nature as a whole exists, and so forth. But “(so) wird der Ausdruck Glaube ... gebraucht für den Inhalt jeglicher Art,” “wird jeder Inhalt begriffen”¹³⁴⁶ — and Jacobi’s immediately given knowledge or belief loses even the determinacy involved in its purported relation to the divine being.

¹³⁴⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 327

Jacobi’s consciousness *that* something is does not include, as Goethe’s pure consciousness does, the knowledge that its object is simultaneously conditioned and unconditioned, limited and unlimited, universal and particular. Rather, Jacobi’s consciousness conceives its object as divine object opposed to the conditionality and limitation of the real world and of all knowledge of the world — and thus remains from Goethe’s standpoint, as it does for Hegel’s, abstract, as not entailing the concreteness of its intended object.

But for Hegel the missing concreteness is the systematic concreteness of the notion, the rational sense of conditionality and unconditionality and so forth following in terms of the systematic whole. For Goethe the missing concreteness of Jacobi’s consciousness pertains to the content that is included in pure consciousness, of the multiplicity of an individual’s inborn and acquired individuality, his inborn daemon and his relations with the outer world generally and the world of culture in particular, and that the individual is furthermore conscious of as expressed as a whole in an action or work that is a whole while manifesting that multiplicity. The individual is moreover conscious in Goethe’s pure consciousness *that* one universal, divine principle is, but as principle of wholeness underlying his creative life and that of the world or whole of culture his existence and works belong to, and with respect to which his creative life and the work before him is known as unconditioned, unlimited, as possessing a universal aspect (yet not in abstract opposition to their conditioned or limited real nature, as simultaneously known in the individual’s pure consciousness). Additionally, Goethe’s pure consciousness entails knowledge of rational thought in the creative act and then in the imperative of forming rational notions of the life of the individual and his work in relation to the life of the world of culture — but it ultimately entails only consciousness *that* the individual has acted as a whole and created a whole in accord with the universal principle in terms of the multiplicity of his inner life and previous relations with the world, the certainty *that* the universal principle exists and is manifested in this process — both with respect to the incommensurable nature of his creative act and resulting created work, and with respect to the imperative of *continuing* to act creatively in accord with the universal principle. That is to say, the creative life known to the individual in his pure consciousness as deriving from one universal principle, and as containing as one of its moments the exercise of thought, rational consciousness and knowledge, is *ultimately* incommensurable (unbegreiflich), and his consciousness knowledge is circumscribed or limited in that knowledge.

It is then this moment of incomprehensibility, consciousness only *that* something is, belief in this sense, that represents the positive significance of Jacobi’s thought for Goethe, or that represents a further respect in which Goethe’s thinking is anticipated in the history of modern thought — but as limited for Goethe by Jacobi’s failure to make this consciousness concrete, his separation of the spheres of conditionality, limitation and unlimitedness, particular and universal, and in particular, his failure to relate the consciousness *that* something is to the “ganze lebendige Natur des Menschen” he posits with the notion of reason as infinite.

¹³⁴⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 324

Hegel then objects that Jacobi's thought implies both a false opposition of belief and thought, as well as between immediate knowledge and mediated knowledge. For, according to Hegel, to belief, the absolute being is immediately one with it; but so also to thought: it thinks the absolute existence as absolute thought, pure thought (*reiner Gedanke*), in such a way that this thought too is immediately given. To belief, the immediacy of divine existence has the significance of a divine being as other to itself. The same is true for thought: its thought is absolute being, real in and for itself, and as other to self-conscious thought. But Jacobi and his successors separate belief and thought absolutely, on the one hand, argues Hegel, because their belief is not conscious that it involves thought, entails the being for itself (*Fürsichsein*) of thought:

Der Glaube hat kein Bewusstsein darüber, dass er ein Denken ist, indem er das absolute Bewusstsein unmittelbar eins mit ihm als Selbstbewusstsein setzt; er weiss von ihm im Innern unmittelbar. Aber diese einfache Einheit spricht er aus; sie ist in seinem Bewusstsein nur als die Unmittelbarkeit in der Bedeutung des Seins, eine Einheit seines bewussten Wesens, Substanz. Im Denken ist das Fürsichsein enthalten; diesem setzt er jene Unmittelbarkeit des Seins entgegen.¹³⁴⁷

On the other hand, the seeming opposition between belief and thought arises for Jacobi and his followers because thought conceives the divine being in its immediacy only as absolute possibility (absolute *Möglichkeit*) lacking all further determination:

Das Denken ... hat das Unmittelbare als absolute Möglichkeit, als absolutes Gedachtes, — die Unmittelbarkeit, mit der es in ihm ist, also nicht in der Bestimmtheit des Seins, Lebens.¹³⁴⁸

Ultimately, says Hegel, the separation in Jacobi of belief and thought reflects nothing other than French philosophy's determination of the absolute being, on the one side, as beyond self-consciousness and unknowable, and on the other, as present for

¹³⁴⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 325

¹³⁴⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 325

To be sure, Goethe would agree with Hegel's criticism that Jacobi's belief is not conscious that it contains thought and that the divine being is conceived as mere possibility — that is to say, that it is abstract, not concrete, lacking in being and life. But for Goethe, as was argued in f. 1345, p. 1784, this is because his consciousness is not pure consciousness, i.e., is abstracted from creative life of the whole individual in accord with the universal principle and the true being and life of the world of culture — but for which pure consciousness, and in a manner anticipated by Jacobi, that being and life remain incomprehensible, rational thought circumscribed by the whole to which it belongs.

self-consciousness and determinate, as matter, but as such, as still absolute other to self-consciousness:

Auf der Spitze dieser Abstraktion stehen sich beide entgegen, wie die Aufklärung, die das absolute Wesen als ein Jenseits des Selbstbewusstseins setzt, und der Materialismus, der es als gegenwärtige Materie: dort im Glauben und Denken als positive Sein oder Denken, hier als Negatives des Selbstbewusstseins, das entweder so nur als Negatives bestimmt ist, Jenseits, oder für das Selbstbewusstsein seiend zugleich.¹³⁴⁹

With regard to the opposition in Jacobi of immediately given and mediated knowledge, Hegel holds that this too is an illusion. What is posited in his immediately given knowledge is a universal, a universal of thought. That content can be felt, but it is a feeling of man as thinking being (Gefühl eines Denkenden). Truly immediately given knowledge lacks thought, is only natural, sensual. If man knows of God in a spiritual sense, in the universality of thought, this is the result of development or education (Bildung), mediation (Vermittlung) by culture, and thereby for Hegel the shedding (Abstreifen) of his immediately given natural or sensual nature:

... das unmittelbare Wissen ist das natürliche, das sinnliche Wissen; und wenn der Mensch dazu gekommen ist, von Gott zu wissen als nur Gegenstand des Geistes, so ist dies Resultat vermittelt durch Lehre, durch lange fortgesetzte Bildung. ... Es ist so ein Mangel der einfachen Reflexion, nicht zu wissen, dass das Allgemeine nicht im unmittelbaren Wissen ist, sondern eine Folge der Bildung, der Erziehung, der Offenbarung des Menschengeschlechts.¹³⁵⁰

Significant for us in this context is that Hegel adds that philosophy makes this mediation of education and culture conscious, comprehends it in terms of the philosophical idea:

Der Gegensatz vom unmittelbaren und vermittelten Wissen ist ... ganz leer; es ist eine der letzten Flachheiten, so etwas für einen wahren Gegensatz zu halten: es ist der trockenste Verstand, der meint, dass eine Unmittelbarkeit etwas sein könne für sich, ohne Vermittlung in sich. Und die Philosophie tut nichts, als dies zum Bewusstsein zu bringen; die Philoso-

¹³⁴⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 325

¹³⁵⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 326

phie zeigt die Vermittlung, die der Sache nach darin ist, z.B. in der Religion usf., auf.¹³⁵¹

Considering the positive significance of Jacobi's thought, Hegel concludes his discussion by stating that that significance lies in the fact that in espousing the notion that human spirit can have immediate knowledge of God, Jacobi is in fact implicitly recognizing the freedom of human spirit:

... das Grosse (ist), dass dies eine Anerkenntnis der Freiheit des menschlichen Geistes. In ihr ist die Quelle des Wissens von Gott; alle Äusserlichkeit, Autorität ist so in diesem Prinzip aufgehoben. Es ist das Prinzip, wenn auch nur das Prinzip der Freiheit des Geistes.¹³⁵²

— a recognition, he says, that is simultaneously “das Grosse unserer Zeit.”¹³⁵³ But the principle of freedom must not remain abstract, as it does in Jacobi's thinking, must proceed to pure objectivity (reiner Objektivität) — that is to say, must be developed or educated and then determine itself in such a way as to purify the self from all that is particular (besonders) and accidental (zufällig), must be known in its truth as universal objectivity, and independent of the subject's particular subjectivity. And this purification, says Hegel, can only be accomplished in thought:

... das Weitere ist, dass das Prinzip der Freiheit wieder zur reinen Objektivität kommt, dass nicht alles, was mir einfällt, in mir aufsteigt, darum, weil es in mir geoffenbart wird, wahr ist; sondern dass es gereinigt wird und seine wahrhafte Objektivität erhält. Diese erhält es nur durch den Gedanken, der das Besondere, Zufällige abstreift, — eine Objektivität,

¹³⁵¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 328-329

Hegel's criticism would be valid if Jacobi were denying the relevance of the mediation of education or development to his notion of immediately given knowledge or belief. But from Goethe's point of view, if an educated man, one schooled in the traditions of Western philosophy and theology, finds ultimate knowledge as immediately given to his consciousness, as incomprehensible, this is surely a different case than if an uneducated man does so (assuming he would be able to form such notions as “immediacy,” “God,” and so forth). From his standpoint, Jacob's affirmation of immediately given knowledge can and must be comprehended precisely in terms of his development, and represents as such an anticipation of the ultimate incommensurability of the creative life to pure consciousness, if not its felt experience (cf. f. 1345, p. 1784).

Hegel sees a contradiction here because he does not comprehend the sense in which the mediation of Jacobi's development can be considered in his espousal of immediately given knowledge as highest form of knowledge, and ultimately because he is, from Goethe's point of view, unable to conceive human development and culture philosophically (f. 1304, p. 1762). For although he argues here that philosophy comprehends education and culture, makes what is implicit in it conscious, he means only the reduction of its manifold content to mere unconsciousness of the philosophical idea, as he conceives it.

¹³⁵² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 329

¹³⁵³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 329

die von der blossen Subjektivität unabhängig und an und für sich ist, so dass das Prinzip der Freiheit des Geistes respektiert wird.¹³⁵⁴

The philosophies of Kant, Fichte and Schelling have already been dealt with at two points in the preceding — first in our own analysis of their thought with respect to the table of differentiation (pp. 773-803; pp. 803-845; pp. 846-1039), and then in the statement of Hegel's criticism of his idealistic predecessors (pp. 1044-1056). A knowledge of the form and content of their thought can consequently be presupposed in the following. What is of interest here is how Hegel determines their philosophies as moments of the development of the philosophic idea, both in the context of the preceding and as *final* period of modern philosophy, and then how that determination can be judged from the perspective of Goethe's thought.

Kant holds, as Hume did, that the universals of thought, from the categories of the understanding to the idea of the divine principle itself, cannot be found in experience, but unlike Hume, holds that they can be found in self-consciousness:

Der allgemeine Sinn der Kantischen Philosophie ist der, dass sich solche Bestimmungen wie die Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht in der Wahrnehmung finden, wie Hume gezeigt hat; sie haben also eine andere Quelle als das Wahrnehmen, und diese Quelle ist das Subjekt, Ich in meinem Selbstbewusstsein.¹³⁵⁵

Kant thereby returns to the standpoint of Socrates' free thought, but now with the consciousness that this thought is at least subjectively concrete (Bewusstsein des Denkens in seiner Subjektivität) — and that is to say for Hegel, as opposed to Descartes' abstract certainty of the unity of being and thought, as determined in itself:

¹³⁵⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 329

Hegel asserts that an affirmation of the principle of freedom is implicit in Jacobi's immediately given knowledge, but then argues that that principle must be developed in education and expressed in a manner that is purged of all subjective particularity and limitation. But from the perspective of Goethe's thought the fact that the Jacobi did not expressly exclude the moment of particular subjectivity from immediately given knowledge is itself of positive significance, as anticipating the moment of particular subjectivity included under Goethe's notion of the creative life and as known in the individual's pure consciousness (f. 1345, p. 1784), and thereby the manner in which rational thought is circumscribed in the whole. For Hegel, however, as he has determined Jacobi's thought in the preceding, the freedom he sees as implicitly affirmed by Jacobi can only represent a freedom from all universal or rational content, as well as from the mediation of education or development — i.e., in the very respects that he has criticized in the foregoing.

¹³⁵⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 333

Das Wahrhafte der Kantischen Philosophie ist, dass das Denken als konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefasst ist; so ist die Freiheit anerkannt.¹³⁵⁶

This is the true significance and overall sense of Kant's thought, even when he, like Jacobi, adapts a thoroughly subjective point of view. For in Jacobi, thought does not and cannot proceed beyond the sphere of conditioned things, and the unconditioned divine principle is merely a belief in what is incomprehensible — subjectively certain, but indeterminate in itself and not further developed, and thereby not fruitful (unfruchtbar) in the process of human knowledge. For Kant, the divine principle and the totality of ideas are similarly not knowable in terms of the experience of the conditioned, sensual world. Yet for him the notion of God and the universal ideas can be developed in thought as hypotheses or postulates, set forth as necessary conclusions (Schlüsse) of finite thought, the reasoning of the understanding (Räsonnement), and show themselves thereby to be fruitful (fruchtbar), as employed, if only subjectively, in understanding and then expanding the realm of experience, finite knowledge of the real or empirical world, as mediate and mediating term between the sphere of finitude and that of the otherwise unknowable sphere of infinitude in and of itself:

Im Endlichen, im Zusammenhang mit demselben erhebt sich ein absoluter Standpunkt, der das Mittelglied ist, das Verbindende des Endlichen und zum Unendlichen Emporführende ist. ...
Der Standpunkt der Kantischen Philosophie ist, dass das Denken durch sein Räsonnement dahin kam, sich in sich selbst als absolut und konkret, als frei, Letztes zu erfassen. Es erfasste sich als solches, dass es in sich alles in allem sei.¹³⁵⁷

Thought wholly determines itself as "alles in allem;" there is for it no external authority — hence it is concrete, and free. To be sure, it is subjective, as Jacobi's thought was, but it is concrete subjectivity; its universals are facts (Tatsachen) of consciousness, as the divine being was for Jacobi, but neither the divine being nor the several ideas are posited, as was the case with Jacobi's divine being, as being other to the self

¹³⁵⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 331

¹³⁵⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 330-331

(but as merely abstract, utterly unknowable), as objective — and for *this* reason in Kant God and His several manifestations cannot be known. Rather, the hypothesis or postulate of God and the several ideas of the ideal world founded upon that universal being are fruitful (fruchtbar), useful (nützlich), as organizing principles of human knowledge. In this manner, says Hegel, the negative moment of the absolute notion in French thought passes over into German thought — but in a higher form, as entailing consciousness of the notion:

Indem nun hier so das Denken als Denken nur das positive Sichselbstgleiche war und sich so fasste, so sahen wir das negative sich bewegende Denken, den absoluten Begriff in Frankreich in seiner Macht und auch in der Aufklärung so nach Deutschland übergehen, dass alles Ding, alle Existenz, alles Tun und Lassen etwas Nützliches sein sollte, ist der Mensch, das Selbstbewusstsein, aber als alle Menschen überhaupt. Das Bewusstsein über dies Tun, eine abstrakte Weise, ist die Kantische Philosophie.¹³⁵⁸

But since entailing only the subjective notion, Kant's thought is not only unable to comprehend the concrete objective nature of the universal ideas, as true in and for themselves and thereby as concrete, as moments in the development of the objective notion, but is unable to develop the subjective notion in the further working out of his thought in a manner corresponding to the objective reality of the notion immanent in the real or empirical world, its movement or development in the world. That is to say, his manner of philosophizing is empirical or accidental, assertory (behauptend), narrative (erzählerisch), lacking in true thought (gedankenlos), as was the case with Hume and French philosophy. Hence although Kant sets forth reason's idea of the system or whole of philosophy, both objectively, as world of ideas, and subjectively, as the idea of the systematic whole, and though he correctly determines in this regard the function of reason, he does so only formally, those ideas remaining only subjective, postulates, the demands of reason remaining unfulfilled, the truth of the absolute notion, unrealized. Man has only the finite knowledge of the real or empirical world, the realm of appearances (Erscheinungen) — and the ideas are unknowable things in themselves (Dinge an sich):

¹³⁵⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 332

Die Kantische Philosophie ist theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung, nämlich, dass nichts Wahres, sondern nur die Erscheinung gewusst werden könne. Sie führt das Wissen in das Bewusstsein und Selbstbewusstsein hinein, aber hält es auf diesem Standpunkte als subjektives und endliches Erkennen fest. Und wenn sie schon den Begriff und die unendliche Idee berührt, seine formellen Bestimmungen ausspricht und zur konkreten Forderung derselben kommt, so verwirft sie dieselbe wieder als das Wahre, macht sie zu einem bloss Subjektiven, weil sie einmal das endliche Erkennen als den fixen, letzten Standpunkt angenommen hat.¹³⁵⁹

With respect to Kant's "touching" (Berührung) on the idea of the system, Hegel observes that he "hat ... die Momente des Ganzen ausgegeben,"¹³⁶⁰ that he "hat richtig und bestimmt das Ganze unterschieden,"¹³⁶¹ that we find "allenthalben" in Kant "die Idee des Denkens,"¹³⁶² but he does not assert, as we have done, that Kant sets forth that idea in its determinate nature, i.e., for us, as consisting of the common determination of the whole or system of philosophy proposed on pp. 656-751. And that is, strictly speaking, correct. For how could Kant determine the form and content of the idea of the whole systematically, if that idea, as he held it, can not in fact be realized? The several moments of the form and content of the systematic idea are rather only implicit or immanent in his thought (as indicated in the page references to Kant in the statement of those common determinations and our subsequent analysis of his thought). Kant does not deduce or develop the moments of the systematic idea, proceeds only empirically, finding or asserting one moment after the other, and moreover holds that the ideas do not yield any objective knowledge beyond that of the real or empirical world, lack any objective content in themselves. It is rather for Hegel the subjective notion, but as severed from the notion in its objective sense, and thus as "instinct" (Instinkt), that enables Kant to conceive the idea of the whole and its several ideas for the most part in triadic fashion, as in the main division of his thinking into theoretical reason, practical reason and judgement, i.e., to develop his thought dialectically in the form of the notion — thesis, antithesis and synthesis:

¹³⁵⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 333

¹³⁶⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 386

¹³⁶¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 385

¹³⁶² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 384

... hat der Instinkt Kants in der ganzen Anordnung, in die ihm allenthalben das Ganze zerfällt, nach dem ... Schema der Triplizität ausgeführt, α) theoretische, β) praktische Vernunft, γ) Einheit beider, Urteilstkraft, so in den meisten weiteren Abteilungen bei den Kategorien, bei den Vernunftideen: den Rhythmus der Erkenntnis, der wissenschaftlichen Bewegung, als ein allgemeines Schema vorgezeichnet und allenthalben Thesis, Antithesis und Synthesis aufgestellt, die Weisen des Geistes, durch die er Geist ist, als sich betwusster, dass er sich so unterscheidet.¹³⁶³

In the detailed analysis of Kant's thought, Hegel first shows Kant as taking his starting point from Hume's position that necessity and universality cannot be obtained from experience. Kant's reply is that since they cannot be found in experience, they must lie a priori in human self-conscious reason (selbstbewusster Vernunft), in thought. For thought generally entails the unity, the synthesis or connection (Verknüpfung) of differing empirically derived determinations — those determinations being the material (Stoff) of thought given by experience and synthesized in terms of the a priori categories of thought. More particularly, thought as judgement (Urteil), entails the unity or synthesis of opposing (gegensätzlichen) determinations not deriving from experience. Hence Kant asks himself, "how are synthetic judgements a priori possible"? — and answers, the possibility of such judgements lies not in experience, but again in self-consciousness. This, says Hegel, particularly as anticipation of the dialectical form of the notion with respect to such judgements —

... ist die grosse Seite dieser Philosophie. Kant zeigt dies auf, dass das Denken in sich konkret sei, synthetische Urteile a priori habe, die nicht aus der Wahrnehmung geschöpft werden. Die Idee, die darin liegt, ist gross ...¹³⁶⁴

But the working out of this insight is not systematic. Rather, Kant proceeds in empirical, assertory fashion: "die Ausführung selbst bleibt innerhalb ganz gemeiner, roher, empirischer Ansichten und kann auf nichts weniger Anspruch machen als auf Wissenschaftlichkeit."¹³⁶⁵

¹³⁶³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 385

¹³⁶⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 337

¹³⁶⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 337

Additionally, notes Hegel, Kant's terminology demonstrates often "(ein) Mangel an philosophischer Abstraktion in der Darstellung," is "(eine) barbarische() Terminologie" (Ibid., p. 337) — a criticism reminiscent in its sharpness only of Hegel's rebuke of Böhme, another philosopher standing at the commencement of a wholly new period of philosophizing.

Kant terms his philosophy, as system of the principles of pure reason, the universal categories of thought (those principles being pure in the sense of their subjective, not knowable relation to the external, real or empirical world), “transcendental” philosophy, as opposed to “transcendent” philosophy, whose principles are impure (unrein), conceived as entailing an objective correspondence to empirical reality:

Die Transzendentalphilosophie bestimmt Kant so, dass es nicht eine Philosophie sei, die mit Kategorien hinausgeht über ihre Sphäre, sondern die die Quellen aufzeigt von dem, was transzendent werden kann; es bezieht sich dieser Ausdruck nur auf die Quellen solcher Bestimmungen, und dies ist das Bewusstsein. Transzendent wurde das Denken sein, wenn diese Bestimmungen von Allgemeinheit, Ursache und Wirkung vom Objekt ausgesagt würden ...¹³⁶⁶

The universals of thought are subjective, derive from the nature of man’s faculty of knowledge (Erkenntnisvermögen). Beyond that faculty of knowledge lies for Kant the thing in itself (Ding an sich), as representing the universality and necessity of thought’s objects, but in such a way as to signify only the subjective conditions of knowledge, “dass die Vernunft mit ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit doch nicht zur Erkenntnis der Wahrheit kommt.”¹³⁶⁷ Reason for Kant in the attainment of knowledge has only the empirically given material (Stoff) of experience and the thoughts of the understanding pertaining to that experience. If reason attempts to arrive at truth independently of that empirical material, to pass beyond (überfliegen) that experience, to attain truth out of itself and in terms of itself, it is transcendent. Or reason has only a regulative function with respect to the knowledge of the understanding, is not in and for itself constitutive.

Hegel in his further analysis of Kant’s thinking follows Kant’s own division of his thought into theoretical reason, practical reason and judgement.¹³⁶⁸ Beginning

¹³⁶⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 338

¹³⁶⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 338

¹³⁶⁸ For Hegel, this division is well-grounded, since reflecting the dialectical movement of thesis, antithesis and synthesis — judgement entailing as was said, the union of theoretical and practical reason. For Goethe, to anticipate the following, it is also valid — but as anticipating 1) his notion of the primacy of activity (in accord with the universal principle) over knowledge (i.e., of that principle’s manifestations in the world), especially given the fact, as we shall see, that for Kant, while theoretical reason is only regulative, practical reason is constitutive, i.e., as itself determining the relation or unity of what is conditioned to what is unconditioned, what is particular to what is universal; 2) his notion of the ultimate incommensurability of the ideal world to rational (“theoretical”) thought;

with the sphere of theoretical reason, throughout which, he says, Kant proceeds “ganz empirisch ..., ohne es aus den Begriff zu entwickeln,”¹³⁶⁹ Hegel observes that Kant first develops immediately given inner and outer sensuality (Sinnlichkeit), finds in sensation an other or opposite to itself in that which is sensual in a universal sense (ein allgemeines Sinnliches), space and time, as pure perceptions (reine Anschauungen) or pure sensuality (reine Sinnlichkeit) — i.e., for him (and for Hegel), as a priori, wholly abstracted from particular sense experience,¹³⁷⁰ and determines the pure perceptions of space and time as the form of perception generally. This determination, notes Hegel, is in Kant’s terminology “transcendental aesthetic” (transzendente Ästhetik), i.e., as perception confined to what is universal in perception, and thereby as deriving from the self. Next comes in Kant the transcendental discussion (Erörterung) of his pure perceptions, in which synthetic sentences (synthetische Sätze), i.e., syntheses or unities of opposing thoughts contained in the notions of space and time — as, for example, that space has three dimensions, the straight line is the shortest distance between two points, etc. — are developed.

and thereby in both respects, 3) practical reason as creating a whole, manifesting the universal principle in one of the various spheres of the world of ideas; theoretical reason as attempting to know one of those wholes, the wholeness of a given work, the wholeness of the particular ideal world it belongs to, and the totality of the wholes, the world of culture (and in nature, too, in so far as the universal principle is therein manifest) — as in each case simultaneously conditioned and unconditioned, limited and unlimited, particular and universal, and so forth, but thereby as circumscribed limited by the primacy of practical activity, or in such a way that those determinations of conditionality and unconditionality, etc., cannot be known by the understanding as *not* contradictory.

As to the relation of Kant’s judgement to Goethe’s thought, see pp. 1809-1812.

¹³⁶⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 339

¹³⁷⁰ It is extremely fruitful to compare Kant’s notion of pure perception to Goethe’s, and with that comparison, their respective notions of purity (Reinheit) generally. For Kant, pure perception entails perception of the universal, essential nature of sensation, abstracted from concrete, particular sense experience. For Goethe, pure perception entails the simultaneous perception of the inner sense (innerer Sinn) *that* the concrete, real or empirical multiplicity of the inner life is a whole in accord with the universal principle and of the outer sense (äusserer Sinn) *that* concrete, real or empirical actions and works, those of the perceiving individual himself in the first instance and then those of other individuals, are wholes, manifestations of the universal principle — that is to say, is for Goethe the sensory corollary of pure consciousness, prior to its conscious determination by the understanding (pp. 509-515). Thus for Goethe pure perception involves perception of the universal, but as embedded or immanent in concrete sense experience of the real or empirical world. This same differentiation applies then, in turn, between Kant’s notion of purity generally and Goethe’s. For Kant, what is pure is rational, in this sense, universal, but nevertheless subjective and abstracted from sensual experience of the real or empirical world. For Goethe, what is pure is the incommensurable, ultimately incomprehensible wholeness of a perceived concrete, real or empirical multiplicity manifesting the universal principle. Thus for Kant, both pure consciousness (reines Bewusstsein) are absolutely empty or abstract; for Goethe, they are absolutely filled and concrete.

Kant's determination of the second faculty of knowledge, the understanding (Verstand) — in which again for Hegel “die Darstellung einer Notwendigkeit eines solchen Fortgangs fehlt”¹³⁷¹ — entails the spontaneity of thought (Spontaneität des Denkens), as opposed to the mere passivity or receptivity (Rezeptivität) of sense perception.¹³⁷² The understanding is active (tätig), but has no material (Stoff), its material being delivered by sensation. The result of sensation and the activity of the understanding working together is experience (Erfahrung), knowledge (Erkennen, Erkenntnis), though the manner in which they combine to constitute experience is not yet clear. In pursuing this question, Kant next considers in the transcendental logic (transzendente Logik) of the understanding those a priori notions (Begriffe) that are contained in the understanding itself (an ihm selbst sind), and in terms of which the understanding thinks its objects in a priori fashion. All of those notions have the form that the multiplicity of sensation is conceived as unity, and which several unities are all instances of the unity of the self as transcendental apperception (Apperzeption), the pure apperception of self-consciousness — whereby Hegel notes that “apperception” denotes the activity in terms of which a content is posited in the abstraction and simplicity (Einfachheit) of the self's consciousness, in which a content becomes one (eins) with the self and itself one (Eins), a unity (Einheit) or synthesis. The determinate forms of the pure apperception of self-consciousness are the categories (Kategorien), the universal determinations of thought. Kant finds twelve fundamental categories in groups of three each, and Hegel observes that it is not only a great merit (Verdienst) on Kant's part that he determines the categories in this way in the triadic form, but that in each of the four groups he shows the instinct of the notion in determining them more specifically in the dialectical form, albeit as not *developed* dialectically, but simply taken from conventional logic and asserted:

¹³⁷¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 343

¹³⁷² For Goethe, *all* of the mental faculties are active, each actively creates material (Stoff) for the others, and all have their end, and are developed with respect to, their *simultaneous* exertion according to the universal principle — a major point of differentiation between his thought and Kant's, as well as Hegel's. For not only does Hegel accept Kant's determination of the functioning of sensation, the understanding and reason (though as only starting point for his comprehension of their relation systematically, and more particularly, in a fashion overcoming Kant's determination of reason as mere subjective faculty, unable to realize its ideas objectively), he, like Kant, conceives them statically, as not undergoing a development (Bildung) in accord with the idea.

Es ist ein grosser Instinkt des Begriffs, dass er sagt: die erste Kategorie ist positiv; die zweite ist das Negative der ersten; das Dritte ist das Synthetische aus beiden. Die Form der Triplizität, die hier nur Schema ist, verbirgt in sich die absolute Form, den Begriff. Kant leitet diese Kategorien nicht ab, findet sie unvollständig ...¹³⁷³

It is then the inner and outer sensual multiplicity, as organized into the unity or synthesis of one or the other of the categories by transcendental self-consciousness, that constitutes for Kant experience and knowledge — and experience and knowledge, in turn, have universal validity (*allgemeine Gültigkeit*) only in terms of the a priori universals of thought contained in them.¹³⁷⁴ But how can the categories, the pure notions of the understanding (*reine Verstandesbegriffe*), be applied (*angewendet*) to sensual experience, given the fact that those universals of thought are of a wholly different nature than the multiplicity of sensation? For Kant, the possibility of this connection (*Verknüpfung*) is a function of transcendental judgement (*transzendente Urteilskraft*), which relates (*bezieht*) self-consciousness' pure notions of the understanding with its pure perceptions in a schematism of the pure understanding (*Schematismus der reinen Verstandes*) or transcendental imagination (*Einbildungskraft*), and which thus accounts for the possibility of experience, the transition, or the (*Übergang*) back to the sensual sphere from thought. Hegel observes that this synthesis of pure notions and pure perceptions, or of pure understanding and pure sensation, is one of the most beautiful aspects of Kant's thought — even when 1) he does not comprehend that unity, since not having developed it dialectically, but only asserting it:

Diese Verbindung ist ... eine der schönsten Seiten der Kantischen Philosophie, wodurch reine Sinnlichkeit und der reine Verstand, die als absolut entgegengesetzte Verschiedene vorhin ausgesagt wurden, vereinigt werden. Es ist ein anschauender, intuitiver Verstand, oder verständiges

¹³⁷³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 345

¹³⁷⁴ In terms of Goethe's notion of the life of the ideal world or whole of culture, there is no universal validity (*allgemeine Gültigkeit*), no truth, without particular validity (*besondere Gültigkeit*), i.e., as relevant to the creative life of the particular, limited or conditioned nature of the perceiving individual's inborn and acquired individuality. Or the true object is in this sense many-sided (*vielseitig*) and fruitful (*fruchtbar*) in the life of the world. That there can nevertheless be universal validity in that which this perceiving (or acting) individual perceives as valid for himself in his particularity is what the "revealed secret" (*offenbares Geheimnis*) of Goethe's thought. Conversely, notions of truth that purport to have only universal validity are for Goethe abstract, not living or true notions, are empty (*leer*), mere words (*Worte*) of the understanding. This moment of simultaneous universal and particular validity or truth is one of the major divergences of Goethe's thinking from Kant's thought — and from Hegel's.

Anschauen; aber so nimmt und begreift es Kant nicht, er bringt diese Gedanken nicht zusammen, dass er hier beide Erkenntnisstücke in Eins gesetzt hat ...¹³⁷⁵

— and in consequence, even when 2) Kant's application of particular schematisms, particular categories in relation to the perceptions of space and time, is external or arbitrary, merely empirical:

Denken, Verstand bleibt ein Besonderes, Sinnlichkeit ein Besonderes, die auf äusserliche, oberflächliche Weise verbunden werden ... So z.B. der Begriff der Substanz wird im Schema ein Beharrliches in der Zeit, d.h. der reine Verstandesbegriff, die reine Kategorie, mit der Form der reinen Anschauung in Einheit gesetzt. Die Vorstellung in mir ist bestimmt als ein Akzidentelles, ebenso kann sie auch als Wirkung, dann Ding-an-sich, Ursache, Vielheit, die Einheit voraussetzt, bestimmt sein ...¹³⁷⁶

Experience and knowledge thus consist for Kant of the unity of what is empirical or sensual and of the universal categories — and this, says Hegel, is a completely correct analysis (*ganz richtige Analyse*). But, holds Kant further, experience knows only appearances (*Erscheinungen*): it cannot know things as they are in themselves (*an sich*) — a strange contradiction, in Hegel's view. Knowledge (*das Erkennen*) is the unity or truth of both sides, but what is known (*das Erkannte*) is only an appearance, i.e., is only subjective, not true:

Erkennen ist in der Tat ihre Einheit; aber bei der Erkenntnis hat Kant immer das erkennende Subjekt als einzelnes im Sinne. Das Erkennen selbst ist die Wahrheit beider Momente; das Erkannte ist nur die Erscheinung, Erkennen fällt wieder in das Subjekt.¹³⁷⁷

Kant, says Hegel, determines knowledge only for the knowing subject as particular, empirical, finite or limited self-consciousness (*empirisches, endliches Selbstbewusstsein*), and thus in such a way that that knowing subject can have no knowledge of things in themselves (*an sich*), no knowledge of what is true in and for itself, universally true. He knows only the appearances of the things in themselves (*Dinge an sich*).¹³⁷⁸

¹³⁷⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 347-348

¹³⁷⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 348

¹³⁷⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 350

¹³⁷⁸ In so far as Kant's thought recognizes only the concrete, particular self-consciousness of the knowing individual — i.e., for Hegel, as opposed to a fully rational determination of the idea in both

The third faculty of knowledge for Kant, developed in terms of the understanding, reason (Vernunft), is once again set forth in an only assertory, empirical fashion: “Kant geht vom dem Verstand ebenso psychologisch zur Vernunft fort; sie wird eben auch angetroffen.”¹³⁷⁹ Reason is the highest faculty (Höchste) in man, its activity entails the highest unity (höchste Einheit) of thought and its object, and in terms of which the material of perception and the knowledge of the understanding is conceived. Its principle is thought in so far as its object is that which is unconditioned (das Unbedingte), infinite (das Unendliche) — the idea (die Idee). The understanding thinks only in terms of finite relations (endlichen Verhältnisse), reason thinks and strives to know, in opposition to the understanding and its finite relations, that which is infinite itself, the idea.¹³⁸⁰ For first of all, argues Kant, what is unconditioned cannot be met with in inner or outer experience, there is no sensual perception of it,

its objective manifestations and in terms of the multiplicity of the inner life developed systematically in the form of the notion — it entails a major correspondence with Goethe’s thinking, even when the nature of that particular individuality remains abstract for Kant (as only subjectivity in abstract, wholly universal form), and even when Kant does not set forth a notion of truth for this subject that entails universal validity (f. 1374, p. 1796).

Similarly with regard to the appearances of the thing in itself. For Goethe too we can have only true knowledge of appearances — which knowledge, however, is limited, ultimately reducible only to the knowledge *that* they are appearances of the incommensurable principle underlying them, an incommensurability signified from Goethe’s point of view by Kant’s “Ding an sich.” But for Goethe we have true knowledge, not of the real or empirical sensual world as such, but of *true appearances* of the universal principle *in* the real or empirical world (and thereby in a manner answering Hegel’s criticism raised against Kant that he does not arrive at a notion of concrete, objective truth) — without which appearances, in Goethe’s view, the universal principle as such is not knowable, is only Kant’s “Ding an sich.”

¹³⁷⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 351

¹³⁸⁰ For both Hegel and Goethe, Kant’s thinking abstractly conceives the relation of thought to what is infinite or unconditioned as mere identity between thought and its object, i.e., without any sense of the objective, infinite relations (unendliche Verhältnisse) obtaining for that object, or the sense in which that object is concrete. But to Hegel’s thinking these relations and that concreteness are found in the dialectically developed system of knowledge, as unity of subjective and objective notion, and in terms of which each given object of thought is related to the others — each being thereby infinite and conditioned as belonging to that whole, while yet finite and conditioned in terms of its determinate place within the whole. To Goethe’s thinking, these relations and that concreteness obtain amongst the true multiplicity of individual existence and activity organized into wholeness, in accordance with the universal idea, in the life of the world of culture — and with respect to which each moment is infinite, unconditioned, despite its finite or conditioned particular nature.

Hegel’s position is, however, closer to Kant’s in this regard — at least from Goethe’s point of view. For he makes Kant’s thought concrete by persisting in its fundamental dualism of knowing subject, on the one hand, and the object or what is known, as rational, on the other — their union, or the overcoming of that dualism, being effected for him in the realized system. But for Goethe the fundamental dualism that his thought seeks to overcome, or the two central moments in terms of which the concreteness, the relations, of the whole, arise, is the separation of *acting* subject, on the one hand, and the world of culture, on the other. And both sides, the subject and the object and hence these then in their relations to each other, consist of the wholeness of a true multiplicity of moments, a wholeness that is not rationally graspable. Only on this basis does there arise the relation of *knowing* subject to known object in the subject’s rational knowledge of the life of the world. But that relation is not fundamental or primary for Goethe, as it is for Kant and Hegel.

no congruent object (kongruierender Gegenstand) of it in the world of sense. Hegel objects here that it depends on how one looks at the world (kommt darauf an, wie man die Welt ansieht). What Kant says is true of the infinite object in relation to the sensual world — “Das ist allerdings richtig; das Unendliche ist nicht in der Welt, in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben”¹³⁸¹ — but does not apply to the spiritual world, for which spirit is only for spirit (der Geist nur für den Geist ist). Kant recognizes only the sensual world, the world of experience:

Es kommt darauf an, wie man die Welt ansieht; aber die Erfahrung, Betrachtung der Welt heisst Kant nie was anderes, als dass hier ein Leuchter steht, hier eine Tabaksdose.¹³⁸²

Secondly, Kant argues that if the infinite, unconditioned object could be met with in sense experience, reason would have only the categories of the understanding to apply to it, those categories alone providing objective determination, while nevertheless being only subjective.¹³⁸³ If reason nevertheless seeks to determine its objects with the categories of the understanding, it reaches false conclusions or paralogisms (Paralogismen) and contradictions or antinomies (Antinomien). Hegel comments that this determination of reason’s attempt to grasp its unconditioned object with the categories of the understanding, i.e., when it becomes “transcendent” in Kant’s sense, does

¹³⁸¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 352-353

¹³⁸² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 352

Goethe’s answer to Kant’s view that the infinite, unconditioned object cannot be met with in sense experience of the real or empirical world has already been dealt with in considering their respective notions of pure perception (f. 1370, p. 1794). The present context provides the opportunity of more closely distinguishing Hegel’s answer to Kant from Goethe’s. In Hegel’s view, Kant is correct in asserting that the infinite object of thought cannot be met in the world of sense. But, he says, it can be met in the world of spirit — i.e., the world of thought, in the system of knowledge of the world. That is to say, as was developed above in f. 1380, p. 1798, he posits Kant’s dualistic separation of thinking subject from known object, and then holds that their opposition is overcome in thought, the thought of the notion, the system. But for Goethe, as was said, that opposition is not fundamental, can not in itself grasp the sense in which the universal principle or world spirit (Weltgeist) is immanent in the real or empirical world for the creative individual acting in accord with that principle or spirit as principle of his activity, or the sense for which for Goethe “der Geist nur für den Geist ist.”

¹³⁸³ Precisely for this reason, the true appearances of the universal principle are for Goethe incommensurable — and this then is the correspondence of Goethe’s thought to Kant’s noted above (f. 1378, p. 1797; f. 1380, p. 1798), despite Kant’s restriction of objective knowledge to the categories of the understanding. From this perspective, Hegel’s attempt to nevertheless reach objective comprehension with the contradictions arising from the categories of the understanding, i.e., as overcome in the dialectic of reason, looks indeed as if he were painting “grau in grau” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*: 7, p. 28) — first, because the wholeness he comprehends is not that of a true multiplicity; and second, because the contradictions the notion deals with appear only for the understanding (as is correctly observed, from Goethe’s point of view, by Kant), i.e., are only abstractions concerning the true multiplicity of the universal principle’s concrete manifestations in the world.

lead to contradictions. But, says Hegel, reason also has (hat auch), entails, the striving to bring back (zurückzuführen) or conceive perception, experience, the knowledge of the understanding in terms of what is unconditioned, the idea, as concrete unity of finitude and infinitude, conditionality and unconditionality — a striving Kant is unaware of, or with respect to which Kant's idea is abstract:

Die Vernunft hat auch die Forderung in sich, die Wahrnehmung, Erfahrung, Verstandeserkenntnis auf das Unendliche zurückzuführen. Das wäre das höchst Konkrete, Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen der Verstandeserkenntnis oder gar der Wahrnehmung. Es ist grosses Wort, das die Vernunft Ideen hervorbringt; bei Kant ist es aber Abstraktion. Das Konkrete der Vernunft wäre erst die Vereinigung des Unbedingten mit dem Bedingten.¹³⁸⁴

Kant holds further that reason posits three particular objects, three ideas, and these are for Kant transcendental ideas, since not found in sense experience. Again, Kant proceeds empirically, in Hegel's view: he simply takes them from the kinds of conclusions of reason (Vernunftschlüsse) or syllogisms determined by conventional logic. Those ideas are: the thinking subject or soul; the overall notion (Inbegriff) of the totality of appearances — the world; and that which is the condition of both thinking subject and world, of all that can be thought, the essence of all existence (Wesen aller Wesen) — God. All three ideas are transcendental appearances and are

¹³⁸⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 353

To Hegel, the “highest unity” of reason is found in the dialectically developed concreteness of the system, in terms of which each moment is finite or conditioned with respect to its place within the whole, but infinite or unconditioned as belonging to the dialectical progression of the whole — i.e., in such a way that this whole cannot indeed be met with in pure sense experience of the real or empirical world (though nevertheless for him as immanent in the sphere of particularity). To Goethe, the “highest unity” of reason is found in concrete, limited or conditioned actions or works manifesting the universal principle, that are wholes, thereby simultaneously unlimited or unconditioned, and that are incommensurable to rational thought generally and Hegel's systematic wholeness in particular. This latter unity or concreteness, or this sense of the functioning of reason, from Goethe's point of view, is implied or anticipated by Kant's criticism of reason, when conceived as solely rational faculty, in its attempts to unite finitude and infinitude, conditionality and unconditionality, concretely, or at least, is not explicitly excluded by Kant as possibility (even when Kant maintains sense experience as he defines it as the only possible experience, i.e., for Goethe, in abstraction from the universal principle of the wholeness of the inner life in relation to the idea as manifested in the world and thus in a manner that for Goethe too Kant does not recognize that “der Geist nur für den Geist ist” — “spirit” for Goethe, however, not signifying thought, but the principle of wholeness manifested in all form of activity belonging to the ideal world).

Significant, in any case, is the fact that Goethe does not take Kant's antinomies to refer solely to contradictions or oppositions of the understanding, but rather to represent generally the subjective, individually conditioned or limited nature of all human activity and knowledge: “... Bedingtheit des Menschen auf seine Vorstellungsart; wie Kant sehr richtig mit Antinomie ... ausdrückt” (22 798) — that is to say, to refer to a *true multiplicity* of particulars that is made objective, unconditioned or unlimited, in the life of the world of culture.

developed as such in Kant's "Transcendental Dialectic" as entailing first the paralogisms of the idea of the soul, then the antinomies of the idea of the world, and the idea of God as only ideal.¹³⁸⁵

As to the paralogisms of false conclusions pertaining to the idea of the thinking subject or soul generally, Hegel, without developing Kant's four paralogisms in detail, observes that they all involve deduction from the necessary idea of the unity of self-consciousness to the existence of that subject as real or empirical thing, as substance. Here, says Hegel, "gerät Kant mit der Barbarei der Vorstellungen, die er widerlegt, und der Barbarei seiner eigenen Vorstellungen, die innerhalb der widerlegten bleiben, in Widerspruch."¹³⁸⁶ For while Kant is quite right in maintaining that the self of self-consciousness is not a sensual thing, does not exist sensually, he errs in asserting that the thinking self, which after all contains true reality in itself (wahrhafte Realität an ihm selbst hat), desires (verlangt) reality in a real or empirical sense (Wirklichkeit auf gegenständlicher Weise). Or given his determination that reality consists only of sensual existence, Kant can conceive self-consciousness as itself only a sensual thing, and thus not as soul, as having life, as spiritual:

Kant fasst das Selbstbewusstsein schlechthin selbst nur als sinnliches auf. Sein, Ding, Substanz hat bei Kant die Gestalt, als ob dies zu hoch wäre fürs Subjekt, zuviel vom Subjekt gesagt würde. Vielmehr ist solche Bestimmung aber arm, das Lebendige ist kein Ding, ebensowenig Seele, Geist ...¹³⁸⁷

¹³⁸⁵ With these three ideas of reason, Kant comes the closest to explicitly positing the idea of the whole or system of knowledge (cf. pp. 1791-1792), but as here reduced to its most essential moments and without apparent consciousness that he is doing so, of how they are related to each other and the remainder of his thought, as only implicitly expressing that idea's further determination.

For Goethe, as has been argued in the preceding, the idea is fundamentally an idea of wholeness obtaining for all forms of activity, and only derivatively an idea of the system of philosophical knowledge, just as the idea of the subject is fundamentally the idea of the *acting* subject, and only derivatively the idea of the thinking subject. Here Goethe differs with both Kant and Hegel. On the other hand, for Goethe there is essentially only one idea, the universal principle of wholeness, an idea that is manifested in its universality only in its necessarily particular manifestations in the life of the world, i.e., in true or perfect actions of individuals — and that universality of the idea, along with primacy of the acting subject over the knowing subject (f. 1368, p. 1793), the incommensurability of the ideal world founded upon the universal idea, are all prefigured for Goethe by Kant's only empirical or assertory setting forth of these essential determinations that Hegel criticizes, Goethe's thoroughgoing comprehension of the ideal world in terms of the notion of immanence, prefigured by Kant's only immanent formulation of the systematic idea. In this respect, Kant and Goethe differ from Hegel.

¹³⁸⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, p. 355

¹³⁸⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, pp. 355-356

Hegel develops in more detail the four antinomies or contradictions pertaining to the idea of the world as unconditioned and infinite: that of the world as limited or unlimited in time; that of the world as consisting of simple, discrete parts or parts that are endless divided and recomposed; that of freedom and necessity (mechanical determination of cause and effect), the totality of the world conceived under the idea of freedom and as following from an absolutely necessary being as cause of the world, versus the totality of the world conceived as unending mechanical determination, unending series of causes and effects, for which everything is conditioned or limited. Generally speaking, says Hegel, Kant “solves” these contradictions by maintaining that they do not pertain to the world as such, i.e., the sensual, real or empirical world, the world of experience, but rather only to the knowing subject. But now in Hegel’s view, while Kant is to be commended for his demonstration that the antinomies necessarily lie in self-consciousness, he errs in not recognizing that these contradictions can be resolved and must be resolved as simultaneously pertaining objectively to the world, hence both to the thinking subject and to its objects.¹³⁸⁸ For the spirit (Geist), i.e., for Hegel thought, as the essential nature (Ansich) of both subject and object, embraces what is contradictory, but is the power to resolve those contradictions dialectically in the thought of their concrete unity:

Der transzendente Idealismus löst ... den Widerspruch gar nicht auf. Die Erscheinungswelt hat ein Ansich, dem kommt er nicht zu. Dieses ist ein Anderes als der Geist. Das Widersprechende zerstört sich; so ist der Geist Zerrüttung ... an ihm selbst. Die wahrhafte Auflösung geht auf den Inhalt, dass die Kategorien keine Wahrheit an ihnen haben, ebensowenig aber das Unbedingte der Vernunft, sondern nur die Einheit beider als konkrete.¹³⁸⁹

The idea of God, as the necessary union of thinking subject or soul and the world, i.e., as their presupposition, being of their existence, is for Kant only an ideal

¹³⁸⁸ Again, as noted in f. 1383, p. 1799, that these contradictions do not apply to the world constitutes a major correspondence between Kant’s thought and Goethe’s — if, that is to say, “world” is taken as the true world, the world of culture. But for Goethe they do not fundamentally apply to consciousness, either — i.e., as true consciousness, pure consciousness (of which rational thought is but one member and thus limited with respect to the whole), but rather only to rational thought. And in this latter respect, i.e., as pertaining (only) to rational thought, all three thinkers agree.

¹³⁸⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, p. 359

(Ideal), the idea of God as existing, but as not met with in or verified (beglaubigt) by experience. As only idea of the union of thinking subject and the world, its function for Kant is the systematic regulation of the totality of experience and the knowledge of the understanding:

Die Bestimmung, an der Kant festhält, ist die, dass aus dem Begriff nicht das Sein herausgeklaut werden kann. Hiervon ist die Folge, dass die Vernunft es ist, die Gedanken des Unendlichen, Unbestimmten zu haben, aber das vor ihrer Idee getrennt ist die Bestimmung überhaupt und näher die Bestimmung, die Sein heisst. Die Ideen der Vernunft können nicht aus der Erfahrung bewiesen, betätigt werde, ihre Ideen erhalten aus der Erfahrung keine Beglaubigung; werden sie durch Kategorien bestimmt, so entstehen Widersprüche. Soll die Idee überhaupt nur als seiend bestimmt werden, so ist die Idee nur der Begriff; und davon ist immer unterschieden das Sein des Existierenden ... (Die Vernunft habe) für sich nichts als die formale Einheit der methodischen Systematisierung der Verstandeserkenntnisse ...¹³⁹⁰

Kant remains fixed to his conception that existence cannot be deduced from the notion, that the two are absolutely separate, the latter merely subjective: “Nach der Kantischen Vorstellung wird bei dem Unterschiede stehengeblieben, der Dualismus als das Letzte; jede Seite für sich gilt als etwas Absolutes.”¹³⁹¹ For the divine idea there can be no existence, since all objects of thought are a priori, belong to subjective consciousness. It follows that Kant cannot conceive the idea generally as synthesis or unity of the notion and existence, as “(Begriff des) Begriffs und des Seins,” and the divine idea as their absolute unity:

¹³⁹⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, p. 363

As indicated earlier (f. 1370, p. 1794; f. 1378, p. 1797), Kant and Goethe both believe that the divine principle cannot be met with in sense experience as such, but for Goethe, it *can* be met with in *true* experience, i.e., in so far as it is manifested in the wholeness of a given sensual multiplicity. Or conversely, while both Goethe and Kant hold that God is not knowable apart from experience of the sensual world — for Kant this means that He is not knowable, for Goethe, only that He cannot be known apart from the experience of His concrete, true or perfect manifestations in the world. For both thinkers, moreover, reason, as principle of cognition (for Goethe, it is first and foremost principle of activity), has *only* a regulative function consisting of the systematization of knowledge — but for Goethe in the sense that it is concerned with *true* knowledge of *true* objects, objects that are wholes, and that its knowledge is not necessarily that of a system of rational knowledge, but only of those whole objects and their relations — if *only* then as regulative, i.e., in the sense that such knowledge is only useful (nützlich) to future activity, as lending the individual's future actions greater worth or significance in the life of the world, and thereby limited or circumscribed by the incommensurable nature of all aspects of the creative life.

¹³⁹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, p. 361

Für Objekte des reinen Denkens ist kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es a priori erkannt werden müsste; unser Bewusstsein aller Existenz aber gehört ganz und gar zur Erfahrung. D.h. gerade jene Synthese des Begriffs und des Seins oder die Existenz zu begreifen, d.h. sie als Begriff zu setzten, dazu kommt Kant nicht. Existenz bleibt ihm ein schlechthin Anderes als ein Begriff. Der Inhalt ist derselbige im Existierenden und im Begriffe. Da das Sein nicht im Begriff liegt, so ist der Versuch, es aus ihm abzuleiten, nichtig.¹³⁹²

Hegel considers next Kant's practical reason, that is to say, his determination first of the moral will (Willen), and then of its postulates of the immortality of the soul and of the divine being. As opposed to theoretical reason, whose objects must be given to it for its regulative systematization, practical reason, the will as moral will, is in and for itself (an und für sich) free for Kant, just as it was for Rousseau, but thereby independent (selbstständig) in its functioning of determination by the sphere of real or empirical appearance, both inwardly and outwardly, and thereby constitutive of its objects.¹³⁹³ And just as theoretical reason is concrete, is specified in its categories, so practical reason is specified as moral law (Sittengesetz) generally and then notions of duty (Pflicht), right (Recht) and lawfulness (Rechtmässigkeit). But as this practical reason, self-consciousness is not simply the striving of reason to realize itself in reality (Wirklichkeit), says Hegel, but is absolute or infinite self-consciousness (absolutes, unendliches Selbstbewusstsein).

Kant more particularly distinguishes in the will lower and higher faculties of desire (niederes und höheres Begehrungsvermögen). The lower faculties of desire are the particular desires (Begierde), passions (Leidenschaften), feelings (Gefühle) and inclinations (Neigungen) of the soul. The higher faculty consists for him the will as such, the will that has no external, particular ends (einzelne Zwecke), but only uni-

¹³⁹² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, p. 360

¹³⁹³ Although for Goethe the moral will, i.e., the will of the acting individual participating in the life of the ideal world or whole of culture (f. 6, p. 12), is free, he is free in Goethe's sense *in terms of* the inner and outer determination of the sensual, real or empirical sphere (in so far as that determination is taken up and expressed, along with the full multiplicity of his limited or conditioned individuality and existence in the act of acting as a whole). Moreover, for both Hegel and Goethe the moral will is truly free in terms of *true objects* (whereas for Kant, as will be seen, the moral objects have once again only subjective validity). But for Hegel, the moral will is free in terms of its relation to the actually existing state manifesting the objective notion, as determined by the system. For Goethe, on the other hand, the moral will is truly free in terms of the true appearances of the idea in the real or empirical sphere, the life of the world as immanent in the empirical world, as transformation (Verwandlung) of the latter.

versal ends (allgemeine Zwecke). Kant conceives the principle of the moral will in its activity with respect to the higher faculty of desire, i.e., the will as not determined by material principles (materiellen Prinzipien) of action, particular desires, the striving for happiness, and so forth, as purely formal (rein formal) principle: that which is right and good in particular cases must be universally valid law (allgemein gültiges Gesetz), valid in all cases.¹³⁹⁴ Or, in other words, all moral action is so determined that the acting individual has a consciousness of the moral law (Bewusstsein des moralischen Gesetzes) and acts only for the sake of that law (um des Gesetzes willen), out of respect (Achtung) for the law — without concern for the lower faculties of desire. As moral being, Kant thus holds that man has the moral law (Sittengesetz) in himself, and in this respect that he is free of all external determination, that his will is autonomous, absolutely spontaneous (absolut spontan).¹³⁹⁵

Hegel observes that “(es) ist ein grosse, höchst wichtige Bestimmung der Kantischen Philosophie, dass Kant, was für das Selbstbewusstsein Wesen hat, als Gesetz, Ansich gilt, in es zurückgeführt hat,”¹³⁹⁶ and that thereby the freedom of the self is established as absolute principle — the freedom, namely, to conceive the self’s self-made end as end of its freedom, “so dass den Moral nichts, keine Autorität gelten lässt, insofern es gegen seine Freiheit ist.”¹³⁹⁷ This doctrine of a fixed principle or

¹³⁹⁴ Goethe does not have a general notion of the will as faculty of desire embracing the particular desires and ends of the soul. Rather, he takes the several desires of the soul as immediately given, and the will, to the extent it appears in his thought, is synonymous with the power or strength to act as a whole, the soul’s particular desire being then simply part of the inner multiplicity that is expressed as a whole in the act of creating a whole. Nor does Goethe have a notion of higher and lower desires. If there were a notion of a higher, universal desire in his thought, as opposed to the multiplicity of lower, particular desires, that could only be the desire to realize a whole. But Goethe does not speak of such a universal desire, no doubt because such an expression would have appeared too sensual, not reflective of the fact that all of man’s mental faculties (sensation, imagination, understanding and reason) are exerted in the act of acting as a whole.

On the other hand, just as there is no universal validity in Goethe’s thinking without particular validity (f. 1374, p. 1796), so the individual in his moral, active life pursues no universal end abstracted from particular desires, inclinations, etc. — i.e., abstracted from the determination of his individuality and existence by the outer world, and thus, in this sense, abstracted from particular ends. Rather, such moments are aspects of the limited or conditioned multiplicity that is exerted as a whole and that thereby becomes a whole, and in this respect, universal, in the act of creating a true or perfect manifestation of the universal principle.

¹³⁹⁵ For Goethe, the universal inner law (Gesetz) is simply another term for the principle of wholeness (pp. 103-107) and is, as such, not abstractly opposed to particular desires, inclinations, etc., but is the principle of their transformation into something that is simultaneously universal. Thus, although Goethe too holds that the individual is free in terms of the law within him, this applies to the individual as participating in the life of the world of culture.

¹³⁹⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, p. 367

¹³⁹⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, p. 367

middle point (Mittelpunkt) in the self for its moral life was immensely popular, says Hegel — but Kant does not successfully develop it further, and it too remains abstract. Practical reason, as giving the law unto oneself, should be, as such, concrete, but Kant conceives it only negatively, as general identity of the will with itself, and of the will of this individual with that of all other individuals, and the content of the moral law, as in the imperative to act in terms of maxims that are capable of being universal laws, is only this abstract identity:

... es soll nichts anderes das Gesetz sein als eben die Identität, die Übereinstimmung mit sich selbst, die Allgemeinheit. Das formale Prinzip der Gesetzgebung kommt in dieser Einsamkeit in sich zu keinem Inhalt, keiner Bestimmung.¹³⁹⁸

Thus in Kant's determination of the duty of the moral will, he sets forward only this principle of abstract identity. It is a duty to defend one's country, to make others happy, etc., not because of the content (Inhalt) of those duties, but simply because they are duties, purely for duty's sake (rein um der Pflicht willen) — since in acting with reference to that content, the will would become involved in finite desires, considerations, and so forth, and thus become impure (unrein). This says, Hegel, "ist ganz formelle Bestimmung."¹³⁹⁹

The further moments of Kant's determination of practical reason should entail the moral will's development and concretization, but, asserts Hegel, they do not. The

In a superficial sense, Goethe would agree with Hegel and Kant that the moral will, i.e., for him the will of the creating individual acting in accord with the universal principle, accepts no authority or external determination that *conflicts* with itself. But that is because in his development or education (Bildung) he has already assimilated those objects, the legacy of culture, in his own, individually conditioned manner (nach seiner Weise), i.e., in such a way that they do not conflict with the particularity of his individuality and existence — a development proceeding, however, with the end of that individual's himself acting as a whole and manifesting the universal principle in his actions or works, and thus with a universal aspect. Conversely, that true objects of the legacy of culture lend themselves to individually conditioned assimilation and recreation in the production of works that in turn become part of the legacy of culture constitutes for Goethe the many-sidedness (Vielseitigkeit) and fruitfulness (Fruchtbarkeit) of true or perfect works in the life of the world, or the sense in which "der Weltgeist," the universal principle, "ist tolerant."

¹³⁹⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, p. 368

As noted earlier (f. 1393, p. 1804), and just as was observed with respect to knowledge of the world, both Hegel and Goethe would say that Kant's determination of the moral life lacks concreteness — for Hegel, however, the concreteness of the world as developed in the system, for Goethe, the incommensurable concreteness of the world of culture founded upon the principle of wholeness, and as embracing and reflected in all forms of activity.

¹³⁹⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, p. 369

second and third moments, the postulates (Postulate), only intend to achieve that concreteness by showing that the moral will is concrete in a higher sense (*der Wille in höherem Sinn konkret ist*). The first postulate concerns the relation of the notion of the action of the will in its universal sense with its particular, concrete manifestations. The particular will should (*soll*) conform to the universal will in its actions, should act morally, but can only strive to do so in an unending series of actions. Perfect morality (*die vollendete Moralität*), given Kant's absolute separation of the lower faculties of desire and the higher faculty (just as the sensual world remains absolutely separate from theoretical reason), remains an absolute other to the particular moral will. Kant, says Hegel, conceives the moral life as perennial struggle (*Kampf*) between man's sensual or lower nature and his higher, universal nature: if the former were moral, Kant's moral life would cease: "*der Kampf kann nur sein, wenn der sinnliche Wille dem allgemeinen noch nicht angemessen ist.*"¹⁴⁰⁰ In this context then Kant formulates his postulate of the immortality (*Unsterblichkeit*) of the soul: only the soul in its immortal nature can achieve realization of the moral law; but the moral law is absolutely evident; consequently, the soul must be considered immortal.¹⁴⁰¹ Thus Kant's determination of the moral life, despite the postu-

¹⁴⁰⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, p. 369

In Goethe's view the creative life of the individual is also unending, entails a permanent striving — but that striving is ideally punctuated with moments of the idea's full and complete realization in true or perfect works, and thereby moments when the acting individual knows that his works belong to a higher world, the world of culture, as objectively existent and concrete. Conversely, Goethe in a sense also conceives the moral — i.e., the creative life — as a struggle (*Kampf*) between man's sensual nature and his higher, universal nature. But for Goethe, 1) that struggle can temporarily end, as was said, in moments where the idea is realized; 2) man's universal nature derives from the universal principle or spirit of wholeness, with respect to which thought is but one moment; 3) the struggle, i.e., as for Goethe entailing lack of wholeness prior to its realization, is not only between man's sensual nature and the universal principle, but between the principle of wholeness and all of man's mental faculties, the full multiplicity of an individual's inborn and acquired individuality, and between it and the legacy of culture confronting the individual — or in this sense, between individual spirit and the spirit of the world (*Weltgeist*) underlying the world of culture.

¹⁴⁰¹ For both Kant and Goethe, the individual soul is immortal (*unsterblich*), has unending life (*ewiges Leben*). But in Kant's thought this is only a postulate purportedly derived from the unending struggle between man's higher nature and his lower nature — but in fact derived, as both Goethe and Hegel would say, from the fact that his determination of the moral life is abstract, that he conceives no concrete moral object corresponding to the moral subject, as realization of the subject's moral nature. For Goethe, however, there is a concrete object corresponding to the moral subject, the world or whole of culture. And it is in terms of the unending life of that world that his moral acts, i.e., his true or perfect works, as belonging to that world, and thereby then his existence, are considered to be immortal, to have unending life. For Hegel, on the other hand, the individual has unending life and immortality, first, with respect to the state or epoch of history to which he belongs, as moment in the overall process of history, but ultimately only in the system of knowledge, "*System des Geistes*," comprehending them.

late of the identity of the particular will with the universal will in terms of the immortality of the soul, necessarily remains abstract: “Was aber moralisch ist, oder an ein System des sich verwirklichenden Geistes wird nicht gedacht.”¹⁴⁰²

Kant’s second postulate concerns the relation of the free will to nature, the totality of the sensual world (das Ganze der Sinnlichkeit) it stands opposed to, and entails that the sensual sphere must be conceived as in harmony (Harmonie) with the reasonable will. This harmony is postulated as highest good (höchsten Gutes) in God, in terms of whose causality the moral law, the idea of the good, is conceived as realized end of both the will and of nature. Hegel objects that this unification also remains abstract, not real, and the postulate of God remains only subjective. Nor can the two sides be united in terms of Kant’s thought: for nature, Hegel says, would cease to be nature if it corresponded to the moral will, just as the will would cease to be moral if it gave up its unending struggle with nature:

Die Harmonie ist nicht vorhanden, nicht wirklich; sie soll nur sein. Das Postulat selbst ist perennierend; das Gute ist ein Jenseits gegen die Natur, sie sind in diesen Dualismus gestellt. Die Natur bliebe nicht mehr Natur, wenn sie dem Begriffe des Guten angemessen würde; es bleibt so beim höchsten Widerspruche, sie können sich nicht vereinigen. Das Gesetz der Notwendigkeit und das Gesetz der Freiheit sind verschieden voneinander. Es ist ebenso notwendig, die Einheit beider zu setzen; sie ist aber nicht wirklich.¹⁴⁰³

¹⁴⁰² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, p. 369

¹⁴⁰³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, pp. 370-371

It is from Goethe’s perspective, as we saw, precisely because Kant conceives the moral life as opposed to man’s sensual nature and the world of sense that his determination of morality is abstract, merely subjective, that it lacks an objectively knowable concrete correspondence in the sensual world. And yet, the moral life should be concrete, should have an object — and this Kant attempts to resolve with his postulate of a harmony between nature and the moral life in terms of the divine principle. But for Goethe, the moral life is already concrete, has already an object in the real or empirical world corresponding to the moral subject — namely, the world of culture founded upon the universal principle. The world of culture, moreover, as a whole, represents the eternal harmony (ewige Harmonie) of the actions, works and existences belonging to it, as themselves wholes, manifestations of the universal principle and related to each other, in terms of reciprocal assimilation and creative recreation of the works of the world of culture, as well as the common positive particularity shared by them (conventions, rules, and so forth), in the process of individual development (Bildung). And the harmony of the world of culture already harmonizes with nature, its harmony, in Goethe’s view, being itself grounded on the universal principle of wholeness and manifested in its moments (see. f. 126, p. 978) — a harmony between the human sphere and nature that is known to man, following his creative activity and pure perception. For Hegel, too, there is already a kind of harmony between nature and the realm of spirit, a sense with respect to which Kant’s postulate also appears abstract: namely, in so far as nature, as comprehended in the system of knowledge, cancels itself (hebt sich auf) and becomes the realm of spirit. But *that* harmony, from Goethe’s point of view, is also abstract.

Finally, Hegel deals with Kant's judgement (*Urteilkraft*). Here the demand of the concrete unity of thought and the sensual, real or empirical world, which remains a postulate for practical reason, is posited as real (*wirklich*), present (*gegenwärtig*) — as the idea of judgement (*Idee der Urteilkraft*). Judgement's objects are beauty (*das Schöne*) and life (*das Leben*) — i.e., its idea as specified as the idea of beauty and of life. The faculty of judgement thereby unites the faculty of the understanding, constitutive in the realm of theoretical reason, and reason, constitutive in that of practical reason — or, as Kant puts it, the two faculties exist alongside of each other (*bestehen zusammen*) in judgement — with the result that the oppositions obtaining previously, the sphere of nature, as entailing mere appearances relative to theoretical reason's thing in itself, practical reason's free will, as thing in itself, but as not observable in the sphere of sensual appearance, are thought to be cancelled. For, says Kant, although there appears to be an unbridgeable division between nature, the sensual sphere, and the supersensible sphere of the notion of freedom, the latter should (*soll*) have an influence on the former, free will should be able to make its objects visible in the sensual world, and therefore the sensual sphere should be considered as though (*als ob*) its laws at least allowed for the possibility of the reality of the ideas. And the reason (*Grund*) for the possibility of the unity of the two spheres, the multiplicity of nature and the universality of thought, is delivered by judgement in its ideas of beauty and of living things, as ideas or end purposes (*Endzwecke*) of their respective multiplicities. But this unity only *appears* (*erscheint*) to reflective judgement to be created by a perceiving understanding (*anschauenden Verstand*), a divine understanding — but we cannot know those things in themselves, and the divine understanding is only a postulate of thought put forward to explain our subjective perceptions, and in particular, in such a way that those perceptions, as hypotheses, are useful for the systematization of knowledge. This unity is thus once again only subjective for Kant:

Dies Prinzip fällt sogleich wieder in das Subjektive eines Gedankens zurück, ist nur eine subjektive Maxime, wodurch über die objektive Natur des Gegenstandes damit nichts ausgesagt werden soll, — weil einmal das Ansich ausser dem Selbstbewusstsein fixiert ist und der Verstand nur in

der Form des Selbstbewusstseins, nicht in seinem Anderswerden aufgefasst ist.¹⁴⁰⁴

As to beauty, Kant holds that it is the object more particularly of aesthetic judgement (ästhetische Urteilskraft), which determines the beautiful object as existing for the onlooker without relation to subjective desires, feelings or interests and without the functioning of rational thought (nicht durch Begriffe, Reflexion), while yet eliciting a universal pleasure (allgemeines Wohlgefallen) in the subject, i.e., that is identically shared by all subjects, in abstraction from their particular nature, in regarding that object. Since the beautiful object has no relation to the subject's sensual nature, he is free with respect to it. And as having no rationally determinable relation to the subject as well, the beautiful object appears immediately given to him and as realizing the idea of beauty unintentionally (unbeabsichtigt), i.e., as not grounded on or related to any previous notion of that object and not leading to any further notion (auf keinem vorhandenen Begriff vom Gegenstand gegründet und

¹⁴⁰⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, p. 376

Kant's judgement presents a particularly striking case of the connection between his thought and Goethe's, with significant moments of both correspondence and difference, whether this is taken as influence on, or anticipation of, Goethe. On the one side, for both thinkers 1) there is (or should be) concrete unity of the universal (for Kant, as thought; for Goethe, as principle of wholeness) and the real or empirical, sensual world, a unity that is (or should be) real, present (whereby for Goethe that unity, on the subjective side, involves not only rational thought, but the functioning of the imagination and inner and outer senses; and on the objective side, that real unity in a particular case derives from its relations to other cases in which the universal principle is manifest, and without which that single case is not knowable as the universal principle's manifestation); hence, in particular, 2) for both thinkers the understanding and reason are united in the concrete unity of universal and the sensual sphere (but in Goethe's case, as not only entailing the simultaneous exertion of the imagination and sensation as well, but with reason being for him, not a preeminently rational faculty, but faculty positing the principle of wholeness — of the individual's knowledge of the world of culture, but, more properly, as positing the wholeness of the creative act and the created work); 3) for both thinkers the spheres of art and life occupy a central role in their thought (though art for Goethe, as *unique* or *special* form of human activity, has only a biographical significance as that form of activity in terms of which he developed his notion of human activity generally (albeit in such a way that the priority Kant attaches to art and its personal significance for Goethe constitutes in and of itself a remarkable anticipating of, or influence on, Goethe's thinking — as can be seen in Goethe's comments on Kant's *Critique of Judgment* in "*Einwirkung der neuern Philosophie*" (16 875-876; quoted in the Dissertation, p. 284); and the notion of life, i.e., as the life of and in nature, follows directly for him from the creative individual's pure consciousness of the life of the world of culture, and in his personal case, from his aesthetic experience — and thereby in such a way, as was said (f. 1403, p. 1808), that the life of nature and the life of the world of ideas, or more particularly, the life of nature and the sphere of art, are united in his thought); 4) for both, a given art work or given instance of life in nature *appears* (erscheint) to reflect intention on the part of its creator in a manner that is incommensurable (but for Goethe, the appearance is conceived as true appearance of the divine principle, objective, and visible as such, not just in art, but all forms of activity belonging to the ideal world); finally, 5) this postulate (Kant) or true knowledge (Goethe) is *useful* (but for Goethe primarily in the sense that such knowledge will lend the individual's *future* actions or works more worth or significance in the life of the world, and as knowledge that is circumscribed or limited by the ultimately incommensurable nature of those future actions).

keinen von ihm verschaffen). Hegel claims that this is “das erste vernünftige Wort über Schönheit: das Sinnliche ist eine Moment des Schönen; dann muss es Geistiges, Begriff ausdrücken.”¹⁴⁰⁵ Nevertheless, Kant’s notion of beauty remains abstract for him, only subjective:

Hier in der ästhetischen Urteilkraft sehen wir die unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Besonderen; denn das Schöne ist eben diese begrifflose unmittelbare Einheit. Kant setzt sie in das Subjekt; und sie ist etwas Subjektives oder besser Beschränktes, — und als ästhetisch auch niedriger, insofern sie nicht die begriffene Einheit ist.¹⁴⁰⁶

The idea of life is the other manner in which the concrete harmony between the sensual sphere and thought is conceived by judgement. In accord with this idea, judgement perceives in objects of nature the unity of the notion and reality as immediately given in that object (in den organischen Naturprodukten wird die unmittelbare Einheit des Begriffs und der Realität als gegenständliche angeschaut), as realized

¹⁴⁰⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, p. 377

¹⁴⁰⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: II/20, p. 378

As indicated above, Kant’s notion of beauty entails another major correspondence with Goethe’s thinking with respect to its (ultimate) incommensurability to rational thought — though for Goethe this applies to all created human objects manifesting the universal principle of wholeness. Conversely, Kant’s notion entails major discrepancies, in so far as 1) the beautiful object is conceived as beautiful for the onlooker in abstraction from his sensual desires, passions, feelings, etc. (not to mention in abstraction from the sensual nature of, and world of ideas as assimilated by, the *creating* individual, about whom Kant has little to say), i.e., as eliciting a universal pleasure in abstraction from all particular pleasures — whereas for Goethe the “universal pleasure” entailed with respect to the universal principle entails the wholeness of those particular pleasures, along with the remainder of the onlooker’s inner life; 2) the beautiful object is held by Kant to be beautiful to the onlooker without any relation to other beautiful objects, past and future — whereas for Goethe not only is the beautiful object only recognizable in terms of its to other manifestations of the idea in the world of culture (i.e., in terms the common positive particularity or relations obtaining between those objects resulting from their assimilation and creative recreation by both onlooking and creating individual in the life of the world), but the onlooker, as well as the creator, must form rational notions of the several moments of the life of the world, of that common, shared particularity, of particular works and their relations, but as expressed in, and validated by, their future true or perfect works, notions lending those future works greater worth or significance in the life of the world — though in ultimately incommensurable fashion, or in terms of the priority of activity over knowledge.

Curiously, Hegel says that Kant’s notion of beauty is “das erste vernünftige Wort über Schönheit,” and it is difficult to understand what he means at first — at least from Goethe’s point of view. That the sensual sphere and the spirit, i.e., the notion, are united for him in the beautiful object, is clear. But how then is the object “auf keinem vorhandenen Begriff vom Gegenstand gegründet und keinen von ihm verschaffen” (Ibid., p. 377), if indeed in it “das Sinnliche (drückt der) ... Begriff aus”? In fact, what Hegel is maintaining is that the notion of a given particular beautiful object is, like the pleasure elicited by it, universal (*allgemein*), i.e., that the meaning of the work does not allow for individually conditioned particular understanding of the work, a particular significance or notion of that work for a given onlooker — a view that is directly incompatible with Goethe’s notions of the many-sidedness (*Vielseitigkeit*) fruitfulness (*Fruchtbarkeit*) of the true or perfect work in the life of the world, and thereby as also not taking into account the relations obtaining between a given work and other works, their shared positive particularity in the life of the world (and which alone allow a given work to appear beautiful to others).

end of that object itself (Selbstzweck), or in terms of which that object continually produces itself (sich selbst produzierend), and for which all aspects of that object are means and ends of itself — whereby this perception for Kant remains only a subjectively necessary principle, not one pertaining to those objects as they are in themselves, and therefore not true. Hegel remarks that Kant makes this conclusion because he persists in holding the “leeren Abstraktionen von einem Verstande, der sich im abstrakt Allgemeinen hält, und von einem gegenüberstehenden sinnlichen Stoffe der Einzelheit einmal als das Wahre vorausgesetzt sind”¹⁴⁰⁷ — though he nevertheless approaches the true idea of the understanding (die wahre Idee des Verstandes) with his notion of a possible *intuitive understanding* (intuitiver Verstand). That intuitive understanding proceeds in its determinations, not from the universal to the particular and thereby in a manner for which the accidental nature of the particular remains incomprehensible for it, but rather intuitively, i.e., for Hegel as intuitive perception of this object as idea, unification of the sensual sphere and thought. But this idea of the understanding Kant immediately dismisses as only subjective, albeit subjectively necessary, given the needy (bedürftige) and accidental (zufällige) state of man’s faculties of knowledge relative to the possibility of this intuitive knowledge of the world. Nevertheless, Hegel says that Kant’s idea of an intuitive understanding providing the perception of the unity of the notion and reality, and despite the fact that he immediately rejects it as only subjective manner of viewing the world, is —

... gross, das ist die Idee, das wahrhaft Konkrete, durch den inwohnenden Begriff bestimmte Realität; das ist die adäquate Idee, wie Spinoza sagt. In den organischen Naturprodukten haben wir die Anschauung von der unmittelbaren Einheit des Begriffs und der Realität; die Lebendigkeit, die Seele, das Allgemeine und die Existenz, die Besonderung ist identisch, ist in einer Einheit geschaut ... So kommt die Vorstellung des Konkreten in die Kantische Philosophie, dass der Begriff, das Allgemeine, bestimmend ist das Besondere.¹⁴⁰⁸

¹⁴⁰⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 379

¹⁴⁰⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 381

Highly significant for a differentiation of Hegel’s reception of Kant and Goethe’s, and thus between their thinking generally, is their differing understanding of Kant’s intuitive understanding,

Kant's dismissal of the idea of intuitive understanding eliminates any possibility of resolving the continual contradiction (beständiger Widerspruch) of his thought, and is itself an instance of that contradiction, in Hegel's view: while Kant continually determines the one-sided limitation of the opposites (Gegensätze) of given matters of consideration throughout his thinking, life, art, morality, and so

as indicated by their respective citations from Kant's *Critique of Judgement* in this regard (Hegel's on the left, Goethe's, on the right):

(Weil aber zum Erkenntnis doch) auch Anschauung gehört, und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnisvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung sein würde, so kann man sich auch einen intuitiven Verstand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen durch Begriffe geht, und für welchen jene Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Produkten nach besondern Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit der Erkenntnisses zu bringen ... (*Kritik der Urteilskraft*, p. 524; cited by Hegel in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 380)

(Wir können) uns einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom (s)ynthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzes, als eines solchen), zum Besondern geht, d.i., vom Ganzen zu den Teilen. ... Es ist hiebei auch gar nicht nötig zu beweisen, dass ein solcher intellectus archetypus existiert, sondern nur, dass wir in der Dagegenhaltung unseres diskursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (intellectus ectypus) und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit, auf jene Idee eines intellectus archetypus geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte. (*Kritik der Urteilskraft*, pp. 525-526; cited by Goethe in "*Anschauende Urteilskraft*" (16 878; quoted in the Dissertation, p. 266))

Hegel's quotation from Kant depicts first the opposition between the universals of the understanding in its usual sense, "in der allgemeinsten Bedeutung," and sensuality, the sphere of individuality (das Besondere, Einzelne), and for which the union of the universals of thought and the particular, sensual case is accidental, i.e., subjective — there being no knowable objective correspondence (Zusammentreffen) of the universals of the understanding to universals in the things themselves, no identity in thought of subjective and objective notion. His quotation then refers in this context to the intuitive understanding that, *Hegel* concludes, overcomes that opposition, conceives the unity of subjective universal and objective universal in terms of the objective notion, "das wahrhafte Konkrete, durch den inwohnenden Begriff bestimmte Realität," as indwelling in the object of thought, "Einheit des Begriffs und der Realität" — and thus as anticipation in Kant of the unity of subjective and objective notion for which "der Begriff, das Allgemeine, bestimmend ist das Besondere." But this significance is only Hegel's interpretation: for in itself the quoted passage only defines the function of the understanding in its conventional sense, and intuitive understanding only negatively in relation to it, as achieving the unity of thought and reality that conventional understanding cannot, by *not* proceeding (subjectively) "vom Allgemeinen zum Besondern durch Begriffe."

Goethe's quotation, on the other hand, shows Kant himself conceiving intuitive understanding positively, as proceeding from a perception of the *wholeness* of a given object to an understanding of its parts, i.e., from a perception of that object as unified multiplicity of its parts or members — and reveals itself as such to be a clear anticipation of Goethe's pure perception and consciousness. For furthermore in this passage the universal appears to be not only the wholeness of that object, but of the perceiving subject, and thus of their unity, but in a way that is ultimately incommensurable, and therefore a *perception*, not a thought. Additionally, Goethe's citation, unlike Hegel's, shows Kant as holding that the idea of an intuitive understanding is not only necessary, but *possible* (as one whose possibility cannot be excluded). Finally, intuitive understanding appears not only possible in Goethe's quotation, but to remedy the need (Bedarf) of the understanding in its conventional sense, "intellectus ectypus," which Hegel's does not explicitly refer to, and furthermore in such a way that intuitive understanding is implied to entail the images (Bilder) of sense, thus to entail the simultaneous functioning of sensation, along with the unity of reason and the understanding posited by Kant in the faculty of judgement generally — hence in anticipation of Goethe's notion of pure perception entailing the functioning of all man's mental faculties.

forth, he immediately judges both those oppositions and their possible unity to be merely subjective, not objective, and therefore not true:

Kant hat (die Ideen) selbst ... nur in subjektiver Bestimmung genommen; sie sind nur Betrachtungsweisen, keine objektiven Bestimmungen. Obgleich Kant die Einheit ausspricht, so hebt er doch wieder sie subjektive Seite, den Begriff heraus. Das ist der beständige Widerspruch der Kantischen Philosophie; er hat die höchsten Gegensätze aufgestellt und die Lösung ausgesprochen. Er spricht die Einseitigkeit der Gegensätze aus und ebenso ihre Einheit.¹⁴⁰⁹

Kant, in other words, posits the idea of the systematic whole for Hegel in terms of its several moments, but in such a way that all of those moments fall asunder as oppositions, and the systematic idea of their unity remains only implicit. For, once again, the objectivity of the notion is missing in his thought, the ideas of the world of ideas and of that only implicit subjective idea of the system are only subjective, only unrealizable imperatives. Kant lacks the means of canceling the merely subjective, imperative nature of the ideas, thereby the opposition of knowledge and objective existence (*Ansich*) — the negativity of the notion's dialectic in terms of which “*der Begriff, das Allgemeine, bestimmend ist das Besondere*,”¹⁴¹⁰ both subjectively and objectively:

Er hat historisch die Momente des Ganzen angegeben ... Der Mangel der Kantischen Philosophie liegt in dem Auseinanderfallen der Momente der absoluten Form; oder, von der andern Seite betrachtet, unser Verstand, unser Erkennen bildet einen Gegensatz gegen das *Ansich*: es fehlt das Negative, das aufgehobene Sollen, das nicht begriffen ist.¹⁴¹¹

¹⁴⁰⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 381

¹⁴¹⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 381

¹⁴¹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 386

Whereas Hegel thus conceives *his* thought to represent the wholly adequate or absolute realization of Kant's idea, in so far as subject and object are unified in it by means of the logical notion and Kant's critical standpoint with respect to that idea is thereby overcome, Goethe's thought, it can be said, is also an absolute realization of Kant's idea, but in such a way that the criticism of Kant is therein preserved. For, on the one hand, as developed in the statement of his notion of Kant, pp. 264-268, Goethe holds that Kant's critical *separation* of the subject from the object, their lack of unity, alongside of his simultaneous presumption of the existence or reality of the ideas as matters of belief or immediate certainty, the manner, as he puts it, in which Kant “beschränkt sich mit Vorsatz auf einen gewissen Kreis und deutet ironisch immer darüber hinaus” (19 650), does not represent a deficiency, is not foreign to Kant's idea, but rather has itself a positive ideal significance — namely, as entailing the elevation (*Erhebung*) of the subject in the totality of his real or empirical particularity: “(d)ie Kantische Philosophie, welche das Subjekt so hoch erhebt, indem sie es einzuengen scheint” (16 866); that is to say, entails a concentration on what is humanly possible with respect to

knowledge of the ideal world, on what Goethe terms “das Menschliche, ... das geistig und körperliche Erkennbare” (22 291), i.e., on that which can be known of the ideal world in a concretely real or empirical fashion. This notion was infinitely fruitful (unendlich fruchtbar) in Goethe’s view, represented an animation (Belebung) of the subject, and thus in principle, of the ideal world generally and in terms of the subsequent movement of philosophical idealism in particular (if though remaining not further developed, merely an abstract principle, in Kant’s own thought). For, holds Goethe, “(das) Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff durch Vermählung mit der Idee zu beleben,” i.e., the ability to act in accord with the idea and manifest the idea in the sensual, real or empirical world, the sphere of limitation or conditionality, “ist die schönste Bürgschaft unseres *übersinnlichen* Ursprungs” (italics mine), that is to say, is the means of knowing *that* the otherwise invisible (unsichtbare) ideal world and the universal principle or law (Gesetz) underlying it exist and *that* the individual, as limited or conditioned particular individual, is participating in its unending life — if then knowable ultimately only as feeling (Gefühl), or in such a way that the ideal world remains ultimately incommensurable. Kant’s undying merit (unsterblicher Verdienst) lies in his making this knowledge possible by his elevation of the subject, his emphasis on “das Menschliche,” his conception thereby of morality (die Moral) i.e., for Goethe, all human activity proceeding in accord with the universal principle of wholeness, “in ihrer übersinnlichen Bedeutung:”

Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff durch Vermählung mit der Idee zu beleben ... ist die schönste Bürgschaft unseres übersinnlichen Ursprungs. Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, hebt doch den Blick forschend und sehnend zum Himmel auf, ... weil er es tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei ... Die Moral ist ein ewiger Friedensversuch zwischen unsern persönlichen Anforderungen und des Gesetzen jenes unsichtbaren Reiches ... Kant fasste sie zuerst in ihrer übersinnlichen Bedeutung auf ... (23 32-33)

To be sure, the ideal world is ultimately incommensurable, the individual’s actions and knowledge are limited or conditioned, but the active individual, in knowing that the ideal world exists, that it is real, and that he is participating in its life, knows the universal divine principle as underlying this intersection of the sensual and supersensible, real and divine worlds:

Der Mensch spricht das Objekt nicht ganz aus. Aber was er davon ausspricht, das ist ein Reales, wäre es auch nur seine Idiosynkrasie, das heisst der Bezug, den es auf ihn allein hat. Wäre das nicht, wer sollte den Bezug aussprechen? Der Mensch ist in dem Augenblicke, als er das Objekt ausspricht, unter und über ihm, Mensch und Gott in einer Natur vermittelt. (22 470)

On the other hand, Kant’s critical separation of subject and object, their lack of unity, his concentration on “das Menschliche,” constitutes for Goethe a warning against “das Übermenschliche,” i.e., against conceptions of the idea not based on, or abstracted from, experience of the sensual, real or empirical world, denying the totality of the subject’s limited or conditioned nature and existence — against a notion of the ideal object, in short, that is not concrete, that seeks to conceive it in exclusively rational fashion, hence that attempts to comprehend the life of the ideal world wholly adequately, in disallowance of its ultimate incommensurability:

Ich danke der kritischen und idealistischen Philosophie, dass sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat, das ist ein ungeheurer Gewinn; sie kommt aber nie zum Objekt, dieses müssen wir ... zugeben, um am unwandelbaren Verhältnis zu ihm die Freude des Lebens zu geniessen. (21 1008)

In particular then, as developed in f. 76, p. 267, and in the statement of his notion of German idealism, pp. 323-324, Goethe believes that the idealistic philosophical movement founded on Kant’s idea constitutes a whole, one “Steigerung” of his thought, each philosophy in its attempt to conceive the ideal world in absolute rational fashion representing a limited or one-sided emphasis of one aspect the disparate elements contained in ununified fashion under Kant’s idea, the subject (Fichte) or the object (Schelling (23 492)), or else on one of man’s mental faculties, “(les) diverses qualités de l’esprit” (23 15), at the expense of the others, one process, at the end of which “das Menschliche” envisioned by Kant can then emerge in a wholly determinate, all-encompassing or many-sided (vielseitigen) form embracing the concrete union of subject and object, thereby the whole of “(les) diverses qualités de l’esprit,” or in such a way that the limitation of those particular forms is overcome in one philosophy embracing them all — i.e., as argued in this analysis, in *Goethe’s* philosophy: “Je mehr man sich an dem Spekulieren über das Übermenschliche trotz aller Warnungen Kants

Hegel observes at the outset of his consideration of Fichte that a distinction must be made between his earlier, original (*ursprünglichen*) and truly speculative philosophical writings, in particular, the *Wissenschaftslehre* of 1794, and his later, popular (*populären*) writings, which, while having the greatest possible worth (*der grössten Wert*) with respect to the development or education (*Bildung*) of his times, are not speculative, and therefore can not be considered in the history of philosophy.¹⁴¹² Restricting his analysis for the most part therefore to the thought of Fichte's earlier writings, Hegel remarks that they represent, generally speaking, the formal systematic perfection (*Vervollkommnung*) of Kant's philosophy, i.e., as having essentially the same fundamental content (*Grundinhalt*), but in such a way that that content is now unified in terms of the absolute form, the being for itself (*Fürsichsein*) or negativity of the notion (*Begriff*) — the principle in terms of which all content is then logically developed out of itself being for Fichte the self (*Ich*). However, says Hegel, this principle remains one-sided in Fichte's thinking, limited, permanently conditioned by, or dualistically separated from, its opposite, the non-self (*Nicht-Ich*), i.e., the real or empirical world, Kant's thing in itself (*Ding an sich*) — with the result that the development of its content continually remains within the sphere of finitude (*Fortlaufen an der Endlichkeit*), fixed by what has previously been established (*ein aufs Vorhergehende Zurücksehen*), i.e., the separation of self and non-

vergeblich abgemüht haben wird, desto vielseitiger wird dereinst das Philosophieren zuletzt auf das Menschliche, auf das geistig und körperlich Erkennbare ... erfasst werden." (22 291)

¹⁴¹² That is to say, Hegel does not consider that the totality of Fichte's thought is a whole, if only an immanent whole, represents one consistent development of the determinations contained under Kant's idea, as was argued from the point of view of Goethe's thought on pp. 809-813, and once again excludes philosophical thought of a high educational or cultural significance from the history of philosophy, since lacking the speculative form of the notion. Both positions reflect major divergences between his thought and Goethe's. For from Goethe's point of view, firstly, even the logical wholeness of a philosophical system is only true or perfect manifestation of the idea with respect to its *immanent* wholeness, the manner in which the real or empirical inner and outer conditions pertaining to that work, in particular, its relations to the world of culture, and that are organized into a non-rational wholeness in incommensurable fashion. Secondly then, if the truth or perfection of a philosophical work thus arises in terms of its relations, not just to the sphere of philosophy, but the whole of the world of culture, and if, conversely, a given philosophical work, e.g., Fichte's thought, has the greatest possible worth or significance for the culture of its times and thereby belongs to the higher life (*dem Höheren*) of the world of culture, then that work must be conceived in its immanent wholeness, or as reflecting those relations to the whole of the ideal world, in a history of philosophy truly representing the manifestations of the idea in the philosophical sphere — despite its lack of thoroughgoing logical organization and development.

self, or in such a way as not to comprehend the notion as simultaneously immanent in the non-self.

Thus, on the one hand there is greatness (Grösse) for Hegel in Fichte's establishment of his principle and the attempt to develop the whole of consciousness and therefore the whole of the world consequently out of it in the form of the notion, in his determination that philosophy in this way must be a science (Wissenschaft) of determinations following from one fundamental principle (Grundsatz), one living idea. For Fichte's self, at least in theory, the absolute being (absolutes Wesen) is concrete, has difference and reality (Realität, Wirklichkeit) in itself, and is as such knowable to self-consciousness: it is the notion that is real in an immediately given sense. Conversely, consciousness posits in the other of itself as real, existent, the truth of concrete existence (die Wahrheit in dem gegenständlichen Dasein): reality, that is the notion in an immediately given sense:

Dieser Begriff, der unmittelbar Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit, die unmittelbar ihr Begriff ist, und zwar so, dass nicht ein dritter Gedanke über diese Einheit ist, noch dass es eine unmittelbare Einheit ist, welche den Unterschied, die Trennung nicht an ihr hätte, ist Ich ...¹⁴¹³

As such, the principle of Fichte's self is pure thought (reines Denken), the true content of Kant's synthetic a priori judgement (das wahrhafte synthetische Urteile a priori). Fichte thus establishes with his principle the notion of the notion (den Begriff des Begriffs), thereby the principle of comprehended reality (die begriffene Wirklichkeit), the absolute notion (der absolute Begriff), infinitude in and for itself (die an und für sich seiende Unendlichkeit) in thought — reality being the other being (Anderssein) for consciousness that is comprehended, that is taken back to itself by self-consciousness (das das Selbstbewusstsein in sich zurückgenommen hat), or in which self-consciousness has the certainty of itself. The science of thought develops this principle, possesses in the determinations of the self in which the self is reflected (in sich reflektiert sind) the determinations of the universe.

¹⁴¹³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 389

More particularly, Fichte's greatness lies in Hegel's view in the fact that in taking the self to be the source of all the whole of consciousness, he attempts to derive the categories and ideas from it, as Kant does with his transcendental apperception. But unlike Kant's empirical, assertory manner in this regard, Fichte is determined to proceed logically in their deduction. Common consciousness (*gewöhnliches Bewusstsein*), even the philosophical consciousness of Kant, produces its categories and ideas, knows its objects, instinctively (*instinktmässig*), unconsciously (*unbewusst*), but in its pure thought, its attempted logical deduction of the categories, Fichte's consciousness entails for the first time, according to Hegel, consciousness of the activity of common consciousness, entails knowledge of common knowledge (*Wissen des Wissens*). For, says Hegel, philosophical consciousness generally requires the common consciousness of an object *and* consciousness of that consciousness, and in this way gets behind (*kommt dahinter*) the former — that is to say, goes beyond or transcends common consciousness, entails consciousness of another kind:

Wenn ich philosophiere, so bin ich Bewusstsein und bin mir als Bewusstsein Gegenstand; ich mache mir so mein gewöhnliches Bewusstsein zum Gegenstand. ... Philosophieren wir z.B. über Sein, Ursache, Wirkung usf., so machen wir Sein usf. zu unserem Bewusstsein. Mache ich so eine reine Kategorie zum Bewusstsein und stehe so hinter meinem gewöhnlichen Bewusstsein. Fichte hat so das Wissen des Wissens erst zum Bewusstsein gebracht.¹⁴¹⁴

¹⁴¹⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 393

The view that philosophy, in becoming conscious of common consciousness, gets behind or transcends common consciousness, entails consciousness of another kind, represents a major divergence between Fichte's and Hegel's thought, and Goethe's, and is related to the Hegelian position repeatedly criticized in the preceding pages that in the self's becoming philosophically conscious of its limitation that limitation is overcome (*aufgehoben*). From the perspective of Goethe's thinking, there is only one consciousness, and pure consciousness, the highest form of that one consciousness, the consciousness that an individual has acted as a whole and produced a whole, a true or perfect working manifesting the universal principle, is only the "Steigerung" of common consciousness, its enhancement or transformation with respect to the multiplicity it is conscious of and the form that it imposes on, or sees imposed on, that multiplicity — and is not consciousness of another kind. For common consciousness is conscious of one or a few inner or outer objects, whereas pure consciousness is conscious of a concrete multiplicity, many objects, in terms of the principle of wholeness — the principle of the inner life that is both feeling (*Gefühl*) and thought (*Gedanke*) — as concretely a whole, but in a manner that is incommensurable, ultimately unconscious (*unbewusst*). That is to say, Goethe's consciousness, as consciousness that a true multiplicity is a whole, or with respect to that true multiplicity, entails a lack of consciousness, but remains nevertheless consciousness, as conscious *that* that one object, as true multiplicity, is a whole. Conversely, although pure consciousness for Goethe involves a moment of unconsciousness, just as does common consciousness, the former entails unconsciousness in an enhanced or "gesteigerten" manner, with an ideal significance — whereas the unconscious for Hegel (and for Fichte) lacks all relation to the idea.

This notion of consciousness generally and pure consciousness in particular is clearly evident, for example, when Goethe says that "(es) war im ganzen ... nicht meine Art, als Poet nach Verkörperung

On the other hand, though arriving at a notion of the notion, of the nature of pure thought, of the logically developed science of thought in the form of the notion, Fichte himself does not and can not realize that science, according to Hegel. Only in so far as Fichte's notion is *not* realized is his notion absolute, or it remains absolute, pure, only in its opposition to reality, as mere ideal of pure thought:

Fichte hat nun nur diesen Begriff aufgestellt; allein zur Wissenschaft, zur Realisierung aus sich selbst, hat er ihn nicht gebracht. Denn dieser Begriff fixiert sich ihm als dieser Begriff; er hat die Absolutheit für ihn, insofern er nur der nicht realisierte Begriff ist und also selbst der Realität

von etwas Abstraktem zu streben. Ich empfang in meinem Innern Eindrücke, und zwar Eindrücke sinnlicher, lebensvoller, lieblicher, bunter, hundertfältiger Art, wie eine rege Einbildungskraft es mir darbot; und ich hatte als Poet weiter nichts zu tun, als solche Anschauungen und Eindrücke in mir künstlerisch zu runden und auszubilden" (24 636); that in creating a whole the individual "steigert er sich, indem er sich mit allen Vollkommenheiten und Tugenden durchdringt, Wahl, Ordnung, Harmonie und Bedeutung aufruft und sich endlich bis zur Produktion des Kunstwerks erhebt" (13 422); or when he writes, concerning the relation of consciousness to unconsciousness,

Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundbestimmung ... im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige.

Hier treten nun die mannigfaltigen Bezüge ein zwischen dem Bewusstsein und Unbewusstsein; denke man sich ein musikalisches Talent, das eine bedeutende Partitur aufstellen soll: Bewusstsein und Bewusstlosigkeit werden sich verhalten wie Zettel und Einschlag ...

Die Organe des Menschen durch Übung, Lehre, Nachdenken, Gelingen, Misslingen, Fördernis und Widerstand und immer wieder Nachdenken verknüpfen ohne Bewusstsein in einer freien Tätigkeit das Erworbene mit dem Angebornen, so dass es eine Einheit hervorbringt welche die Welt in Erstaunen setzt. (21 1042)

That notions is perhaps most clearly evident in this passage from *Sehen in subjektiver Hinsicht*:

Ich hatte die Gabe, wenn ich die Augen schloss und mit niedergesenktem Haupte mir in der Mitte des Sehorgans ein Blume dachte, so verharrte sie nicht einen Augenblick in ihrer ersten Gestalt, sondern sie legte sich auseinander, und aus ihrem Innern entfalteten sich wieder neue Blumen aus farbigen, auch wohl grünen Blättern; es waren keine natürlichen Blumen, sondern phantastische, jedoch regelmässig wie die Rosetten ... Es war unmöglich, die hervorquellende Schöpfung zu fixieren, hingegen dauerte sie so lange, als mir beliebte ... Hier ist die Erscheinung des Nachbildes, Gedächtnis, produktive Einbildungskraft, Begriff und Idee alles auf einmal im Spiel ...

Hier darf nun unmittelbar die höhere Betrachtung aller bildenden Kunst eintreten: man sieht deutlicher ein, was es heissen wolle, dass Dichter und alle eigentliche Künstler geboren sein müssen. Es muss nämlich ihre innere Produktive Kraft jene Nachbilder, die im Organ, in der Erinnerung, in der Einbildungskraft zurückgebliebenen Idole freiwillig ohne Vorsatz ... lebendig hervortun, sie müssen sich entfalten, wachsen, sich ausdehnen und zusammenziehen, um aus flüchtigen Schemen wahrhaft gegenständliche Wesen zu werden. ... (16 902-903)

From this point of view, Hegel's (and Fichte's) philosophical consciousness, the consciousness, for example, of the pure categories of being, causation, etc., represents only an abstraction in thought from the true multiplicity and wholeness entailed by pure consciousness, an abstraction both from the subject's conscious relation to such objects, as well as his unconscious relation to them, a one-to-one relation of consciousness to its object that is in fact similar, with respect to its form, to common consciousness.

wieder gegenübertritt. Fichte hat damit die Natur der Realisierung und die Wissenschaft selbst nicht gefunden.¹⁴¹⁵

For Fichte does not conceive the principle of the system truly as idea, but determines that principle, the idea, rather only as subjective principle concerned with consciousness of that which occurs in knowledge (*Bewusstsein über das, was wir als wissen tun*), consciousness of consciousness (*Bewusstsein des Bewusstseins*).¹⁴¹⁶ Hence although Fichte's principle, as unconditioned, immediately given, thereby absolutely certain (*absolut gewiss*) first principle of knowledge, goes beyond Descartes's principle, despite the similarity between the two, since Fichte's entails the logical deduction, not of being, but rather the system of thought, without any empirical admixture, whereas in Descartes all further determinations emerge in empirical, immediately given fashion, there remains, argues Hegel, a false point of view (*schiefer Gesichtspunkt*) in Fichte, in terms of which he cannot comprehend reality or

¹⁴¹⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 390

¹⁴¹⁶ In this context, it can be said that, as opposed to Fichte, the principle of Goethe's philosophy is consciousness of activity (*Bewusstsein des Tuns*) — activity not in the sense of the activity or process of thought, but as activity in a concrete, real or empirical sense, as the creation of a true or perfect work manifesting the universal principle of wholeness, and for which rational thought, though necessary, is but a secondary moment, circumscribed by the incommensurable nature of that process as a whole. Thus, as consciousness of activity, Goethe's principle is more particularly consciousness of the unconscious (*Bewusstsein des Unbewussten*) — not, however, as thereby only subjective principle, but as simultaneously objective consciousness of the life of the ideal world or whole of culture immanent in the real or empirical world. Only in this way is Goethe's consciousness pure (*rein*), pure consciousness, as the consciousness of an inner multiplicity as a whole, and as inextricably related to the multiplicity of a concrete real or empirical work that is a whole, in its inextricable relations with the totality of such works, the world or whole of culture. Thus not only is Goethe's thinking opposed to Fichte's determination to "get behind" or know common consciousness, which for Goethe would entail a separation or division of the totality of the inner life that must be exerted as a whole in activity, which would be "impure," but the primacy attached by Fichte to knowledge over activity in a real or empirical sense, the exclusivity of his idea as pertaining only to philosophy, and then most especially the separation in the realization of his idea from the real or empirical world. The latter, of course, is Hegel's criticism, the fact that Fichte's idea is only subjective principle, the notion not known as immanent in the real or empirical world, subjective notion and objective notion not united as absolute notion. But from Goethe's perspective, though Hegel indeed overcomes Fichte's subjectivity, consequently develops the notion as "subjective-objective" principle of knowledge from the sphere of logic to that of nature and then to the realm of spirit, the soul and the other human ideas of the world of ideas, Fichte and Hegel are much closer than at first glance would appear. For Hegel's completion of what is only potential or ideal in Fichte, development of the notion as absolute, as both subjective and objective form simultaneously, also remains "pure" (in Fichte's and Hegel's sense of the term), as the preceding pages have argued, in its failure to truly comprehend the real or empirical world in terms of the idea, the idea as manifested in concrete, real or empirical fashion, or to show the two worlds, idea and real, as distinct, yet inextricably related. Fichte's thought in this regard thus as it were lays bear from Goethe's point of view an essential aspect of Hegel's thinking that is merely obscured by its logical development. For the two thinkers share the same valuation of the rational notion, the same estimation that rational thought is alone capable of adequately grasping the truth, manifestations of the divine principle in the world — the essence of all that is true being for both thinkers rational — and thereby the same failure to grasp the ideal world's relation to the real world concretely, or as "purely" related, in Goethe's sense of the term.

being with his system. The self is indeed certain of itself, but that certainty does not entail truth, since Fichte's principle is immediately given and not itself deduced or derived in such a way that it is known as corresponding to reality:

... jener Grundsatz drückt eben ... nur die absolute Gewissheit seiner selbst, ohne die Wahrheit, aus.

Der oberste Grundsatz ist unmittelbar, nicht abgeleitet; er soll für sich gewiss sein, das ist nur Ich. Ich soll an allem zweifeln, von allem abstrahieren; nur vom Ich kann ich nicht abstrahieren. Das Ich ist gewiss, die Philosophie will aber das Wahre. Das Gewisse ist Subjektive, es soll der Grund bleiben; so bleibt das Weitere auch das Subjektive, diese Form kann nicht weggebracht werden.¹⁴¹⁷

Fichte analyzes the self in terms of three fundamental propositions or sub-principles (Grundsätze), an analysis which, since founded on the fixed separation of subject from object, ideal and real world, or as not proceeding according to the idea of their relation in the form of the notion, does not entail for Hegel true logical development, but remains itself merely assertory, empirical with respect to the content taken up, even when possessing the logical form of the notion.¹⁴¹⁸ Fichte's wholly unconditioned (unbedingter) first proposition, as first and unconditioned by anything external to it, is necessarily simple (einfach), contains the immediately given identity of subject and predicate or objects, as well as the identity of form and content. Fichte represents this principle of abstract identity of the self with the formula $A = A$, in terms of which subject and predicate are the content, their relation of identity, the form. "(Das)," says Hegel, "ist allerdings die Definition des Ich."¹⁴¹⁹ The self is simple, relates itself to itself, knows an object as *its* object, knows what is

¹⁴¹⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 392

For Goethe, the certainty (Gewissheit) of the self does not concern the subject alone, but is the certainty *that* the subject has acted as a whole and created a whole, a whole that represents, through the subject's prior assimilation, the recreation of the ideal world, the world of culture, and that thereby is a manifestation of the universal principle of wholeness, is true or perfect. From this point of view, Hegel is correct in criticizing that it is immediately given (as for Hegel principle that is not developed dialectically from the sphere of logic to nature and then to the idea of the soul, but for Goethe as not taking into account the individual's prior development or education with respect to the ideal world), correct in maintaining therefore that Fichte's only subjective principle lacks objective truth, the correspondence of the idea to an object, but incorrect in maintaining that that subjective certainty can and must be rationally deduced, that it is fundamentally rational, and most particularly that the truth of the idea is fundamentally rational (the latter two positions also being held by Fichte).

¹⁴¹⁸ That is to say, as argued in our analysis of Fichte's thought, pp. 816-817, the content of his thought is only logically developed in the form of the notion in a posteriori fashion.

¹⁴¹⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 394-395

different from itself and yet immediately identical to itself, or what as identical to itself as nevertheless different (das Unterschiedene ist unmittelbar dasselbe und das Identische ist ebenso Unterschied). But Hegel objects, first of all, that this first proposition is wholly abstract: difference is posited only formally, or subject and predicate or content are posited for us, as reflecting upon the first proposition, whereas in itself there is no difference between subject and predicate. Secondly, although the proposition correctly expresses the immediate certainty of self-consciousness in its absolute nature, self-consciousness entails also the consciousness or certainty of things external to it — and this latter moment is not expressed in the first proposition. Thus, thirdly, the first proposition necessarily lacks truth, in so far as the certainty of the self lacks objectivity, the form of differentiated content (unterschiedenen Inhalt), determinacy (Bestimmung).

Fichte's second proposition thus must seek to establish that differentiated content or determinacy. In it, the form is likewise unconditioned, as belonging to self-consciousness, but the content, as determinate content, is conditioned, since not determined by the self. That proposition is: the self posits a non-self in opposition to itself. But, says Hegel, the form of opposition, or the form of negativity to the self, is not derived (abgeleitet) from Fichte's first proposition: "hier ist's denn schon mit dem Ableiten aus."¹⁴²⁰

The third proposition of the self's consciousness entails finally the determination of the first two in terms of each other, their synthesis, in such a way that now for Fichte the content of the self is unlimited or unconditioned, not just its form: the self and the non-self are both posited in and through the self as capable of being limited (beschränkbar) by each other, so that the reality of the one cancels the reality of the other — but only in part, since otherwise their synthesis would not be possible. Thus the self posits the non-self in itself and in this manner limits it, removes its difference, its non-identity. Or the self posits the non-self as external to itself, and in this respect cancels its identity with its other, limits itself. And it is in terms of the resulting manifold relations of the self and non-self that Fichte then develops the

¹⁴²⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 396

various categories, substance, causality, and so forth. But, observes Hegel, the categories of limitation, relation, reciprocity, reality and so forth of the third proposition are not contained in the earlier two, there is no derivation of the former from the latter, with the result that “(schon) diese erste Aufstellung dreier Grundsätze hebt die wissenschaftliche Immanenz auf,”¹⁴²¹ and Fichte’s analysis remains within the self.

Hegel considers next Fichte’s development of theoretical reason and practical reason in terms of the third proposition. In general, says Hegel, his theoretical reason or intelligence (Intelligenz) is the self in so far as it posits itself as determined or limited by the non-self, or in such a way that the non-self is posited as infinite, active (tätig), i.e., determining the self, and the self itself as finite, passive (passiv), i.e., dealing only with objects that are immediately given. His practical reason or will (Wille) is the self in so far as it determines, i.e., limits or cancels (hebt auf), the non-self. Here the self is infinite, active, maintains itself in terms of the finitude or passivity of its object. Looking then more particularly first at Fichte’s theoretical reason, Hegel observes that the apparent passivity of the self is in fact a result of its own activity, whereas Fichte conceives the relation of subject and object in terms of their abstract separation, or in such a way as not to itself entail consciousness of this activity of the self that Fichte finds in practical reason:

Ich und Nicht-Ich werden in ihrer Abstraktion postuliert. Die philosophische Erkenntnis betrachtet aber das Bewusstsein selbst. Es ist nicht genug, dass wir dieses im Bewusstsein finden; das Bewusstsein des Bewusstseins ist, dass die Tätigkeiten mit Bewusstsein produziert werden, welche das gemeine Bewusstsein auch produziert, aber ohne es zu wissen.¹⁴²²

¹⁴²¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 397

¹⁴²² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 399-400

For both Hegel and Goethe, there is only one reason, and Fichte’s separation of reason into theoretical and practical faculties, a separation grounded in Kant, represents only his failure to unite the two, despite his espousal of the notion as absolute form, given his separation of self and non-self, his conception of the infinitude of thought. The result is that the several formal moments of the system, conditionality and unconditionality, limitation and lack of limitation, finitude and infinitude, the object as immediately given and the object as determined or mediated by the self, which, according to the idea, should be simultaneous in each moment of the system, are all severed from each other — and it is consequently not surprising when Fichte admits that the systematic idea cannot be realized (though always to be striven for). But again, the key difference between Fichte — and Hegel — with Goethe’s thinking is that the activity of the self, the will, is conceived by both as essentially rational and its end to be the system of knowledge, not the true or perfect work of every form of activity belonging to the ideal world.

Fichte's practical reason, on the other hand, only permanently should (soll) determine the non-self. For the undetermined non-self is posited as providing the self an immediately given external impulse (Anstoss), upon which the self can only then exercise its unlimited activity. But in reacting to that impulse, practical reason has in fact to limit itself, the unity entailed in its determination of the non-self is only finite, and the non-self as it is in itself consequently escapes (entgeht) from determination by the self:

Das Jenseits des Ich soll vom praktischen Ich bestimmt werden; so bleibt dem unbestimmten Nicht-Ich nur der Anstoss auf Ich übrig. So findet die ins Unendliche gehende Tätigkeit einen Anstoss, durch den sie zurückgedrängt wird in sich, gegen den sie dann aber wieder reagiert. Indem ich nun das Nicht-Ich setze, muss das affirmative Ich sich selbst beschränken. Diesen Widerspruch sucht Fichte zu vereinigen, aber dessenungeachtet lässt er den Grundschaten des Dualismus bestehen; so ist er nicht gelöst, und das Letzte ist nur ein Sollen, Bestreben, Sehnen. ... Dies Ich ist in dieser Rückkehr nur ein Sehnen, Streben; es ist seinerseits fixiert und kann sein Streben nicht realisieren. Es bestimmt wohl das Andere, aber diese Einheit ist schlechthin eine endliche; Nicht-Ich ist unmittelbar dem Bestimmen wieder so entgangen und aus dieser Einheit getreten.¹⁴²³

In both respects, Fichte's thinking lacks a "Rückkehr des Andersseins," i.e., both in terms of the being of the non-self for the self and of the self for the non-self, "in das absolute Selbstbewusstsein,"¹⁴²⁴ with the result that the relation of self and non-self in both theoretical and practical reason amounts only to "eine Abwechslung des Selbstbewusstseins und des Bewusstseins eines Anderen und das unendliche Fortgehen dieses Abwechselns, das keine Ende findet."¹⁴²⁵ Or self-consciousness does not conceive its object as *simultaneously* active and passive, ideal and real, self and non-self, infinite and finite, unconditioned and conditioned, mediated and immediately given — and theoretical and practical reason are not and can not be united by Fichte.

In his analysis of Fichte's further determination of practical and theoretical reason, Hegel considers first, with respect to theoretical reason, Fichte's development of

¹⁴²³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 398-399

¹⁴²⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 398

¹⁴²⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 399

the relationships between self and non-self, the ideal and real world, that follow from the third proposition, and in terms of which all determinations of the thought of the object arise for Fichte as limitations (*Beschränkungen*) of the self, or with respect to which the self, as only common consciousness, is unconscious (*unbewusst*) of its activity. The development of theoretical reason is thus the development of the limitation (*Schranke*) of the self in relation to the real or empirical world, limitations taking the form for him of the various categories pertaining to its object. Thus, for example, Fichte determines causality (*Kausalität*) in terms of the reality or negativity of the self and the reality or negativity of the non-self, as obtaining when the same degree of reality or activity of the one entails the degree of passivity of the other. Hegel remarks generally that “(das) ist der erste vernünftige Versuch in der Welt, die Kategorien abzuleiten.”¹⁴²⁶ But, once again, Fichte’s development of the categories is conditioned from the start by the fixed opposition obtaining between the self and non-self, ideal and real world, just as Kant’s empirical derivation of the categories was ultimately limited by the opposition in his thought between thought and the thing in itself (*Ding an sich*). Or Fichte’s working out of the various categories is limited to the standpoint of consciousness for which they simply unconsciously successively arise and are found, not as proceeding in and for itself (*an und für sich*) according to the idea: “dieser Fortgang ist Analyse vom Standpunkte des Bewusstseins aus, nicht an und für sich.”¹⁴²⁷

More particularly, the self according to Fichte’s analysis of theoretical reason is the ideal ground (*Idealgrund*) of its object. But in order that it may be object to the self, that object must be opposed to the self, i.e., in the form of determinations posited by the self as indwelling in the non-self. That posited opposition to the self is the real ground (*Realgrund*) of the self’s consciousness of the object. Hence the self is both ideal ground and real ground, whereby the activity of the self in positing the real ground of its conceptions is unknown to non-philosophical or common consciousness — though known, according to Fichte, in the consciousness of philoso-

¹⁴²⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 401

¹⁴²⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 401

phical thought. However, objects Hegel, the deficiency of Fichte's analysis of theoretical reason generally and his deduction of the categories in particular is that he conceives the infinitude (Unendlichkeit) of thought in terms of an unending series of immediately given limitations, as the power to surmount or cancel each of these in so far as it determines each as its own, thus as synthesis of itself and its immediately given other — but in a process of “deduction” having no end, or being infinite only in the sense “endless,” the understanding's false infinity (schlechte Unendlichkeit), since always simply finding moments of further limitation that are then posited by the self as following from its own activity, as purportedly their ideal ground, or in such a way that the logic of the notion, once again, is applied in external fashion, not as immanent in those objects and thus in such a way that the self is truly free in its determination of the non-self:

Fichte sagt ..., Ich ist unendlich, ist denkend, findet sich aber mit einem Nicht-Ich; dies ist ein Widerspruch. Das Ich, das schlechthin bei sich selbst sein soll, soll nun bei anderem sein, — das Ich, das schlechthin frei ist. Die Forderung, diesen Widerspruch aufzulösen, hat nun bei Fichte die Stellung, dass sie nur eine geforderte Auflösung ist, dass ich die Schranke immerfort aufzuheben, über die Grenze immer fortzugehen habe ins Unendliche, in die schlechte Unendlichkeit hinaus, und immer eine neue Grenze finde. Mit dem Aufheben einer Grenze zeigt sich immer eine neue; es ist eine fortgesetzte Abwechslung von Negation und Affirmation, eine Identität mit sich, die wieder in die Negation verfällt und daraus immer wieder hergestellt wird.¹⁴²⁸

¹⁴²⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 403

For Goethe, too, true infinitude can be said to lie in the “being-by-itself” of the self in its other. But in his view that other is the world of culture, its single works, their relations and the totality of those works and relations, and the infinitude of the self thereby is not exclusively or even preeminently in the form of rational thought, but rather entails the exertion of all of man's mental faculties in terms of the self's relations, as manifested in the works created in all forms of activity, to the world of culture. Moreover, as with Hegel, this other to the self, its object, is one with the self — but at the same time, it is different for Goethe from the self in a concrete, real or empirical sense, just as the self is different from its object concretely. That is to say, the self, as creative self, is a limited or conditioned particular self, just as all of its objects are particular, limited or conditioned members of the world of culture. Hence there exists a moment of what Hegel terms “false infinity,” empirical endlessness, in Goethe's notion of the life of the world, a moment that is paralleled in this connection by Fichte. For in so far as the creative individual performs a true action, he enjoys in Goethe's sense “true infinitude.” But as limited or conditioned particular individual producing works that are, while infinite, true or perfect manifestations of the universal principle, themselves limited or conditioned, i.e., as reflecting his necessarily limited assimilation of the ideal world, he must continually strive to assimilate from, or educate himself with respect to, the ideal world — in a process that is endless in the sense of the understanding, just as the life of the ideal world remains endless with respect to its future, and the individual in any case experiences true infinitude in the creation of particular works, as moment only in a creative life that itself is therefore endless as well. This sense of endlessness in connection with the idea, along with Fichte's at least implicit vindication of

For the true infinitude of thought for Hegel, the place where the self is alone truly free, lies in the “being-by-itself” of the self in its other: “wenn wir vom Denken sprechen, so ist Unendlichkeit nichts anderes als Sich-zu-sich-selbst Verhalten, nicht zu seiner Grenze; der Ort, wo der Mensch unendlich ist, ist eben im Denken.”¹⁴²⁹

Thus, for example, Fichte deduces representation (*Vorstellen*) as the activity of the self proceeding outwards (*hinausgehend*), meeting a limitation to its activity and returning back to itself. But the two moments or representation are not united, there is only a perpetual alternation between them. Fichte deduces the union of these two tendencies or directions of the self’s activity, without and then within, as the imagination (*Einbildungskraft*). But with the imagination, the two tendencies of the self, while united, are only amorphously related, are not fixed in themselves, and their difference is lost. The understanding (*Verstand*) is then deduced as the mental faculty providing that determination. Hegel remarks that this is the general tendency of Fichte’s thinking: a synthesis of two moments is found or deduced, but that synthesis faces a further, only immediately given limitation or contradiction, and so on without end: “jede Synthese ist neuer Widerspruch.”¹⁴³⁰ The activity of Fichte’s self finds always a further limitation confronting it that is not determined by its activity: “(es) ist ... immer noch Äusserlichkeit darin vorhanden, diese bleibt zurück, wird nicht erklärt durch meine Tätigkeit.”¹⁴³¹ Fichte terms this permanent other to the self the “infinite impulse” (*unendlicher Anstoss*), which according to Hegel is nothing other than Kant’s undetermined, abstract thing in itself, the uncomprehended real or empirical world, which Fichte has posited as absolutely severed from the self.

In this connection Hegel observes that Fichte’s “Ich” is an inappropriate (*unbequem*) expression for philosophical thought. For, he says, the term “Ich” is inextricably associated with the individual’s empirical self (*empirischem Ich*), whose objects appear immediately given, or whose activity remains unconscious, and that

the subject in his concrete, particular subjectivity considered in the following (f. 1432, p. 1828), constitutes a major correspondence between Fichte’s thought and Goethe’s, and a major divergence of their thinking from Hegel’s.

¹⁴²⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 403

¹⁴³⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 404

¹⁴³¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 404

as a result this subjective sense in fact dominates (*herrscht*) in Fichte's thought. "Ich," says Hegel, with its empirical, subjective overtones, is in any case a superfluous (*überflüssige*) form or principle: what philosophy is concerned with is not the positing of the self, but what it posits, the content of what is posited (*Inhalt des Setzens*) in its necessary, immanent connection (*seinen notwendigen Zusammenhang durch ihn selbst*), and for which there obtains the true infinitude of thought in which the self is by itself in its other and truly free. Conversely, when philosophy focuses on that content, the subjective form dominant in Fichte's thought, for which there remains always the dualism entailed by the infinite external impulse, disappears, and only then can thought or intelligence can become spirit in its knowledge of what is true in and for itself:

Beschäftigt man sich nur mit dem Inhalt, so verschwindet diese Form der Subjektivität, welche das Herrschende ist; die subjektive Form ist das Bleibende in seinem Gegensatze. Für das Ich bleibt immer das Ding-an-sich; der Dualismus löst sich nicht auf. Man hat es nicht mit dem Wahren an und für sich zu tun, sondern mit einem Abhängigen, weil Ich beschränkt, nicht absolut ist, wie es sein Begriff fordert. Die Intelligenz wird hier nicht als Geist betrachtet, er ist frei; Ich kommt nicht weiter, hat es immer mit demselben unendlichen Anstoss zu tun.¹⁴³²

The opposition obtaining for theoretical reason between the self and the non-self is considered by Fichte to be overcome by practical reason, for with practical reason the self posits itself as determining the non-self as seemingly limiting or determining the self. In this respect, the self in its practical activity should be by itself in its other, should cancel the otherness of the non-self, and ultimately, should comprehend the infinite, external impulse of the non-self in its totality, and thereby

¹⁴³² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 405

As indicated in f. 1429, p. 1827, the ambivalence surrounding Fichte's "Ich," the fact that it tends to suggest, along with its absolute nature as thinking self, the self in its real or empirical particularity, constitutes a moment of correspondence between Fichte's thought and Goethe's. For the self in Goethe's view remains always a finite, limited or conditioned particular self, while yet finding in the totality of its empirical nature the spirit or universal principle of wholeness in itself, or the potential infinitude of itself and its potential union with the ideal world in activity in accord with that principle, and in terms of which alone the "necessary, immanent connection," the wholeness and truth, of the multiplicity of its inner life, of its relations with the world and of the ideal world itself, can be found.

The difference then between Fichte and Goethe in this regard is that Fichte does not achieve a concrete understanding of the ideal world's relations to the self, whether in the sense of Hegel's dialectical concreteness or Goethe's sense of true concreteness, in terms of which the real or empirical nature of an individual's existence and actions is truly preserved in the life of the ideal world.

should evidence the infinite activity (*unendliche Tätigkeit*) of thought and be free. But, says Hegel, just as the opposition between reason and the sensual sphere remains in Kant and for Fichte's theoretical reason, so the same opposition continues for Fichte's practical reason. Fichte develops that opposition in myriad forms, seeks to synthesize those oppositions by positing the self as determining the non-self, as positing the limitations of the non-self and setting itself within those limitations, i.e., as effectively negating the non-self, a given aspect of the real world, by bringing it into mere identity with the self, as its ideal nature or ground, but, since there is no determinate border or limit to the self, there remains permanently the beyond (*Jenseits*) of the non-self's infinite impulse, those several moments not preserved in their identity within the whole, as would be the case if the whole had a necessary limit or range specifying those parts as belonging to it and determining their necessary relation — whether as sequentially related, as is the case for Hegel, or as synchronistically related, as is the case for Goethe:

Das Ich setzt schlechthin einen Gegensatz, Grenzpunkt; aber wo die Grenze sei, ist unbestimmt. Der Kreis meiner Bestrebungen kann sich ins Unendliche hinaus verlegen, erweitern; aber ein Jenseits bleibt immer.¹⁴³³

¹⁴³³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 407

This is a highly significant determination by Hegel, not only for his analysis of Fichte, but for a differentiation of his thought generally from Fichte's, as well as from Goethe's thinking — a point whose full sense may not at first glance be clear (even though it is implied by our common determinations of the whole, as all being interrelated under Kant's idea (pp. 656-791)). In Hegel's view, the theoretical self, i.e., reason as free, infinite, knows for its activity, its intended system of thought, a determinate border (*Grenze*), a determinate range or extension. Only in this respect can the parts of its intended whole be found related to each other and thereby to truly constitute a unified multiplicity, a system or whole of thought. Moreover, that border to reason concerns not only the formal structure of its findings, but the method or manner of developing the parts or members of the whole — i.e., as observed above, whether or not that activity is considered sequential according to the idea of the whole, as it is for Hegel, or synchronistic, as it is for Goethe. Now for Hegel this border or limit to reason and thereby to its constructs, as enabling condition in terms of which its activity becomes infinite, truly free, is the dialectical form, in Goethe's, the form of wholeness (whereby for both, again, this form is as much method or manner in constructing the whole as it is structure for that whole as result). Fichte's thought lacks such an explicit border or limit, i.e., is infinite only in the sense of endlessly striving to realize the idea in the face of new particulars it itself has not determined according to its idea. This moment it shares with Goethe's thinking (f. 1428, p. 1826), but as there joined with a determinate border or range, the form of wholeness, and thus as possessing in addition the form of infinitude as well (and yet, from the perspective of Goethe's thinking, Fichte's thought is an immanent whole, as argued in f. 1412, p. 1816, one consequent development of the determinations contained under Kant's idea, if a whole taking expressed positions that conflict with or contradict the sense in which it is a whole in Goethe's sense of the term).

There arises, however, a contradiction in this regard in Hegel's thinking, one whose consideration

Or practical reason remains fixed in its opposition or negative relation to the non-self, posits all determinations of the non-self as occurring through its activity, but does not comprehend the necessity of the non-self conditioning its activity, does not conceive any positive significance for the non-self in itself. Consequently, the activity of Fichte's practical self is ultimately only a striving (Streben) or longing (Sehnen) — of the same nature, remarks Hegel, as Kant's imperative (Sollen), and for which, not the self, but the non-self permanently conditioning the self's activity is absolute (ein Absolutes). Or with respect to practical reason, too, Fichte's self entails consciousness and self-consciousness, but not spirit: in itself, it is the absolute notion (der absolute Begriff) for Hegel, but in such a way that the other to itself is an absolute beyond (Jenseits) that is not returned to it in the unity of the notion and not comprehended by self-consciousness:

Ich ist der absolute Begriff, der nicht zur Einheit des Denkens kommt, nicht in diese Einfachheit zurückkehrt oder in der Einfachheit nicht den Unterschied, in der Bewegung nicht die Ruhe hat ... Oder Ich begreift den unendlichen Anstoss, das Nicht-Ich nicht; es bestimmt das Nicht-Ich, aber es beleibt ein Jenseits — ein Jenseits, welches als Nicht-Ich das Selbstbewusstsein nicht sich zu eigen zu machen weiss.¹⁴³⁴

It follows in Hegel's view, first of all, that Fichte's practical self retains the sense of particular, real self-consciousness, and that it is opposed to universal, absolute self-consciousness, infinite spirit (unendlicher Geist), for which Fichte's self-con-

will shed light on one of the recurring criticisms of Hegel from the perspective of Goethe's thought — namely, that owing to the sequential nature of the dialectic, the system, and with it, the development of all of the ideal spheres of the world of ideas, must come to an end. Hegel criticizes in Fichte's thought that "wo die Grenze" of his thought "sei, ist unbestimmt," and that as a result "(d)er Kreis," i.e., the wholeness, "(seiner) Bestrebung kann sich ins Unendliche hinaus verlegen, erweitern." But he has earlier asserted that the infinitude of thought entails "Sich-zu-sich-selbst Verhalten, nicht zu seiner Grenze. Der Ort, wo der Mensch unendlich ist, ist eben im Denken" (Ibid., p. 403; quoted on p. 1825). Of course it could be said in Hegel's defense that he is referring to the real or empirical world as limit, *for Fichte*, of reason's activity. But at least *for Goethe* Hegel has contradicted himself here. For the rational, systematic form is a limitation of the self's activity, and "der Ort, wo der Mensch unendlich ist" is in the act of acting as a whole unconsciously and producing a whole (such as Hegel's system) that manifests the universal principle in limited or conditioned fashion. On the other hand, man cannot be truly free, if, as seen in the preceding analysis of Hegel's thought, the life of the ideal world as a whole, the life of the spheres of art, religion and philosophy, the process of human history governed by the idea, come to an end, dissolve into the "grau in grau" that each phase of his system culminates in — which it *must*, if the dialectical whole is to have a determinate range or extension, a determinate limit, and thereby for the truth of each moment of the whole's comprehension of the real or empirical world to be maintained and vindicated.

¹⁴³⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 408

sciousness is only one moment, is finite spirit (endlicher Geist). Secondly, Fichte does not and can not arrive at the idea of reason (Idee der Vernunft), as the complete and real unity of subject and object (die vollendete, reale Einheit des Subjekts und Objekts). Fichte's idea is only an imperative (Sollen) or belief (Glaube) that the two are or can be united, without present reality (gegenwärtige Wirklichkeit) — just as was the case with Kant. The belief (Glaube) in this regard that Fichte closes with in his earlier writings and that forms then the primary concern of his later popular writings, the belief that posits the achievement of that unity in the false, sensual infinitude (schlechte, sinnliche Unendlichkeit) of the understanding, mirrors the fact that for the thinking self of Fichte's system generally the development of its knowledge, both with respect to its form and its content, consists of the movement from one finite determination to the next in such a way that those determinations do not return to the unity of spiritual self-consciousness (kehren nicht in die Einheit zurück), that is to say, are not shown as reflecting the absolute principle in themselves (das Absolute an ihnen selbst) — in short, reflects the general tendency of Fichte's thought to entail “ein Fortgang ohne Gegenwart, ohne Wirklichkeit an ihm selbst,”¹⁴³⁵ and evidencing, not the idea of reason, but that “die Nicht-Idee (zugrunde) liegt,”¹⁴³⁶ in so far as “die absolute Betrachtung fehlt, sowie ein absoluter Inhalt.”¹⁴³⁷ For, says Hegel, “die logische Fortbestimmung des Objekts ist das in Subjekt und Objekt Identische, der wesentliche Zusammenhang dasjenige, nach welchem das Objektive das Seinige des Ich ist.”¹⁴³⁸ But Fichte does not comprehend this logical identity of subject and object, holds the relation of self to its object to consist of a perpetual struggle (Kampf) between them in which the self achieves only identity with itself, “keine Identität des sich entwickelnden Begriffs.”¹⁴³⁹

Before finishing his consideration of Fichte, Hegel briefly examines how the “Nicht-Idee” underlying Fichte's thought, or his idea as lacking both absolute form

¹⁴³⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 409

¹⁴³⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 409

¹⁴³⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 411

¹⁴³⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 410

¹⁴³⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 410

and absolute content, is reflected in his development of the various spheres of the world of ideas.¹⁴⁴⁰ Fichte's moral belief in the unity of subject and object more particularly takes the form of a belief in a supersensible moral world order (*übersinnliche moralische Weltordnung*), in terms of which every moral act is held to lead to a good result, and in terms of which the divine principle, as underlying that order, is explicitly set forth as matter of belief alone, not of rational knowledge. Only the opposition of the subject in his real or empirical nature and the object as this moral world order is for consciousness (*nur der Gegensatz fällt ins Bewusstsein*). Fichte's philosophy of nature is wholly external in the manner of the common teleological fashion of the understanding: man must eat, consequently there must be edible substances; plants must stand in something, consequently there must be the earth, etc. The objects of nature are not considered with respect to what they are in themselves, but only as finite objects related to other finite objects. Similarly, Fichte's philosophy of the state is lacking in spirit (*geistlos*) in Hegel's view, entailing as it does merely formal, external connections (*formale, äusserliche Verknüpfung und Beziehung*) — namely, in so far as the state is conceived only as condition of law (*Rechtszustand*) in terms of which it is the universal negative power prevailing against its particular, limited or conditioned individual members, and thus in such a way that spirit is not known as forming the substance of the whole. Thus, although Fichte like Kant attempts to ground the law of the state on the principle of freedom, that freedom for Fichte is the freedom of the particular individual, a freedom that must limit itself (*sich beschränken*) relative to the universal, but wholly abstract, freedom of the state — but for which the particular individuals of the state remain fixed points in continual opposition to each other.

In the thought of Fichte, according to Hegel, spirit retreats (*ist zurückgegangen*) into self-consciousness, but into self-consciousness as empty self (*leeres Ich*) realiz-

¹⁴⁴⁰ Hegel's treatment of the matter is *extremely* brief, but not necessarily unfair to Fichte. For the overall criticism of Fichte's thought considered in the preceding can easily be seen to apply to each aspect of Fichte's detailed working out of the ideal world. For an indication of how that detailed criticism would have taken shape in terms of his overall criticism of Fichte's thinking generally, see the above analysis of Fichte's working out of the world of ideas, pp. 829-849, an analysis that is compatible with both Hegel's general analysis and Goethe's, as determined in the preceding notes.

ing itself only in terms of an unending series of finite barriers or limitations immediately given to it. But the times demanded life, demanded the spirit (*die Zeit hat nach Geist gerufen*), says Hegel. There follows then, in reaction to Fichte, various forms in which self-consciousness maintains an infinite content in itself, a content that is permeated (*durchgedrungen*) by self-consciousness and that is thereby a self-conscious spiritual content (*selbstbewusster, geistiger Inhalt*). This immediately given unity of the self-conscious self and its content, or this spirit regarding its self-conscious life as immediately given truth, takes then various popular philosophical, poetic, prophetic or religious forms, or else retains the form of representing a mere longing (*Sehnsucht*) for that unity. Together, they represent the non-philosophical perfection (*nicht-philosophische Vollendung*) of Fichte's thought, i.e., as attempting to break free from the limitations of his subjectivism, but expressing their content in the forms of sensation or perception, non-rational intuition, and so forth.

The beginning of this reaction to Fichte is made by Friedrich von Schlegel, whose thought attempts to overcome the barrier or limitation perpetually confronting Fichte's self in the form of irony (*Ironie*), as concrete, but wholly negative resting of the self in itself. The subject knows itself here as absolute, as free, in so far as it dissolves (*zerstört*) all other determinations, conceives all notions of value and worth, of good and what is right, including that which it itself has formed, as vain (*eitel*). The subject pretends to know all things, but in fact is serious about nothing, merely plays with his content, and ultimately demonstrates in Hegel's view only vanity (*Eitelkeit*), hypocrisy (*Heuchelei*) and impudence (*Frechheit*).

Related to Schlegel are various forms of subjective religiosity that arise in the poetic and prophetic writings of Eschenmeyer, Jacobi, etc. Each particular subject forms in terms of his particular individuality his own world view (*Weltanschauung*), his own religion — and only in the sense of this abstract identity, in complete disregard for the subjective particularity of their world views and lacking any means for a differentiation between them as to their value and truth, are the several subjects conceived as bearing the divine principle in themselves, belonging to the ideal world. The result of this subjective religiosity, a result following as well from Schlegel's

irony, says Hegel, is that the intellectual world, the world of ideas, loses all significance and truth: “Der Geist der Bildung hat (die) Intellektualwelt verlassen und anerkennt nichts dem Selbstbewusstsein fremdes mehr.”¹⁴⁴¹ The spiritual living being (das geistige lebendige Wesen), implanted now in self-consciousness, intends to express in such subjective religious forms the unity of the spirit in immediately given fashion, as poetry or prophecy. But these thinkers conceive the absolute being, not in the form of the notion, but in the form of perception, feeling or intuition, in explicit denial of the notion as essence of truth, both inwardly and outwardly:

(Sie weiss) von Leben und Person des Absoluten unmittelbar in einer Anschauung, nicht im Begriffe, und meint das Ganze als Ganzes, als sich durchdringende Einheit zu verlieren, wenn sie es nicht poetisch aussprache; und was sie poetisch ausspricht, ist die Anschauung des eigenen Lebens seines Selbstbewusstseins.¹⁴⁴²

The truth for Hegel, however, is the absolute movement (absolute Bewegung) of the forms of the notion, so that the essence of the movement or life perceived or intuited by them remains the notion, even when denied as such: “diese Poesie ist schwankend zwischen der Allgemeinheit des Begriffs und der Bestimmtheit und Gleichgültigkeit der Gestalt, ... weder Poesie noch Philosophie.”¹⁴⁴³ The poetic and prophetic utterances of these thinkers reflect a self-consciousness that perceives the absolute spirit in itself, but in such a manner that it does not comprehend itself, placing as it does the absolute being beyond knowledge, beyond self-conscious reason.¹⁴⁴⁴

Next, and sharing the denial that rational thought can comprehend the absolute being of the former subjective religiosity, there exists for Hegel a further form of subjective religiosity, but one that maintains that it can comprehend the absolute principle objectively, can arrive at the truth — if not in philosophy, then in the objec-

¹⁴⁴¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 416

¹⁴⁴² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 416

¹⁴⁴³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 417

¹⁴⁴⁴ From the perspective of Goethe's thought, Hegel's brief characterization of this religious poetry is in fact a more accurate characterization of poetry generally than that achieved in his determination of poetry in the philosophy of art. For there, as we saw, poetry tends to be reduced to being a mere vehicle in sensual form of the rational notion, in effective abstraction from its concrete particular real or empirical nature. All poetry, as all art, evidences the moment of rational thought, but its nature as true or perfect manifestation of the universal principle of wholeness contains more than rational thought, and is therefore rationally incommensurable.

tivity of religion. This subjectively objective form of religion trusts only its sensations or emotions (Empfindungen), as religious sensation or emotions to provide universal objectivity and truth. Or else in the striving to find objectivity for the subjective self, the self forces itself to turn to positive religion and superstition for the satisfaction of its religious longings.

Fourthly, there arises the subjective form represented by Novalis, the longing of the beautiful soul for spiritual objectivity. This subjectivity, however, remains only longing, does not arrive at any substantive conceptions (kommt nicht zum Substantiellen), and represents only the “weaving” (Weben), the intellectual fermentation (Linienziehen), of an inner life directed all about the truth in pedantic, long-winded fashion, without ever attaining or even approaching it:

Diese Subjektivität bleibt Sehnsucht, kommt nicht zum Substantiellen, verglimmt in sich und hält sich auf diesem Standpunkt fest, — das Weben und Linienziehen in sich selbst; es ist inneres Leben und Umständigkeit aller Wahrheit.¹⁴⁴⁵

This form, observes Hegel, borders an madness (Verrücktheit). When expressed in rational thought, it reflects only the turbulence of reflective understanding negatively directed against itself (Wirbel des reflektierenden Verstandes, der gegen sich negativ ist).

A final form of subjectivity in reaction to Fichte is what Hegel terms the subjectivity of arbitrary will and ignorance (Subjektivität der Willkür, Ignoranz) represented by Fries, Bouterwerk, Krug, and others. These thinkers have as their principle immediately given knowledge of self-consciousness, facts of consciousness (Tatsachen des Bewusstseins), an immediacy that is opposed to Fichte’s consequently logical — albeit external or a posteriori — manner of expressing himself. Either they deny all rational comprehension of the truth, all logical construction in relation to the divine principle, or else, in more moderate fashion, concern themselves with traditional logic — but as entailing facts of consciousness (Fries). But in every case their purported truths are grounded on particular subjectivity as absolute principle, as in this

¹⁴⁴⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 418

sense thinking for oneself (Selbstdenken), but at the cost of their denial of the traditions of philosophy, what Goethe what call the world of philosophy, as precondition for Hegel of all true philosophizing:

Die Ehre ist in Ansehung des Philosophierens zugrunde gegangen; denn sie setzt eine Gemeinschaft von Gedanken, Grundsätzen, Forderung, von Wissenschaftlichkeit, oder auch nur Meinungen voraus. Es wurde aber alles auf besondere Subjektivität gestellt ... Die Vorstellung von Selbstdenken verbindet sich damit. Man kann nicht für andere denken: das Selbstdenken ist der Beweis; man soll eigentümliche Partikularität aushecken, sonst hat man es nicht selbst gedacht. Das schlechte Gemälde ist das, wo der Künstler sich selbst zeigt; Originalität ist, etwas ganz Allgemeines zu produzieren.¹⁴⁴⁶

¹⁴⁴⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 419

From the Goethe's point of view, all five of these movements, in attempting to perfect Fichte's subjectivistic thought and attain an objective, absolute comprehension of the divine principle, in fact entail criticism of Fichte's subjectivity, as *not subjective enough*, and thereby represent anticipations of moments of Goethe's own philosophy, if in every case with a complete disassociation from the world of culture — a fact that, curiously enough, is twice noted by Hegel in dealing with them. For Schlegel's irony represents from the vantage point of Goethe's thinking the fact that every individual existence, every individual action or work and every form of activity, is limited or conditioned — and conversely the fact that all positive particularity obtaining in the ideal world, all particular values, conventions and traditions, as well as the totality of all previous true or perfect existences and works, only have life and truth in so far as they are assimilated and recreated, reanimated, in the limited or conditioned actions and works of subsequent individuals. The subjective religiosity of the second group of thinkers represents the fact that every creative individual possesses a particular, individually-conditioned view of the world (but for Goethe, as preeminently the world of culture) that he then expresses, acting unconsciously as a whole, in his particular, individually-conditioned actions or works (which works, however, to Goethe's thinking, entail creative recreation of the world of culture according to the universal principle of wholeness and are objectively true for others, despite their particularity, in so far as they have assimilated from the world of culture to the same extent), as well as then the ultimately incommensurable nature of the creative life to rational thought. The third, subjectively objective thinkers also express in terms of Goethe's thinking the moment of the incommensurable nature of the creative life, but thereby in such a way as to at least implicitly indicate the creative life's inseparable relation to the objectively existent positive world of culture, the interrelated totality of *previous* true or perfect actions and works, as alone making possible that life — if only as limited in this regard to positive religion (but therein in criticism of Fichte's notion that philosophy alone can adequately grasp the truth), and furthermore in such a way as to express legitimization of concrete feelings of the inner life in their relation to objective truth, i.e., to represent movement towards comprehension of the fact that only the totality of the inner life can result in works that are objectively true and that can be known as such by an onlooker. Next, the longing of Novalis' beautiful soul represents anticipation of Goethe's belief that only the inner life that is beautiful, that is "woven," i.e., that is a whole according to the universal principle, can create and know what is objectively true (if then in Novalis as wholly detached from the relation of such a soul to the existing ideal world of culture, a major source of error or falsity, according to Goethe, especially if expressed, as in Novalis, with a predominance of the understanding over the other faculties and that is therefore incapable of grasping that wholeness). Finally, the thinkers Hegel deems to reflect arbitrary will and ignorance at least for Goethe have the significance of denying the capability of rational logic to express the truth (even when this form, as nevertheless mere outward form of a whole individual's activity in accord with the universal principle, as is the case with Hegel, can obtain for a work that is true or perfect), in representing the ultimate incommensurability of the creative life in their "facts of consciousness" (as for Goethe only *appearing* to rational consciousness to be immediately given, i.e., incommensurable, but presupposing prior assimilation from, and creative recreation of, the world of culture), as well as once again the necessary subjective component of true activity and subsequent knowledge — their notion of thinking for oneself (Selbstdenken) representing an anticipation of Goethe's acting, or thinking, in one's own manner (*nach seiner Weise*).

Hegel commences his discussion of Schelling with two surprising statements. First of all, he holds that “(d)as bedeutendste oder in philosophischer Rücksicht einzig bedeutende Hinausgehen über die Fichtesche Philosophie hat Schelling ... getan.”¹⁴⁴⁷ Is therefore *Schelling's* philosophy the perfected and wholly adequate philosophy of absolute spirit? How then is Hegel's own philosophy to be evaluated? But secondly, as indicated in the introductory discussion of Hegel's criticism of Schelling (p. 1054), Hegel observes that “(w)enn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin sich seine Philosophie am bestimmtesten durchgeführt, so kann man keine solche nennen.”¹⁴⁴⁸ Schelling's thought, in his view, is “noch nicht eine in seine Glieder organisiertes wissenschaftliches Ganzes,” is “noch in der Arbeit ihrer Evolution begriffen.”¹⁴⁴⁹ But how can then Schelling's thinking, as known to Hegel, and as not representing realization of the idea with respect to both its form and its content, be judged to belong to the history of philosophy, much less to be the *only* significant philosophical development in that history following Fichte? An analysis of Hegel's consideration of Schelling must seek to answer these questions, particularly with respect to the light shed thereby on Hegel's notion of the history of philosophy generally and of the history of the movement of German idealism founded upon Kant's idea, in particular, and on the sense then in which Schelling — or is it rather still in fact, Hegel? — culminates the history of philosophy.

Schelling, whose objective throughout the series of his works, asserts Hegel, is knowledge of God (das Erkennen Gottes), commences his philosophizing from the standpoint of the content of Kant's philosophy and the subjective form of Fichte's self, upon the basis of Jacobi's principle of the unity of thought and being — in such a way that Jacobi's unity is more precisely determined by Schelling as *process* (Prozess), the living movement of rational thought (lebendige Bewegung in einem Satze). Schelling's fundamental conviction thereby is that neither what is finite nor what is infinite, neither the subjective intellectual idea nor its objectivity are in themselves

¹⁴⁴⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 420

¹⁴⁴⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 421

¹⁴⁴⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 423

true (etwas Wahres), and that all relations posited between them by thought in which they appear fixed or independent (selbstständig) are untrue — their truth being discernible in their process, their living unity according to the idea. Now this rational living unity is found in adequate form only in God, holds Schelling, or God is the absolute living unity of subject and object, finitude and infinitude. In all else, there is more or less of a separation between the two sides, and that degree of separation constitutes their relative finitude (Endlichkeit). Finite things may more or less entail the living unity of the idea, and this constitutes their truth — but only as pertaining to a limited sphere (beschränkter Sphäre), i.e., they are in their limitation simultaneously finite and infinite, limited and unlimited, only relatively true. In developing this thought in the series of his works, Schelling gradually frees himself from Fichte's subjective form, says Hegel, the ambivalence attaching to the "Ich" as both absolute principle and the "Ich" of the particular, limited or conditioned consciousness, as well as from the confines of his inherited Kantian content, each work representing a step in his personal development or education (Bildungsstufe), but thereby one in a series of works in which he continually starts from the beginning (von vorne anfängt), i.e., does not attempt to relate the present stage of his development to prior ones — and with the consequence, says Hegel, that Schelling developed himself in front of the public (vor dem Publikum), with the result that those works, to the extent known to Hegel, do not represent a philosophical whole or system.¹⁴⁵⁰

¹⁴⁵⁰ The matter looks different from the point of view of Goethe's thought. First of all, it is apparent that for Hegel a person's development or education, at least in the case of the philosopher, should be completed *before* he begins his creative activity, that he must settle on his principle views and convictions, the overall range and content of his philosophizing, its method or form, the views and findings of other philosophers that he will address, *before* he begins to philosophize (one is reminded here of Hegel's criticism of Kant that he sought to critically investigate the faculty of knowledge before employing it). Only then can his several works represent together one whole of system of philosophical thought. For Goethe, on the other hand, the education or development of a creative individual, even the education or development of a philosopher, is ideally never finished, and the series of works must reflect that development, i.e., his continued creative recreation of ever newer aspects of the world of culture. But now secondly, what more specifically does the development or education of a philosopher consist of for Hegel? If that development were solely rational, consisted solely, or at least essentially, in the logical or dialectical unfolding of principles and views expressed in prior works, then the series of works of a philosopher still undergoing his education would constitute, if not a complete whole, then an unfinished one, and it would not be necessary for him to start afresh, from the beginning, in subsequent works. Clearly, therefore, Hegel also has in mind here, as factor conditioning the development of a thinker such as Schelling, that thinker's reception and assimilation of the thought of others — and not simply previous philosophers, but contemporaneous ones as well. And it is this process of assimilation of the thought of others that must be complete as well, that assimilation being inextricably related to the development of his own principles

Before examining Schelling's thought in detail, Hegel briefly considers the general situation philosophically of his times. The need (Bedürfnis) of philosophy, following Fichte, Hegel says, a need whose satisfaction was only anticipated in non-philosophical form by his immediate successors, is that the infinite form or potential of Fichte's subjectivity is freed of its particular, real or empirical subjective associations, as well as its fixed opposition to its object, and unified with objectivity or substantiality (Substantialität), and as thus totality of subject and object in that infinite form. Or, in other words, argues Hegel, the need is that Spinoza's substance be conceived as intelligence, as active form in itself (in sich tätige Form), thus as creative form (das Schaffende) of both nature, i.e., the objective, real or empirical world, and of subjective knowledge. This need is met by Schelling with the idea that nature is in and of itself a system of reasonable determinations, just as the system of knowledge is, and that these two, nature and the system of knowledge, are inextricably relat-

and views. But again: for Goethe, this process is never complete, and the philosopher, as all creative individuals, always expresses a given stage of his development in the series of his works — a development that ideally only comes to an end with his death. Thus, while for Hegel a philosopher's works can only be rationally related to each other under one idea, constitute a system or whole of thought, if that thinker's development or education, both with respect to the thought of others and the general aspects of his own thought, is complete, from the perspective of Goethe's thought, that *rational* philosophical wholeness is any case only secondary, deriving as it does from the particular form of the philosophical enterprise. Essential is rather for him the question whether the series of an individual's works, philosophical or otherwise, constitutes an *immanent* whole, one in which the universal principle of wholeness is manifested in the series of those works, given their particular nature — as for example in the form of rational philosophical thought, as attempting to express particular fundamental convictions and views, as those of Schelling outlined above, but in continued relation to, and therefore as limited or conditioned by, that individual's assimilation of the world of culture generally and the world of philosophy, in particular — each of his works being then a whole in terms of those conditions or limitations at a particular moment in that individual's unending development. From this perspective, the fact that Schelling continually starts from the beginning in each of the works known to Hegel and does not attempt to relate them in rational fashion to his previous works, especially given his intention to mirror in his thought the living nature of the objectively existing world he seeks to comprehend, is an indication that each of those works are wholes in their fashion, manifestations of the universal principle in a given limited or conditioned particular context, and together constitute one immanent whole or system of thought — as was argued in our analysis of Schelling (pp. 890-891, 909).

To be sure, Hegel says more specifically that Schelling started afresh in each of his works because "das Vorhergehende ihm nicht genüge getan (hat)" (Ibid., p. 423), and that for this reason his writings do not represent a whole. But this begs the question: to what extent did Schelling find his previous works deficient because of their rational inadequacy, as following from an undeveloped or insufficiently defined idea of the intended wholeness of his thought and insufficient development in relation to the world of philosophy, and to what extent did he find them deficient because he sought in each subsequent work to demonstrate a living process of thought according to the idea, and thereby as conditioned by the changing external conditions of his development, a widening understanding of earlier philosophers and philosophies, as well as the response to his works by contemporaries (such as Hegel), the works of others in fields such as the philosophy of nature, etc., in each of those works?

ed.¹⁴⁵¹ Schelling gradually develops in his earlier works, now more the one whole, now the other. Then, in the system of 1800, he seeks to develop them together in one system, if though as still heavily influenced by both Fichte and Kant in terms of the overall framework and details of the system. Hegel considers this system in considerable detail.

In the system of 1800, in his transcendental philosophy, as Schelling terms it there, the philosophy of the subject or self, the system of knowledge, and the philosophy or system of nature, are conceived as the two poles (Pole) of one overall science or system of knowledge. Though himself commencing from the self, Schelling declares that it does not matter whether one beings with the self or with nature: the development or process of the one necessarily leads to the other. For the poles are in themselves identical, Schelling holds, in their absolute unity in the idea of God, and the necessity of starting from one or the other of these poles in achieving knowledge of their identity in God derives from the finitude of both the human spirit and nature itself.¹⁴⁵² Hence the tendency of the system or science of nature is to progres-

¹⁴⁵¹ To the extent he frees Fichte's self of its particular, real or empirical subjectivity, conceiving it solely as intelligence, Schelling in fact, according to Goethe's thinking, makes it impossible to conceive the ideal world as concretely related to the real or empirical world — a point that has been argued with reference to *Hegel's* notion of the self in the preceding. Schelling's notion of the self thus constitutes to this extent a major divergence from Goethe's thought.

¹⁴⁵² The notion of two processes proceeding simultaneously from opposing poles has not been met elsewhere in this analysis of Hegel's development of the history of philosophy except in *our own* assertion of the existence of opposing historical processes founded upon an initial contradictory and thereby equivocal idea, one stream of thought deriving from that idea, a dominating one, developing one pole of the idea's contradictory nature, the other stream championing the opposing pole and struggling against the former — and so implicitly "working back," in retrograde fashion, towards an understanding of the oppositions contained under the idea's original antithetical nature. This has been argued particularly with respect to the idea of Christianity in its influence on the development of Western thought generally, as entailing, most generally put, rational and knowable transcendence of the universal principle's manifestations in the real or empirical world, as the dominating aspect of the Christian idea, on the one side, or truth in a universal sense, and the non-rational immanence of its manifestations, truth as embracing the sphere of particularity or difference, but in ultimately unknowable fashion, on the other (f. 111, p. 945; f. 122, p. 968; f. 123, p. 970; f. 127, p. 984; f. 134, p. 1000; f. 135, p. 1004; f. 140, p. 1012; f. 144, p. 1026; f. 145, p. 1030; as to the rational aspect of the Christian idea as dominant, see pp. 895, 943-944); and that idea as reflected in Kant's idea of the whole or system of philosophy, in particular (pp. 893-898). Further, it has been maintained in our analysis of Schelling that his thought reflects all the opposing aspects of Kant's idea, but in such a way that he never attains consciousness of those contradictions and is never able to unify them, Schelling's thought being, as was said, itself contradictory, or the thoroughgoing manifestation of the contradictions following from the Christian idea as mediated by Kant's formulation of the systematic idea (pp. 890-891).

In so far as Schelling's thought, in its entirety, manifests the equivocal nature of its underlying idea, it is then not surprising, from Goethe's point of view at least, that the form of mutually opposed polar movements appears in his thought (particularly as duality that is finally united for him in the experience of the concrete work of art (see the following)), that form then constituting a clear anticipation of the process of Western philosophical history from the perspective of Goethe's think-

sively arrive at the subjective sphere of rational intelligence by progressively conceiving its phenomena in terms of rational laws, nature itself being held to consist of a hierarchy of phenomena in which rational forms are progressively realized and reaching its culmination, first in life generally, and then in the reason of man — at which point nature shows itself and can be known as originally identical with conscious intelligence, and nature as a whole knows itself as object. In this conception, the earlier or lower products of nature are thought to be non-living and unconscious products of nature's attempt to reflect itself as intelligence, failed attempts to achieve that intelligence, yet such that their only implicit, unrealized end nevertheless manifests itself in them and they appear as frozen (*erstarrt*) or fossilized (*versteinert*) intelligence, i.e., that their rational sense within the hierarchical process of the whole can be determined.

The tendency of the system or science of the self is the progressive achievement of an objectivity for itself that corresponds to itself. Here thought commences from the self as first and absolute principle and progresses in the series of its unconscious products of its inner activity (*inneren Handelns*) and its conscious reflection on those objects to that objectivity, whereby the simultaneous unconscious activity of the self and its conscious reflection upon that activity follows for Schelling from the aesthetic act of the imagination (*ästhetische Akt der Einbildungskraft*). Thus, like Fichte, Schelling begins his development of the self with the fact of knowledge (*Faktum des Wissens*), or the principle of knowledge in terms of which its content is conditioned by its form and its form by its content, as represented in the formula $A = A$. The fact of knowledge or principle of the self is thus the point in which subject and

ing, and thereby anticipation of Goethe's notion of the concrete and ultimately non-rational relation of the multiplicity of moments unified synchronistically into the wholeness of the universal principle (as if Schelling in this respect were trying to defeat the nature of rational linearity by compounding it, setting up two linear movements in opposition directions, or in this way constructing a rational image of an essentially non-rational content).

But how then, if an irrational, synchronistic wholeness characterizes the universal principle's manifestations in the real or empirical world, and if this wholeness is therefore at least immanent in the process of history, can the form of two simultaneous, mutually opposed *linear* movements adequately represent the philosophical history of the Western world in terms of Goethe's thought? The answer lies in the fact, as has been argued, that the moment of rationality and therefore of linear process reflects the dominating aspect of the Christian idea in Western history, or, in other words, that this aspect of the Christian idea has created a linear history, as the foundation then upon which non-linear, or in this respect, critical voices, necessarily expressed themselves.

object are one in unmediated fashion, i.e., as the act of self-consciousness where the self, as thought, is object to itself, or where thought makes itself objective and where the self corresponds to its object. But the self as this pure activity (*reines Tun*) does not yet know itself as objective, simply because it is the principle, thereby the potential, of all objective knowledge, at least in the common sense of knowledge. To nevertheless know itself as objective, a different kind of knowledge is required than common knowledge (*gemeines Wissen*). The self's immediately given consciousness of this identity between itself and its thought, i.e., prior to all particular knowledge, arises for Schelling as an intuitive perception (*Anschauung*), but it becomes inward (*innerlich*), i.e., known as mediated by its own activity, as an intellectual perception (*intellektuelle Anschauung*), i.e., as knowledge as the perception of its object (*Wissen, das Produzieren seines Objekts ist*) — as opposed to sensual perception, where perception and that which is perceived appear different from each other. This intellectual perception is thus for Schelling source of knowledge that is at the same time principle of knowledge, of all transcendental thought, as he terms it, the act of pure self-consciousness (*reines Selbstbewusstsein*) wherein the self is known as the process of producing itself as object. The content of intellectual perception is thereby the absolute divine principle, God — but as concrete, mediating itself in itself, unity of subject and object, or, as Schelling also expresses it, the indifference (*Indifferenz*) of subject and object. Clearly evident here, says Hegel, is how Schelling, while starting from a Fichtian standpoint, ends by making the principle of knowledge Jacobi's immediately given knowledge, but in Schelling as concrete and pertaining to the divine principle — and in particular in such a way that intellectual perception is Fichte's imagination, but as suspended (*schwebend*) between the two different poles of subject and object. Hence Schelling more particularly understands Fichte's first proposition, $A = A$, as the self = the self, in which the self is for itself as self-consciousness, as subject-object (*Subjekt-Objekt*), simultaneously the one and the other. The development of the self does not begin with anything objective, but with the original duplicity of subjectivity and objectivity in the self. The self is subject and object and their relation, and therein all possible objectivity. Beyond self-conscious-

ness is nothing. Schelling's idealism concerns the rise of the apparently objective world from this inner principle of the self's activity.

Hegel remarks that in this manner speculative form and content appear in Schelling's thought, and philosophy once again realizes its special character (*Eigentümliches*). For rational thought begins to acquire at this point in Schelling's philosophizing the form of thought, and its content commences to be that which is true in and for itself, as itself rational:

So ist ... bei Schelling die spekulative Form wieder emporgekommen, und die Philosophie ist so wieder ein Eigentümliches geworden; das Prinzip der Philosophie, das Denken, das Denken an sich, das vernünftige Denken hat die Form des Denkens erhalten. In der Schellingschen Philosophie ist so auch wieder der Inhalt, die Wahrheit, zur Hauptsache geworden.¹⁴⁵³

To be sure, notes Hegel, with this speculative form, knowledge of the absolute being as concrete and more particularly in the form of the identity of subject and object, Schelling's philosophy separates itself from representation (*Vorstellung*), common consciousness (*dem gemeinen Bewusstsein*) and the reflection of the understanding — a process begun in Kant, strengthened by Fichte's development of the universal determinations of thought as arising through the self's activity and not known to common consciousness. The result is that philosophy appears difficult to understand, that it loses its popularity, and the divine principle, God, is conversely deemed to be unknowable, philosophy therefore to be superfluous (*überflüssig*). The concrete speculative content, God or life, or the other forms in which the divine principle is manifested, remain, says Hegel, the content of common consciousness, but as not there thought and known:

Der Konkrete Inhalt, Gott, Leben, oder welche besondere Form er hat, ist wohl Inhalt des gewöhnlichen Bewusstseins; aber die Schwierigkeit ist, dass das, was im Konkreten enthalten ist, gedacht wird, die Gedanken konkret werden, die unterschiedenen Bestimmungen gedacht werden.¹⁴⁵⁴

¹⁴⁵³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 429-430

¹⁴⁵⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 429

For the understanding of common consciousness separates (entzweit) and fixes the determinations of thought, infinite and finite, subject and object, real and ideal, cause and effect, etc., that are united in the speculative form: “aber das Spekulative ist, diesen Gegensatz vor sich zu haben und ihn aufzulösen.”¹⁴⁵⁵

On the other hand, Hegel objects to the fact that Schelling grounds his establishment of the speculative form and content on the basis of immediately given intellectual perception, as form that is in and of itself subjective and arbitrary: “es ist die bequemste Manier, die Erkenntnis darauf zu setzen, — auf das, was einem einfällt.”¹⁴⁵⁶ Only the Christian peoples can have an immediately given knowledge of God, can have this particular content appear to them as intellectual perception: “das unmittelbare Wissen von Gott als einem geistigen ist nur für christliche Völker, nicht für andere, nicht im Bewusstsein anderer Völker.”¹⁴⁵⁷ But even this perception, though true knowledge in itself, is not known as such — since it is only asserted, not demonstrated or proven. And this, says Hegel, is the cardinal deficiency of Schelling’s thought as well:

Das Mangelhafte in der Schellingschen Philosophie ist, dass der Punkt der Indifferenz des Subjektiven und Objektiven vorn hingestellt, diese Identität absolute aufgestellt wird, ohne dass es bewiesen wird, dass dies das Wahre ist. ... Wird aber mit der intellektuellen Anschauung angefangen, so ist das Assertion, Orakel, das man sich gefallen lassen soll, weil die Forderung gemacht ist, dass man intellektuell anschauet.¹⁴⁵⁸

For, firstly, it cannot be known with certainty whether this particular individual in fact has an intellectual perception, whether of God or of any other object: he may only think he does so, but in fact err in his judgement. Secondly, the individual who is postulated as having intellectual perception appears as particular individual, talent-

¹⁴⁵⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 429

¹⁴⁵⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 428

¹⁴⁵⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 428

This view, one of the principle respects in which Hegel’s thought is limited or conditioned from the point of view of Goethe’s philosophy, has been repeatedly criticized in the foregoing pages — a criticism that need not be repeated in the present context. Suffice it to observe here that if it were true that the Christian peoples enjoy “das unmittelbare Wissen von Gott als einem geistlichen,” i.e., as concrete in Himself, then it would not be clear how at least they could find it difficult to understand the speculative expression of that knowledge, especially if, as we shall see in the following, “Philosophie ... ihrer Natur nach fähig (ist), allgemein zu sein” (Ibid., p. 428).

¹⁴⁵⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 435

ed (talentiert), a genius (Genie) or simply lucky (Sonntagskind). But the essence of philosophy is its universality (Allgemeinheit), the universality of thought that constitutes the essential nature of all men:

Philosophie ... ist ihrer Natur nach fähig, allgemein zu sein; denn ihr Boden ist das Denken, und eben dadurch ist der Mensch Mensch. ... (Wenn) aber eine bestimmte Anschauung, Bewusstsein gefordert wird, wie das Bewusstsein oder die Anschauung der Identität des Subjektiven und Objektiven, so ist dies die Forderung eines bestimmten, besonderen Denkens.¹⁴⁵⁹

Hence the content of intellectual perception can be and must be demonstrated by philosophy, and it is rather the form of intellectual perception, as immediately given source of knowledge, that is superfluous.¹⁴⁶⁰

¹⁴⁵⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 428

¹⁴⁶⁰ There are three points can be made here from Goethe's point of view. Firstly, Hegel has just been seen to hold that the speculative form of the concrete unity of the divine principle, as obtaining specifically between subject and object, is difficult for common consciousness to understand, and that as a result of Schelling's introduction of this form philosophy has lost its popularity. Here, however, he states that "Philosophie ... ist ihrer Natur nach fähig, allgemein zu sein." Both of these positions cannot be true (especially for Christian people, if they indeed possess an immediately given knowledge of God as concrete). Or should Hegel be understood as meaning that only "Philosophie," in so far as it does *not* employ the speculative form, in so far as it does not concern itself with what is true in and for itself, is "fähig, allgemein zu sein"? Surely not! Moreover, it can be observed in this connection, again from the perspective of Goethe's thinking, that Hegel's adoption of the Christian world view, that is to say, particularly with respect to its rationality, the linearity of the divine process and its triadic conception of the nature of the divine being, constitutes itself "die Forderung eines bestimmten, besonderen Denkens" and conflicts with the determination that "Philosophie ... ist ihrer Natur nach fähig, allgemein zu sein," the universality of thought arising in so far as "der Mensch Mensch (ist)."

Secondly, and as discussed at a number of points in the preceding, Hegel's criticism of Schelling's intellectual perception could be voiced against Goethe's pure consciousness as well, or at his determination that the creative individual must be conscious of the spirit or idea of his inner life in relation to the inner and outer multiplicity bearing on his activity. What if an individual only thinks he enjoys pure consciousness or is conscious of the spirit, but in fact errs thereby? Or conversely, how can it be *proven* that an individual has enjoyed the one or the other? And what of individuals who find they are unable to experience pure consciousness or the spirit? Will they not feel that he who does is "lucky," perhaps a genius — but in such a way that any possible universal bond between them is broken, any possible universal significance for the works of the former, called into question?

In answer to these questions it can on the one hand be admitted that Goethe's thought in general does indeed have an empirical, immediately given base, that it takes up and adopts countless factors pertaining to man's real or empirical existence, the particularity of his individuality, the particularity of his place in the world, and so forth. And one of these factors, though not specifically developed by Goethe himself (except in terms of the quantitative difference in strength individuals are born with to assimilate extensively from the world and reflect that assimilation in their works), only implicit, involves the capability of individuals to experience pure consciousness and the spirit, or the extent to which that experience may be hindered by external factors — hunger, illness, poverty, oppressive social and cultural circumstances, the varying abilities of individuals to come into contact with the works of the ideal world of culture, their varying degrees of education, everyday worries and concerns, etc. But on the other hand, and specifically with respect to the above objections concerning the subjectivity of an individual's experience of pure perception or the spirit, it can be said 1) that Goethe makes every effort to broaden the chances that readers will understand his expression of the universal principle in terms of the particularity of their individuality and existence, by terming it, not just spirit, but the middle point, the soul, the law, feeling and the heart; 2) that Goethe's

Having made these objections, Hegel continues his analysis of Schelling's development of the self and considers his treatment of Fichte's second proposition concerning the relation of the self to its other, that is to say, the limitation of the self by itself. Schelling, following Fichte, holds that the self, in positing itself as conditioned or limited by the non-self, posits only itself in opposition to itself — Fichte's infinite impulse. Hegel then outlines Schelling's more particular determination of the activity or process of the self in relation to the non-self as follows: on the one hand, the self as self is unlimited — but it is real (*wirklich*), only in so far as it is limited, i.e., in its relations to the non-self, and only as thus real is there consciousness (*Bewusstsein*). Yet the self in itself is unlimited. Hence there arises a contradiction that can only be resolved by the self becoming infinite to itself in its real finitude, that is to say, by having an intellectual perception of itself as infinite becoming (*unendliches Werden*), and in terms of which its relation to itself and to the posited external impulse is constant. On the other hand, the self is limited only in so far as it is unlimited, i.e., limitation is necessary in order for it to proceed beyond it. Or the self's unlimited nature is inseparable from its limit, the limitation it itself has posited, and thus from its limited nature. Here the contradiction remains, even as the self perpetually limits the non-self. Schelling terms the former an activity proceeding into infinitude (*ins Unendliche hinausgehend*), that is limitable (*begrenzbar*), real (*reelle*),

discussion of these principles, as is his philosophical thinking generally, is only immanent in his various non-philosophical works and occasional utterances, that one can read (or hear) hundreds of pages of his poetry, dramas, novels, scientific investigations, letters and conversations without coming across a mention of “*reines Bewusstsein*,” “*Geist*,” and so forth, and then only in a specific context such that their meaning for Goethe is not immediately clear — Goethe in this way “shielding,” as it were, the readers or listeners of his works from feelings of envy or self-deprecation, if they do not understand him, while stimulating those who do in their creative lives; thus, 3) that the confirmation for Goethe that a given individual possessed pure consciousness or was consciousness of the spirit, or that he and others did not err in finding these moments to have governed his inner life — lies in the *fruitfulness* and *many-sidedness* of his works in the life of the ideal world of culture, their ability to encourage or inspire others to participate in their own manner (*nach ihrer Weise*) in the life of the world, regardless of the particularity of their individuality and existence, regardless of their strength or even their capacity to experience pure consciousness or spirit, and thus in such a way that the bond, or love, in Goethe's sense of the word, between the creator of such works and the onlooker is never broken.

Finally, it can be established in light of the above that Schelling's espousal of intellectual perception in the system of 1800, despite its clearly rational nature for him, but as still subjectively particular for Hegel, is a clear anticipation of Goethe's pure consciousness — the second major correspondence between his thought and Goethe's, along with his implicit criticism of the rational, linear form, his anticipation thereby of Goethe's notion of the synchronistic nature of the idea's manifestations (f. 1452, p. 1840).

objective; the latter is a limiting (begrenzende) activity, ideal (ideelle). Both activities presuppose each other, and transcendental philosophy reflects on both, whereas idealism reflects only on the one and realism on the other. It is clear that Schelling is attempting here to more precisely determine both sides of Fichte's separation of self and infinite impulse or non-self, as in fact arising from the nature of the self. But the result at this point, says Hegel, is only a confusing mass of abstractions (Verwirrung in Abstraktionen).

The self at this point in Schelling's analysis does not enjoy self-consciousness. Self-conscious entails rather the union of the limited or real activity of the self and its limiting or ideal activity, as that quality of the self that is suspended (schwebt) between the two, whereby Schelling maintains that the struggle between the two tendencies of the self does not cease, but rather that self-consciousness entails their continual difference, as well as their essential relation (wesentliche Beziehung), i.e., relative identity (relative Identität), as continual process of life. For self-conscious can only unify both sides in an infinite process or series (unendlichen Reihe) of actions in which the complete totality of the inner multiplicity of the self and the totality of external nature — which, Schelling holds, is impossible. Philosophy therefore can only set forth the principle moments (Hauptepochen) of the process of self-consciousness.¹⁴⁶¹ In any case, this activity, the activity of self-consciousness, so determined, is thus for Schelling intellectual perception — Kant's intuitive understanding, according to Hegel.

Schelling holds that the principle of intellectual perception, this process of self-conscious unity or reconciliation of the real and ideal activity of the self is not objective (nicht-objektiv), not real. For if it were objective or real, a separation with the self would be posited and the self would be confronted with a true other to itself.

¹⁴⁶¹ What Schelling is affirming here, from Goethe's perspective, is that his rational self-consciousness remains ideal in the sense of necessarily abstracting from the true multiplicity of the real or empirical world, i.e., that it cannot grasp the relation of subject and object, ideal and real worlds, concretely. Hence for Goethe the significance of Schelling's determination of the *art work* as concrete manifestation of the idea of self-consciousness considered in the following. In any case, Hegel's criticism of Schelling in this regard could be applied, in Goethe's view, to Hegel's own system — and one that, as we shall see, Hegel may have applied to himself (see the discussion of the sense of Hegel's final chapter in the *Lectures on the History of Philosophy*, "Resultat").

Further, intellectual perception can be neither represented nor comprehended in notions (Begriffe) of the understanding — Hegel noting here that by “Begriff” Schelling means the common categories of the understanding. How then does the self become conscious of intellectual perception as universal and objective? Schelling’s answer is that the self experiences it, or finds it represented, in the immediately given perception (unmittelbaren Anschauung) of a sensual object manifesting intellectual perception’s unity of subject and object, in the *art work* (Kunstwerk). Only in the art work is an objectivity and universality reflected for the self that is otherwise not reflected in anything else, whether external to the self or internal to it; only there is the objectivity of intellectual perception united with the self’s knowledge of the concrete case; only in art is thereby the self conscious of itself and simultaneously unconscious (unbewusst), i.e., unconscious with respect to the manner in which the artist has reflected this content in his work — philosophy being able to determine only a posteriori the principle moments (Hauptepochen) of the multiplicity of the real world contained in intellectual perception. Finally, it is only in art that two processes of the self, that starting from the object and arriving at the subject, and that starting from the subject and proceeding to objectivity, are ideal and real, intellect and nature, truly united. The art work is therefore for Schelling in the system of 1800 the highest form of reason’s objectification (höchste Weise der Objektivierung der Vernunft), the form in which sensual representation is united with rational thought, or in which sensual existence is expressive of spirituality (Ausdruck der Geistigkeit). The art work, therefore is the ultimate organ (Organ) of philosophy, and the genius of philosophy derives ultimately from the genius of art (Genialität der Kunst).¹⁴⁶²

¹⁴⁶² The significance of Schelling’s determination of art from the perspective of Goethe’s thinking, as both anticipating Goethe’s notion and differing significantly from it, has already been considered in our analysis of Schelling’s thought, pp. 1015-1016. Both thinkers conceive the art work as concrete manifestation of the idea in terms of its real or empirical multiplicity of parts or members, thus to entail the unification of ideal and real worlds — and as such, to be incommensurable to rational understanding, known only by intellectual perception or, in Goethe’s terminology, pure consciousness. For both, it is then the starting point of their philosophizing. But for Schelling, the art work, and the art work alone, is organ of philosophy, the commencement of all philosophizing. For Goethe, however, art is only the personal starting point of *his* philosophizing, and the concrete unity of real and ideal known in art can be found in *all* forms of activity. The result, as we saw, is that Schelling, given his separation of his understanding of art from his understanding of philosophical comprehension, the comprehension of philosophy being preeminently rational for him, is unable to determine further the art work (or any other form of activity), merely asserts it as concrete manifestation of the idea, conceives it as that manifestation only abstractly — or reduces Goethe’s notion to

Not surprisingly, Hegel immediately objects, with an argument well-known to us from his philosophy of art and elsewhere:

... (die) Kunst ... ist nicht das Höchste. Denn die Idee, der Geist kann nicht auf eine Weise wahrhaft ausgedrückt werden wie die, in der die Kunst ihre Idee ausdrückt. Dies ist immer Weise der Anschauung; und wegen dieser Form der Existenz, dieser sinnlichen Weise kann das Kunstwerk nicht entsprechen dem Geiste. Indem so der letzte Punkt als Einbildungskraft als Kunst bezeichnet ist, so ist dies selbst im Subjekt ein untergeordneter Standpunkt; und so ist dieser Punkt selbst nicht diese absolute Identität des Subjektiven und Objektiven.¹⁴⁶³

The intellectual perception objectified in art does not represent the absolute or highest form of the self-conscious identity of subject and object. The highest form of that identity lies in the thought (Geist) of the self, the dialectical development of the idea in the form of the notion. From this point of view, the deficiency of Schelling, as was said, is that he does not deduce or prove that intellectual perception. It itself, and the idea, as its principle, are only asserted: “die Idee, insofern sie als Prinzip ausgesprochen ist, (ist) assertorisch vorangestellt.”¹⁴⁶⁴ Thus although Hegel commends Schelling for the structure of his system of 1800, the intended movement from object to subject, on the one side, and from subject to object, on the other, and while he concedes that the content of art is indeed a true content, represents the unification of subject and object objectively according to the idea, but in an immediately given, limited or conditioned sensual form, the true development of these moments, he holds, can only be undertaken, and thereby the idea of intellectual perception, of its manifestation in art, but of its highest manifestation in philosophy, can only be demonstrated and known, in the dialectical development of the rational notion:

Die wahre Durchführung ... (kann) nur auf logische Weise geschehen; denn diese enthält den reinen Gedanken. ... Der wahrhafte Beweis, dass diese Identität das Wahrhafte ist, (kann) ... nur so geführt werden, dass

its most rational form, but without its developed content (the notion of wholeness, the synchronicity of the moments of the art work, the art work's relations to the world of culture generally and a world of art in particular, the positive particularity deriving from these works and lending the art work intelligibility for others as manifestation of the idea, the education or development of both the artist and the onlooker in relation to the world of culture, and so forth).

¹⁴⁶³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 434

¹⁴⁶⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 434

jedes für sich untersucht wird in seinen logischen Bestimmungen, d.h. in seinen wesentlichen Bestimmungen; woran sich sodann ergeben müsste, dass das Subjektive dies ist, sich zu verwandeln in Objektives, und das Objektive dies ist, nicht so zu bleiben, sonder sich subjektiv zu machen. Man müsste am Endlichen selbst aufzeigen, dass es den Widerspruch in sich enthielte und sich zum Unendlichen machte; so hätten wir also die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Bei solchem Verfahren wird diese Einheit nicht vorausgesetzt, sondern es wird an ihnen selbst gezeigt, dass ihre Wahrheit ihre Einheit ist, jedes für sich aber einseitig; dass ihr Unterschied sich verkehrt, umschlägt in diese Einheit.¹⁴⁶⁵

This logical development in the form of the notion is missing in Schelling: “die logischen Darstellung, Entwicklung ist das, wozu Schelling in seiner Darstellung, Entwicklung nicht gekommen ist.”¹⁴⁶⁶ Schelling has a general conception (*allgemeine Vorstellung*) of the process of logical mediation or movement, but does not realize it in a determinate logical manner (*auf bestimmte logische Weise durchführen*). It is rather for him a conception that remains itself immediately given and that is only externally applied, as fixed dialectical scheme (*Schema*), to the matters he deals with, revealing only the “principle moments” of self-consciousness, not its totality.

It is thus entirely consequent for Hegel that the need to logically demonstrate or prove his findings comes more strongly to the forefront of the next period of Schelling’s development, his philosophy of identity (a phrase not used by Hegel himself to characterize the works of this period as constituting a distinct body of thought in themselves), as primarily represented for him by Schelling’s two journals, *Zeitschrift für spekulative Physik* and *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*.¹⁴⁶⁷ But while Schelling’s intention now is to logically prove or demonstrate the absolute idea as identity of subjectivity and objectivity, an identity that is only asserted in his previous works, Hegel remarks straightway that Schelling’s demonstrations are formal in the highest degree (*höchst formell*). For, like Spinoza, he employs the geometric method with its definitions, axioms and propositions, etc., a method that has no true application (*wahrhafte Anwendung*) in philosophy in Hegel’s view, i.e., cannot grasp

¹⁴⁶⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 435

¹⁴⁶⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 435

¹⁴⁶⁷ Hegel does not seem to be aware of the principle works of this period, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), the *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), and above all Schelling’s *System der gesamten Philosophie* (1804).

the manifestations of the idea, the unity of subject and object, as process. The result is that Schelling's proofs are merely external, invariably presupposing that which is to be proven. Similarly, Schelling adopts the term "potence" (Potenz) to express the forms of difference, and this too Hegel objects to, philosophy having no need of terms borrowed from mathematics or any of the other sciences, they being foreign to the movement of the pure notions of reason in the dialectic. Additionally, Schelling in his philosophy of identity now more frequently employs the term "indifference" (Indifferenz) to express the unity of subjectivity and objectivity — a term that is ambiguous, Hegel holds, namely, as appearing to indicate that the unity is indifferent to the development of both the subject and the object united under it, whereas in fact it is their development that alone makes that unity concrete. Finally, Hegel criticizes that Schelling also expresses absolute unity as identity of essence and form, infinite and finite, positive and negative, but also in external, assertory fashion — those oppositions being wholly abstract when employed outside of their place in the development of the logical idea.

Schelling begins his consideration in the period of his philosophy of identity by again establishing intellectual perception in the Fichtian formula $A = A$ as the self = the self, or expresses the same thought additionally now in the form of a definition: intellectual perception, as the notion of reason (Begriff der Vernunft), is the absolute indifference of subject and object (at which point Hegel repeats his criticism of the presupposition of intellectual perception as subjective, arbitrary and accidental, and adds that while Schelling appears to share this intuitive perception of the idea with Platon, in fact there is a difference, namely, that Plato's knowledge of the absolute principle arises only in company (ist vergesellschaftet) with, or is inseparable from, the dialectical method, in terms of which all oppositions cancel themselves as only real oppositions (alle Gegensatz sich als realer aufhebt) and thus as comprehended necessity of the dissolution of such opposites (begriffene Notwendigkeit des Aufhebens dieser Gegensätze)). Schelling then asserts, on the basis of intellectual perception, that the absolute principle is the absolute identity or indifference of subject and object, finite and infinite, etc. — now in this form, now in another, in

purely accidental or external fashion, Hegel notes — and more particularly, adds that in terms of that indifference only a *quantitative* difference between subject and object is possible and to be logically developed, not qualitative one. Or, in other words, criticizes Hegel, the opposition obtaining in terms of the idea is deemed by Schelling to consist of a preponderance (Übergewicht) of one side of the opposition over the other, thus to be only relative (relativ), unessential (unwesentlich) — whereas in fact, Hegel says, difference must be shown to be a qualitative difference that dialectically cancels itself:

Die quantitative Verschiedenheit ist nicht wahrhafter Unterschied; das Verhältniß ist ganz äusserlich. Das Übergewicht des Objektiven und Subjektiven ist auch keine Gedankenbestimmung, sondern nur sinnliche Bestimmung.¹⁴⁶⁸

The details of Schelling's philosophy of identity, as understood by Hegel in his reception at least of the two journals of speculative physics, are not of interest to us. We shall nevertheless briefly outline the main points of Hegel's analysis, so as to give a sense of the more particular criticisms of Schelling that follow. Schelling argues that quantitative difference does not arise in the absolute principle in and of itself, or in so far as the absolute is absolute, but only as appearance, or only in so far as quantitative difference between subject and object is the ground of all finitude. He then determines the multiplicity of quantitative differences in terms of three potences. The first quantitative difference or potency of the absolute principle is matter, which is developed by Schelling as containing the moments of three dimensionality, gravity, and the forms of attraction and repulsion. The second potency, posited as existing, is light, and is then further determined to include the forms of cohesion, magnetism and electricity. The third and final potency is organic life, as representing the unity of the former two. The overall structure of Schelling's philosophy of identity is thus triadic, as are the further divisions and sub-divisions of each moment of the whole.

As to the detailed working out of Schelling's philosophy of identity generally, Hegel says that his development of the determinations contained under the absolute

¹⁴⁶⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 440

identity of subject and object is purely formal, superficial (oberflächlich), lacking in the necessity of the notion, and that on the one hand Schelling immerses himself in too many details, as if he were attempting to deduce the whole universe, and on the other, that he proceeds only to the notion of life: the realm of spirit is totally lacking. Nevertheless, Hegel holds that it is one of Schelling's great merits that he attempts to comprehend nature in the form of the notion, as the external manner in which the system of thought exists (die äusserliche Weise des Daseins des Systems der Gedankenformen), and thus in the form of triplicity:

Schelling ist ... der Stifter der neueren Naturphilosophie. ... Kant hat hierzu schon den Anfang gemacht, und Schelling hat anstelle der gewöhnlichen Metaphysik der Natur den Begriff derselben zu fassen gesucht. Schelling nennt die Natur die tote, erstarrte Intelligenz, so dass sie nichts ist als die äusserliche Weise des Daseins des Systems der Gedankenformen, wie der Geist ist das Dasein desselben Systems in der Form des Bewusstseins. Dies ist eins der Verdienste Schellings, den Begriff in der Natur eingeführt zu haben, den Begriff gestellt zu haben an die Stelle der gewöhnlichen Verstandesmetaphysik. Die Hauptform ist die von Kant wieder in Erinnerung gebrachte Form der Triplizität, die Form der ersten, zweiten und dritten Potenz.¹⁴⁶⁹

But here more than ever, precisely because he attempts a more thoroughgoing logical development of the whole, it is clear for Hegel that Schelling intuits more the notion of the whole, both as to its form and its content, than he is able to actually realize it, that he applies the dialectic in external, empirical fashion, and thus himself contributes to bringing the philosophy of nature into discredit:

... der Fortgang erscheint mehr als ein äusserlich angebrachtes Schema, das Logische des Fortgangs ist nicht entwickelt; und dadurch hat sich die Naturphilosophie besonders in Misskredit gesetzt, indem sie auf ganz äusserliche Weise verfahren ist, ein fertiges Schema zugrunde legt und darunter die Naturanschauung bringt.¹⁴⁷⁰

Hegel says that in later writings from this period of Schelling's development that he is acquainted with (it is not clear which he is referring to), Schelling again attempts to deduce the system of nature, but throws himself (hat sich herumgewor-

¹⁴⁶⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 444-445

¹⁴⁷⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 445

fen) into other terms and forms, “wegen unausgebildeter Form und Mangel an Dialektik, ... weil keine befriedigend ist”¹⁴⁷¹ — the content of these works remaining essentially the same (and thus not relevant to us in any case in our analysis of Hegel’s determination of Schelling’s thought). Nevertheless, asserts Hegel, Schelling throughout this period of his philosophizing deserves further credit, first, for not positing the subject in fixed opposition to the object, as Fichte does, but for conceiving it rather as subject-object, as the identity of subject and object, and for which the object is similarly comprehended as subject-object:

Die andere Seite ... ist, worin wahrhaft die Realität des Subjekts und Objekts gesetzt wird; sie wird allein darein gesetzt, dass das Subjekt nicht in der Bestimmtheit, Subjekt gegen Objekt zu sein, wie in der Fichteschen Philosophie, als an sich seiend gesetzt wird, sondern als Subjekt-Objekt, als Identität beider: eben das Objekt nicht nach seiner ideellen Bestimmtheit als Objekt, sondern insofern, als es selbst absolut ist, oder die Identität des Subjektiven und Objektiven.¹⁴⁷²

Secondly, and looking at the totality of Schelling’s writings known to him, Hegel observes that as a result of the process of his development generally, and then as progressively developed and clarified in the works of his philosophy of identity, Schelling is to be particularly commended for formulating the notion of true absoluteness (*wahre Absolutheit*), the absolute idea:

... die allgemeine Idee der wissenschaftlichen Konstruktion des Universums: die Triplizität, welche das Schema das Ganzen ist, in jedem Einzelnen ebenso zu wiederholen, dadurch die Identität aller Dinge zu zeigen und eben dadurch sie in ihrem absoluten Wesen zu betrachten, dass sie alle dieselbe Einheit ausdrücken.¹⁴⁷³

— an idea that clearly emerges for Hegel in his development of the three potences:

Darin besteht ... die wahre Absolutheit von allem und jedem, dass es selbst nicht als Allgemeines und Besonderes, sondern das Allgemeine in dieser seiner Bestimmtheit selbst als Einheit des Allgemeinen und Besonderen und ebenso das Besondere als Einheit beider erkannt wird. Die Konstruktion besteht eben darin, jedes Besondere, Bestimmte in das Ab-

¹⁴⁷¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 445-446

¹⁴⁷² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 446

¹⁴⁷³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 446-447

solute zurückzuführen oder es zu betrachten, wie es in der absoluten Einheit ist; seine Bestimmtheit ist nur sein ideelles Moment, seine Wahrheit aber eben sein Sein im Absoluten. Diese drei Momente (Potenzen): die Einbildung des Wesens in die Form und der Form in das Wesen, welche beide relative Einheiten sind, und das Dritte, die absolute Einheit, rekurren in jedem einzelnen wieder; so dass die Natur als die Einbildung des Wesens in die Form oder des Allgemeinen ins Besondere selbst wieder diese drei Einheiten an ihr hat und ebenso die ideelle Seite, — jede Potenz für sich ist wieder absolut.¹⁴⁷⁴

Concluding his remarks on Schelling, Hegel observes, once again, that the greatness of Schelling lies in the fact that he came to an understanding of the truth of the divine principle as concrete, as the unity of subject and object in the absolute form of the notion, as absolute idea, as process of the idea in which each moment of the whole mirrors and reflects the whole, is itself triad within the system of the whole's triads, and thereby in particular in such a way that nature, the object, is known in its

¹⁴⁷⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 446

As one of the clearest statements of Hegel's notion of the absolute idea as triad of triads, the above passage will give us an opportunity to distinguish Hegel's notion of the idea of the whole or system of thought from Goethe's.

But first with regard to Schelling. It was argued in f. 1452, p. 1840, that Schelling anticipates Goethe's notion of the synchronistic structure and movement of the whole with the notion of two opposing movements between subject and object culminating in the concrete work of art in the system of 1800. In the philosophy of identity, Schelling moves closer to Hegel's notion of the idea, while still retaining the view, as seen in our discussion of Schelling, pp. 1018-1019, that the art work is concrete manifestation of the idea in the sensual sphere. Or, in other words, Schelling has lessened his proximity to Goethe to the extent the former is the case.

With respect to Hegel's absolute idea, it can be said from Goethe's point of view that it too entails a synchronistic aspect, a simultaneity of moments that appears to defeat, or at least, counterbalance, the rational linearity of the dialectic so often criticized in the preceding. But that synchronicity is only secondary for Goethe — or rather, is only essentially implicit in the dialectical movement of Hegel's thought, since it is *the reader* who must keep in mind the place of a given moment of the whole's development relative to the overall triad of triads of the system as a whole. That is to say, the overall triadic structure is not developed as actually bearing on, or is not retained with respect to, a given moment's actual sense at a given stage of the whole's development — and cannot be in the dialectical form, from the perspective of Goethe's thought. Of course the form of the dialectic is itself triadic, but it remains linear movement or progression proceeding to ever higher moments, dividing or separating what it considers, forsaking previous moments in its progression, more than it unites the moments of the whole — in contradistinction to a truly synchronistic understanding of those moments. In short, the rational linearity of the dialectical progression remains fundamental in Hegel's system, as form that by virtue of its rational nature cannot grasp the true multiplicity of the real or empirical world, and therefore the ideal world's concrete relation to the real world. It follows that the overall structure of the whole, its nature as triad of triads, does not and can not do so, either. For it represents only the rational generalization of the former (just as the former represents its more particular, but still rational, specification of the higher triads). The encapsulated triadic structure of the whole remains therefore only a rational image or approximation of the truly concrete and truly synchronistic wholeness transpiring for Goethe. For in Goethe's thinking all the moments of a given whole, those universal and those particular, those rational and those irrational, those subjective and those objective, those real and ideal, limited and unlimited, conditioned and unconditioned, and so forth, bear on each moment of the whole as member of the whole. Of course, Goethe does not *rationaly* develop the relation of the moments involved, but in his view no one can — their relation remaining incommensurable to rational understanding and expression. The wholeness of a true multiplicity of synchronistically related moments can only be expressed in an action or work, or understood to be expressed in an action or work, in so far as an individual acts unconsciously as a whole.

spiritual or subjective nature — and then states that this comprehension represents realization of the aim or idea of the entire history of philosophy:

Die Schellingsche Philosophie hat einen tiefen spekulativen Inhalt, der, als Inhalt, der Inhalt ist, um den es nach der ganzen Geschichte der Philosophie zu tun gewesen ist. Das Denken ist frei für sich, aber nicht abstrakt, sondern in sich konkret, — erfasst sich in sich als Welt, aber nicht als intellektuelle Welt, sondern als intellektuell-wirkliche Welt. Die Wahrheit der Natur, die Natur an sich, ist intellektuelle Welt. Diesen konkreten Inhalt hat Schelling aufgefasst.¹⁴⁷⁵

The deficiency of Schelling's thought is that he does not demonstrate or arrive at the absolute idea, as well as then its further determinations, in strictly dialectical fashion, or that while conceiving the absolute form of philosophy, he did not adequately conceive and implement its absolute form:

Der Mangel ist, dass diese Idee überhaupt und dann die Bestimmung dieser Idee, die Totalität dieser Bestimmungen (welche ideelle und natürliche Welt gibt) nicht als durch den Begriff in sich notwendig gezeigt und entwickelt sind. Es fehlt dieser Form die Entwicklung, die das Logische ist, und die Notwendigkeit des Fortgangs. Die Idee ist die Wahrheit, und alles Wahre ist Idee; das muss bewiesen werden, und die Systematisierung der Idee zur Welt als notwendige Enthüllung, Offenbarung muss gezeigt werden. Indem Schelling diese Seite nicht aufgefasst hat, so ist das Logische, das Denken vermisst. Die intellektuelle Anschauung, Einbildungskraft, Kunstwerk wurde daher als Weise, die Idee darzustellen, gefasst ... Die Form wird mehr zu einem äusserlichen Schema; die Methode ist das Anhängen dieses Schemas an äusserliche Gegenstände.¹⁴⁷⁶

In both respects, both in terms of its merit and its deficiencies, Schelling's thought is "die letzte interessante, wahrhafte Gestalt der Geschichte, die wir zu betrachten hatten."¹⁴⁷⁷

¹⁴⁷⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 453-454

¹⁴⁷⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 453

¹⁴⁷⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 453

Hegel's analysis of Schelling's thought is not only relatively brief, as was the case with Fichte, but it is, from the point of view of Goethe's thinking, plainly conditioned or limited by his notion of the history of philosophy. For even allowing for the fact that Hegel was not acquainted with (or at least, does not show himself to be acquainted with) the works of Schelling's positive philosophy, his determination of Schelling's development up to the period of his philosophy of identity, as in fact constituting what Schelling will come to call his negative philosophy, consists essentially for Hegel of the process of the progressive attainment of the notion of the absolute idea. All other moments in Schelling's negative philosophy that conflict with this interpretation — the apparent systematic irregularity attaching to, or lack of rationally developed connection between, Schelling's works, the fact that he continually started afresh in them, was not finished with his development before commencing to philosophize, the systematically indeterminate and thereby accidental or arbitrary use of

But how then can the questions raised at the start of our discussion of Hegel's analysis of Schelling be answered? How can Schelling represent the last phase of the history of philosophy, "die letzte interessante, wahrhafte Gestalt der Geschichte," how can his thought be regarded as the culmination of that history, if in fact the systematic idea is not adequately realized in his thought, if Schelling only conceived the notion of the absolute idea, but did not successfully realize it? In point of fact, these questions cannot be answered prior to a consideration of the final, eight page chapter of Hegel's *Lectures on the History of Philosophy*, the "result" (Resultat), as he terms it, of all that has gone before — for their answer resolves around the further question of what Hegel considers that result to be. Is the result Hegel's completed system, as wholly adequate realization of the idea that Schelling was only able to conceive in its general contours — and not requiring to be examined (betrachtet) in his *history* of philosophy, as development of the notion of the absolute idea and dealing primarily only with the principles of *prior* philosophies, as stages in the formulation of the idea, whereas his *system* is *present* and speaks for itself as realization of the absolute idea formulated by Schelling, or with this idea now as its principle. Or is Hegel's own work merely one attempt at that realization, as suggested, on the one hand, as we shall see, by his view that the end of the history of philosophy, "der Standpunkt der

terms, Schelling's tendency to take up matters in external, immediately given fashion, in short, the lack of a thoroughgoing dialectical development of his thought, and thereby, in particular, the status of intellectual perception, knowledge of the concrete relation between the idea and the real or empirical world, as itself immediately given, not developed or proven, then the notion of art as rationally incomprehensible concrete manifestation of the unity of ideal and real — all are effectively dismissed as barriers to the attainment and then the realization of the notion of the absolute idea that Schelling either overcame or had not yet overcome, the totality of Schelling's works that he is acquainted with not constituting for these reasons a whole or system of thought, or culminating only in the notion of the absolute idea, without its actual realization. That is to say, Hegel does not conceive these apparent deficiencies as anticipations of what would become Schelling's positive philosophy, negative and positive philosophy being there conceived as two poles of one philosophy manifesting the idea — the one pole, negative philosophy, being rational, expressed in the dialectical form, the other pole, conceived in part in explicit reaction to Hegel, positive philosophy, being concerned with the facticity (Tatsächlichkeit) of the divine principle's concrete manifestations in the real or empirical world, their living reality, and thereby as well the particular subjectivity and freedom of the philosopher (though to be sure, as grounded for Schelling in the concreteness and freedom of the divine principle, and though still evidencing a dialectical structure for concrete, living reality, or in such a way that positive philosophy presupposes negative philosophy, while fulfilling or completing it). Or, in other words, Hegel can not conceive of a philosophy in which rationality and irrationality, dialectical development and the facticity of the real or empirical world, universality and subjective particularity, as well as real multiplicity or difference, are all expressed, and moreover expressed as manifesting the contradictory or equivocal nature of Kant's idea, the incompatibility of the determinations contained under it, and thus ultimately of the Christian idea. Or Hegel construes Schelling's philosophy as leading only to his thought, and not simultaneously, to *Goethe's*.

jetzigen Zeit,” represents simultaneously “eine neue Epoche in der Welt”¹⁴⁷⁸ in terms of which it seems there is a *future* for philosophy, and on the other, by the closing words of Hegel’s determination of the result of philosophical history, where he appears to be inviting others to join him in completing the work of the idea’s realization upon the foundation laid down by Schelling?

Hegel says that the “(n)unmehrige Standpunkt der Philosophie,” that is to say, the result of the history of philosophy, not simply as final stage of a linear development in which earlier stages are cast aside or negated, but rather as end result in which the principles of all prior philosophies are contained (enthalten) or preserved (aufgehoben), is that —

... die Idee in ihrer Notwendigkeit erkannt, die Seiten ihrer Dirmention, Natur und Geist, jedes als Darstellung der Totalität der Idee und nicht nur als an sich identisch, sonder sich selbst diese eine Identität hervorbringend und diese dadurch als notwendig erkannt werde.¹⁴⁷⁹

Or, in other words, “(d)as letzte Ziel” of philosophy and thereby of the history of philosophy, an aim that has been realized in the “(n)unmehrige(n) Standpunkt der Philosophie,” is that the notion is reconciled (versöhnt) with reality (Wirklichkeit), as its comprehension, in such a way that philosophy can be and is “die wahrhafte Theodizee,” “Versöhnung ... des Geistes, der sich in seiner Freiheit und in dem Reichtum seiner Wirklichkeit erfasst hat.”¹⁴⁸⁰ For in itself nature, the real or empirical world, is “Bild der göttlichen Vernunft,”¹⁴⁸¹ and human reason, in itself, is potentially self-conscious reason. The process of the history of philosophy entails the development of reason to self-conscious reason (selbstbewussten Vernunft) in the reality of its other, not only in nature, but in the spiritual world (geistigen Welt) and human history generally that reason, in its development, has created for itself. In this sense, therefore, the result of the history of philosophy is “der Gedanke, der bei

¹⁴⁷⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 460

¹⁴⁷⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 454-455

¹⁴⁸⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 455

¹⁴⁸¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 455

sich ist und darin zugleich das Universum erfasst”¹⁴⁸² — and comprehends it, Hegel adds, by transforming it into an intellectual world (es in intelligente Welt verwandelt), i.e., as system of the absolute idea, absolute philosophy. The history of philosophy is thereby for Hegel “das Innerste der Weltgeschichte,” “mit allen Stufen der Wirklichkeit parallel,”¹⁴⁸³ that is to say, contains in the progressive development of reason’s notions the essence of the developing world: “Diese Begriffe sind die einfachste Offenbarung des Geistes der Welt: sie, in ihrer konkreteren Gestalt, die Geschichte.”¹⁴⁸⁴ More particularly, philosophical history, and thus world history, entail a necessary progression of stages (Stufen), a dialectical movement *forwards* (vorwärts) in which reason, despite the concrete development it enjoys in a real or empirical sense at a given stage of its development, despite its outward existence (äusserliches Bestehen) at that stage, nevertheless finds in itself the following stage and brings it about:

Was wir in der Erinnerung kurz überschauen (in der Geschichte der Philosophie), läuft in der Wirklichkeit in diese Länge auseinander. Denn in dieser strebt der Begriff des Geistes, in sich angetan mit seiner ganzen konkreten Entwicklung, Reichtum, äusserlichem Bestehen, ihn durchzubilden und sich fortzuführen und aus ihm hervorzugehen. Er schreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geist ist Fortschreiten.¹⁴⁸⁵

¹⁴⁸² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 455

¹⁴⁸³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 456

¹⁴⁸⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 456

¹⁴⁸⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 456

Here we see a clear instance of the opposition between Hegel’s understanding of the whole as triad of triads in terms of which each moment is preserved (aufgehoben) in its place in the whole, and his linear, dialectical development, in which each prior moment is annulled or dissolved (aufgehoben) by a subsequent one (f. 1474, p. 1855). On the one hand, “nichts ist verloren, alle Prinzipien sind ... enthalten” (Ibid., p. 455) in the result, the final stage, of the history of philosophy. On the other hand, “(der Begriff) schreitet immer vorwärts zu,” and that development is clearly determined here as transcending its concrete, real or empirical manifestations prior to the end of reason’s development, where finally the notion and reality correspond to each other. Past thinkers cannot know what is known at the final stage of philosophy’s development, both because their objective reality had not yet been developed by the notion to the extent it has in the present, and because reason had not yet developed itself to that same extent. Conversely, a Plato or a Kant, not to mention a thinker of an other, non-Western culture, knows nothing worth knowing that is not known to the thinkers at the end of philosophy’s development, have nothing to give to Hegel’s present: “(d)ie Gegenwart ist das Höchste” (Ibid., p. 456).

For Goethe, too, “(d)ie Gegenwart ist das Höchste,” but as “Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist” (13 422), as eternal present (ewige Gegenwart) in which past, present and future are simultaneous, synchronistically related in the life of the of the ideal world or whole of culture. Past, present and future — all are limited or conditioned for Goethe: only in terms of their interrelation in the true present (wahre Gegenwart) of the action or work performed according to the universal principle of wholeness are they simultaneously unlimited and unconditioned.

After reviewing the principle moments of the history of philosophy — the thought of being, Plato’s universal, Aristotle’s notion, the notion as subject in Stoicism, Epicureanism and Skepticism, the intellectual world or concrete idea of Neoplatonism; then, following the Christian split (*Entzweiung*) in the conception of the absolute idea, the resulting severance of ideal and real worlds, subject and object, the work of modern philosophy as conceiving the absolute idea as spirit or thought, as the self knowing itself as that idea, as entailing both the unification of the spiritual world with reality and the conception of the absolute divine principle as itself self-consciousness thinking itself (*sich selbst denkendes Selbstbewusstsein*) in human consciousness — in particular, Descartes, as positing self-consciousness thinking itself as consciousness, thought and being as identical in their opposition to each other in Spinoza, and thus the overcoming of the notion of the mere subjectivity of thought, as evidenced then in Leibniz’s monads, self-consciousness thinking itself as self-conscious, as concrete, in Fichte, but in negative relation to the other to the self, Schelling’s affirmation of the identity of absolute form and absolute content in the absolute idea, the unity of absolute self-consciousness and human self-consciousness — Hegel says that this final stage, i.e., Schelling’s philosophy, is “das Bedürfnis der allgemeinen Zeit und der Philosophie.”¹⁴⁸⁶ By “the need of time in general” (*allgemeine Zeit*), Hegel means, not only the need philosophically of prior times generally, but the need of philosophy in his times generally. But what is the need of philosophy in his times, now that Schelling has achieved the notion of the absolute idea? The ever more perfect realization of that idea in the details of the one system that Hegel has already to a large extent completed? It seems so. For Hegel continues:

Dies ist nunmehr das Bedürfnis der allgemeinen Zeit und der Philosophie. Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, dass es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen und, was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewusstseins mit dem absoluten Selbstbewusstsein, das jenem ausser ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewusstsein hat aufgehört, endliches zu sein; und dadurch andererseits das absolute Selbstbewusstsein die Wirk-

¹⁴⁸⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 460

lichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt und da in ihrem Ziele zu sein scheint, wo dies absolute Selbstbewusstsein, dessen Vorstellung ist hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu sein, wo also der Geist als Geist wirklich ist. ... Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen.¹⁴⁸⁷

But Hegel seems to be giving voice to something else in addition. For why does he assert that “es *scheint*, dass es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist;” “an ihrem Ziel zu sein *scheint*;” “dies ist ... der Standpunkt der *jetzigen* Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist *für jetzt* geschlossen?” Why not simply, ‘es dem Weltgeiste gelungen ist;’ ‘an ihrem Ziel ist;’ ‘die Reihe der geistigen Gestaltungen ist geschlossen?’ Surely not because he felt reason would find in his times new contradictions corresponding to new contradictions in the idea’s manifestations in the world, hence a new stage in its dialectical development — for that would undo the process of history as having already reached its end in principle in Hegel’s times, would invalidate the whole history of philosophy as he has developed it, and with it, his entire system. But conversely, how can the mere elaboration of the details of Hegel’s system be meaningfully considered a “new epoch” in the world, especially given the sense of “epoch” throughout his history of philosophy, as new stage in the necessary development of the idea?

The answer to these questions, as suggested by the final pages of Hegel’s “Resultat,” appears to be that it only *seems* that the world spirit and thereby the spirit of philosophy have comprehended all that was foreign to them, or that spirit only *seems* to have achieved its goal, in the sense for Hegel that the principle of his times, the absolute idea, has not yet thoroughly penetrated the reality of his times, i.e., on the one hand, that the real or empirical world has not yet been totally reshaped in accord with the absolute idea, as the need or work of his times in general, and on the other, that the multiplicity of knowing individuals in their particular, real or empirical individuality and existence, their particular place in the world, has not yet fully comprehended or become conscious of that idea’s manifestations from the limited or conditioned standpoint of each — and that as a result, a spiritual bond between par-

¹⁴⁸⁷ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 460-461

ticular philosophers in their comprehension of the absolute idea, a world or whole of philosophy in this sense, has only begun to arise — the need or work of the philosophy of his times. And this bond, or this community or spiritual world (*Geisterreich*) of philosophy, this new epoch *following* the history of philosophy, is no longer itself historical, no longer consists of stages in a linear, dialectical progression, but represents in philosophical form, as *knowledge* of the world, the religious cult's "Gewissheit des absoluten Geistes in seiner Gemeinde, das Wissen von derselben als von ihrem Weisen,"¹⁴⁸⁸ — and thereby a kind of philosophical heavenly kingdom at the end of time, whose principle is the spiritual — that is to say, for Hegel, the reasonable — love of its members, and whose form is that of an ideal community of limited or conditioned members, who, in their knowledge of the absolute idea, and despite their particularity, belong to and sustain an ideal, timeless whole immanent in the real or empirical world:

Ich habe versucht, diesen Zug der geistigen Gestaltungen der Philosophie in ihrem Fortgehen mit Andeutung ihres Zusammenhangs zu entwickeln, vor Ihren Gedanken vorüberzuführen. Diese Reihe ist das wahrhafte Geisterreich, das einzige Geisterreich, das es gibt, — eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt als Aufeinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen sich zu Momenten des einen Geistes, zu dem einen und demselben gegenwärtigen Geiste macht. Und dieser lange Zug von Geistern sind die einzelnen Pulse, die er in seinem Leben verwendet; sie sind der Organismus unserer Substanz.¹⁴⁸⁹

As such, Hegel's vision of a spiritual world or whole of philosophy is a clear anticipation of Goethe's notion of the immanent wholeness of a true multiplicity of limited or conditioned moments obtaining for the life of the ideal world, the several wholes of human activity and all parts or members belonging to them.¹⁴⁹⁰

With the establishment of the absolute idea at the conclusion of the history of philosophy, the conclusion of the necessary progression in the development of its

¹⁴⁸⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: I/16, p. 213

¹⁴⁸⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, pp. 461-462

¹⁴⁹⁰ Here, in other words, but only here in Hegel, the triadic form appears to triumph over the dialectical form (f. 1485, p. 1859), the *series* of principles of the history philosophy replaced by their simultaneity or synchronistic relation in the contemplation in the present of a community of knowing individuals (see, however, f. 1492, p. 1864).

principle in which the particular, limited or conditioned individuality and existence of the knowing individual played no role, Hegel thus finally appears to arrive at, or at least appears to allow for, a notion of the relevance of that particularity in the enterprise of philosophy — a conception we have not seen earlier in our discussion of Hegel, except in the case of his recognition of his limitation with respect to music (f. 466, p. 1273), and implicitly, at the very beginning of our analysis of his thought, where the subjective nature of his philosophizing was briefly discussed (f. 248, p. 1081). There we saw that it was his practice the most part to *orally* present his thinking, and thereby to continually modify his arguments, and that conversely Hegel was relatively unconcerned with fixing his thought in published form. Furthermore, it was held that the published lectures, as compiled by his students and friends, not to mention his relatively few finished works, do not give a sense of the manner, as frequently observed by the listeners of those lectures, in which Hegel *struggled* with the matters he was dealing with, of the sense, therefore, in which the system was not complete or perfected with respect to its details. It is then in this context, as invitation to help him more adequately the minutia of the overall system that was complete with respect to its overall form and structure, but as collective effort defining a spiritual community or world of philosophy that is now timeless and including thereby the moment of the subjective particularity of its members, that Hegel can be considered to close the lectures with the words —

Ich wünsche, dass diese Geschichte der Philosophie eine Aufforderung für Sie enthalten möge, den Geist der Zeit, der in uns natürlich ist, zu ergreifen und aus seiner Natürlichkeit, d.h. Verslossenheit, Leblosigkeit hervor an den Tag zu ziehen und — jeder an seinem Orte — mit Bewusstsein an den Tag zu bringen.

... (Vergnüglich) ist es mir gewesen, in diesem geistigen Zusammenleben mit Ihnen gestanden zu haben, — und nicht (nur) gestanden zu haben, sondern, wie ich hoffe, ein geistiges Band miteinander geknüpft zu haben, das zwischen uns bleiben möge!¹⁴⁹¹

Each of his listeners — and by clear implication, Hegel himself — will help to finish or complete the system “an seinem Orte,” i.e., in terms of his limited or conditioned

¹⁴⁹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 462

place in the world, and will thereby be united in the life of one spiritual whole. But the system, in its general nature, is complete, and the *history* of philosophy is finished.¹⁴⁹²

Looking back at Hegel's development of the world or whole of philosophy, that is to say, at the history of philosophy culminating for him in a community of philosophers contemplating all that has gone before, the several principles of prior philosophies, as manifestations of the totality of moments of the absolute idea, and as laid out in the final system of philosophy, the philosophy of the absolute idea, in *his* philosophy, there can be no doubt, with regard to the questions of the table of differentiation, that the idea of this history, and to that extent, the idea of the system as a whole, has been realized in it (II: 1, p. 752; 20, p. 755; 25, p. 760 (abs)), and moreover realized in such a way that the form and content of Hegel's development of this sphere is plausibly shown to correspond to the nature of that process objectively, each part or member having its necessary place within the whole, each being unified with the all of the other parts or members (II: 3, p. 753; 18, p. 755; 23, p. 760 (abs)), each being simultaneously unconditioned, unlimited, necessary, as belonging to and constituting that whole, and conditioned, limited or accidental, in terms of its particular place within the whole, its status as suspended or dissolved (*aufgehoben*) rela-

¹⁴⁹² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: III/20, p. 462

From the point of view of Goethe's thought, however, Hegel's hope for a spiritual community of individually-conditioned members contemplating and realizing the absolute idea in ever greater perfection or truth, his vision of a synchronistic whole in which the linear process of history has come to an end, is an illusion. For, as noted in f. 248, p. 1081, there is nothing in the *substance* of Hegel's system admitting, allowing for or encouraging the moment of individually-conditioned philosophizing that Hegel is inviting his listeners to here, nothing substantive that reflects Hegel's own struggle with the matters he dealt with nor that would permit them to struggle with *him* in their understanding of the idea's manifestations, nothing substantive, as was said, to prevent his listeners and readers from conceiving his published works and lectures as finished or complete in all of their details, as the final and definitive expression of the absolute idea, nothing to enable the spiritual community that he is contemplating to in fact entail a living manifestation of the universal idea. For "(d)er Kampf des endlichen Selbstbewusstseins mit dem absoluten Selbstbewusstsein" is finished, in Hegel's view. Thus there is no real preservation of the particular, limited or conditioned individuality and existence of the knowing individual in his participation in this world — a world that consequently has no life in Goethe's view. For Goethe, the struggle of the limited or conditioned particular individual, philosopher or otherwise, with the world spirit (as for him, however, not self-conscious universal principle) never comes to an end in the life of the world, each asserting the particularity of his individuality and existence, thereby his particular assimilation of the world of culture, in accord with the universal principle, in the perpetual creation of new true or perfect works that are simultaneously recreations of the cultural world about him.

From Goethe's perspective, it is too late for Hegel to introduce the subjective principle of real or empirical particularity in his thought, too late therefore to attempt to undo the rational linearity of his system and replace it with a notion of the idea's synchronistic manifestations (f. 1485, p. 1859; f. 1490, p. 1862). If "der Geist als Geist" never before was real (*wirklich*), it cannot be real now. Conversely, if the history of philosophy, its development, had life in Hegel's *systematic* sense of the word, it cannot now have life, following that history, in any systematically intelligible further sense.

tive to the next, higher or more perfect stage in the whole's development (II: 4, p. 753; 18, p. 755; 26, p. 760 (abs)). Further, the whole of Hegel's history of philosophy, with the exception of two major instances of irregularity which we shall consider in the following, must be judged to be on the whole logically structured and developed (II: 5, p. 753 (abs)),¹⁴⁹³ with relatively few moments set forth as immediately given and uncomprehended by the whole's necessity (II: 13, p. 754 (abs)) — and thereby to have life, at least in a rational sense (II: 6, p. 753 (abs)), and in a manner that intelligibly reflects the life of the process of that history itself, as proceeding in accord with the idea (II: 19, p. 755; 22, p. 756 (abs)). And while the reason of all prior philosophies is developed as limited, albeit determined as progressively less limited, the striving of reason not yet satisfied, though approaching at every stage a more perfect satisfaction, reason at the end of Hegel's history, as *Hegel's* reason, is shown to be unlimited and free (II: 8-9, p. 754 (abs)), its striving to be satisfied (II: 10, p. 754 (abs)). The world spirit is thereby conceived as infusing the underlying the process of the whole, and to be identical with the subjective spirit of the philosopher at the final stage of that history (II: 17, p. 755; 28, p. 761; 29, p. 761; 30, p. 762 (abs)). Additionally, in taking up the vast multiplicity of particular philosophies, at least of the Western tradition, and unifying them within the whole of his history, Hegel realizes the idea of philosophy, and to that extent, the idea of the system as a whole, even more concretely than he does in his development of religion, and with a concreteness with respect to philosophy that was only approached in its range, but to a large only extent in unsystematic fashion, by Schelling (II: 2, pp. 752-753; 21, p. 756; 23, p. 760 (abs)). And, although Hegel restricts his history to the development of the fundamental principles of the systems involved at each stage of the history of philosophy, he nevertheless dialectically develops each philosopher's systems — that is to say, conceives the works of *individuals* to constitute a whole — something that he has not done anywhere else in his development of the human spheres of the world of ideas (II: 27, p. 760 (abs)). Finally, whenever possible and proportionate to the significance of the

¹⁴⁹³ For other, relatively less significant instances of dialectical irregularity in his history of philosophy, see pp. 1566-1567 and f. 1063, p. 1622; f. 1227, p. 1717; f. 1273, p. 1744; f. 1284, p. 1749.

thinker for the whole, Hegel determines in detail the outer conditions effecting the education of that thinker, the course of his development — also something lacking in his realization of the other spheres of the world of ideas. He also considers in detail the resulting relationship between the thought of a given philosopher with the general culture of his times, a proceeding which, while also followed in his development of the other spheres of the world of ideas, is nowhere else pursued with the same thoroughness. It consequently appears that Hegel not only achieves systematic concreteness (*Konkretheit*) in his working out of the history of philosophy, but true concreteness (*Gegenständlichkeit*) as well, that he comprehends at least this whole as immanent in the real or empirical world.

In point of fact, however, Hegel does not attain more than rational, systematic concreteness in his development of the history of philosophy. The biographical, real or empirical circumstances pertaining to a given philosopher's life and works are for him only enabling factors allowing that philosopher to set forth his system as moment in the dialectical progression of philosophy as a whole, and do not bear on the sense or significance of his thought. Similarly, Hegel's development of the relationship between a given philosophy and the times or culture to which it belongs does not show the latter as conditioning or limiting that philosophy, since both moments are conceived as manifestation of the same stage of the world spirit's dialectical progression, with philosophy only representing the epoch of history to which it is related in the pure form of thought. Conversely, while the works of a given philosopher are developed in their broad features as constituting a whole or system, that system is only triadically conceived, itself determined by the rational dialectic of the developing whole of philosophy, not comprehended as truly concrete whole of a true multiplicity of differences, and therein as conditioned or limited by the real or empirical world (II: 33, p. 770 (abs a)). It follows that the freedom for the philosopher within the whole, at all prior stages and then at the end of the history of philosophy in the contemplation of those stages as moments of the absolute idea, as well as the hierarchical worth or significance Hegel develops for those stages, as moments of the process of history, are effectively dissolved as facts, or real only in a systematic sense (II: 32, p. 770 (abs a)).

Since the world of philosophy, or the history of philosophy, as Hegel develops it, is never concretely related to the real or empirical world, but consists rather of a dialectical progression that *selects* from the history of philosophy, takes up some moments while setting aside others as lying outside the process, and conceiving even those it does take up only with respect to their place within the movement of the whole, there is no means of establishing the truth of Hegel's determination of the history of philosophy, apart from this sphere's systematically consequent relation to the whole of his system. But even then, and given the lack of concreteness that we have seen throughout Hegel's system, Hegel's history, as internally consistently realization of its idea within the internally consistent realization of the idea of the whole of the system of philosophy, *may* be true, but it has not been *proven* to be true. It may rather consist of a self-consistent rational overlay that does not contradict, but does not truly explain, the actual process of philosophical history as proceeding according to its own idea. For here, as elsewhere in the system, the difference between the real world and the ideal world, as truly existent, while comprehended, is effectively eliminated or dissolved, the philosopher's construction of the ideal world or whole philosophy amounting only to the thought of its real nature (II: 31, p. 764 (abs a)). The objection of unsubstantiated selectivity applies, moreover, not only to those philosophers Hegel's history seeks to comprehend, but to those it does not seek to comprehend, that it conceives as lying outside the process of the idea's development — the philosophical thought of all non-Western peoples, and in particular, following the rise of Christianity, the philosophical thought of all non-Christian peoples. Nor does it comprehend, or provide the means of comprehending, the fact that the movement of German idealism came to an end in Hegel, and that his vision of a timeless community of philosophers following the *end* of philosophical history did not come to pass. Hegel's dialectic thus emerges as arbitrary, as not in fact comprehending the process of philosophical history according to the idea, as a determinate whole of a true unified multiplicity of moments.

This assertion of the arbitrary nature of Hegel's comprehension of the history of philosophy must, however, be immediately qualified with respect to the associa-

tion of his absolute idea with the Christian idea, and Kant's idea of the system, as forming the basis of the movement of German idealism that Hegel's thought climaxes and as essentially deriving, as has been argued in the preceding, from the Christian idea (f. 1109, p. 1645; f. 1141, p. 1670; f. 1157, p. 1676; f. 1179, p. 1689; f. 1221, p. 1712; f. 1222, p. 1713; f. 1224, p. 1714; f. 1225, p. 1714; f. 1226, p. 1715; and earlier). For in so far as the Christian idea is rational, in so far as it propounds a linear vision of human history generally, conceives that history as progressive movement to ever higher stages and perfection, in so far as it holds the absolute, universal principle to have a triune nature, and thereby in so far as this idea in fact informed the history of the Western, Christian world, it is plausible that Hegel's dialectic can to that extent in fact comprehend that history. Moreover, the philosophy of ancient Greece (Roman philosophy lying essentially outside the development of philosophy according to its idea for Hegel, as we have seen) also can show itself to have a rational, dialectical development, from the rise of its first pure thoughts of being, becoming, etc. to the final perfect expression of the absolute idea of Neo-Platonism, that idea in fact representing a clear anticipation of Hegel's absolute idea, as well as the Christian idea in its rational, triadic nature. Hence it is entirely consequent that Hegel restricts the history of philosophy to Greek philosophy and modern Western or Christian philosophy, the difference between them being that the Greeks reached only the idea of an intellectual world of the absolute idea, whereas the Christian peoples sought to remake and comprehend the actually existing real or empirical world in terms of the absolute idea. In this way, Hegel's history of philosophy can appear justified, but only as restricted to the Western, Christian world and the apparent predecessors of the Christian religious idea in the philosophical idea of ancient Greece. And it would then be for this reason that the history of *philosophy*, unlike his development of world history and the histories of art and religion, does not seem to end abruptly, with the "grau in grau" of philosophical comprehension signaling only that that which it has comprehended has lost its life. For unlike those other spheres, the dialectic of the history of philosophy does not initially appear to arbitrarily select from the multiplicity of moments of the matter it is comprehending, with the falsity of that selection

being reflected rectified in a next, higher phase of dialectical development, but corresponds, or appears to correspond, to the process of Western philosophical history objectively.

Nevertheless, as also argued in the preceding pages from the vantage point of Goethe's thinking, the Christian idea, and then Kant's idea of the system as deriving from the Christian idea, are essentially contradictory, and in this respect, limited or conditioned — and yet in such a way that it is this contradictory nature or this limitation that lends the totality of that idea its truth, its fruitfulness or many-sidedness in the life of the world. And if the Christian idea can be thought to have, or to have found in the course of its historical self-determination, its philosophical roots in ancient Greece, there are irrational moments in the thought of ancient Greece as well, and the Christian religion also has roots in Eastern religious thought — these factors also then constituting the truth for Goethe of the Christian idea. More precisely, along with its rational linearity, its sense of future salvation and perfection progressively realized in time, along with its determination that the divine being possesses a triadic nature and that this truth and the truth of that principle's manifestations can be known in thought, thought being then the solely adequate means of union with God, the Christian idea evidences the belief that salvation and perfection can be fully achieved in the present, that the totality of man's nature, all his mental faculties, are required in achieving that end, and thereby the belief that the truth of the divine being and its manifestations in the world cannot be known in thought, that they remain mysteries of faith — and from this perspective, i.e., from that of the *totality* of the Christian idea, its rational as well as its irrational moments, Hegel's history remains fundamentally arbitrary in its selectivity. For in the course of Western philosophical history, as in fact proceeding in terms of a predominance of those rational moments, the irrational moments are continually raised in criticism of the former, as one-sided or limited understanding of the Christian idea, but are not recognized by Hegel as also following from the same idea. From the point of view of the totality of the Christian idea, the thrust then of Western philosophical history as a whole is to expose its contradictory, limited or conditioned nature — in particular, its one-sided

understanding of the thought of ancient Greece, and then the contradictory nature of Kant's idea of the philosophical system deriving from it, a process which will, when finished, signal the close of that history — as history relative only to those peoples (pp. 1613-1615; f. 1179, p. 1689; f. 1195, p. 1698; f. 1221, p. 1712; f. 1222, p. 1713; f. 1226, p. 1715; f. 1227, p. 1717). Hence we have repeatedly seen the very deficiencies of a given philosophy that are overcome for Hegel in the next phase of history to be, from Goethe's point of view, non-rational aspects of that philosophy lending it its truth, despite its otherwise rational form and content as moment in the progression that Hegel is depicting — first, with respect to Greek thought:

Hegel's recognition that the life and work of Socrates constitutes a whole, in particular, his development as bringing his individuality or character into existence in the context of given real or empirical conditions, his expressing his thought occasionally, also in response to given real or empirical conditions, but his relativizing this recognition by asserting that in the modern world character or virtue in this sense derives objectively from the nature of man, in particular in terms of his fulfillment of duties within the state — the essence of Socrates' thought being for Hegel that universal truth is known only by thought proceeding dialectically, the deficiency, that it is subjectively expressed and conceived, in particular with respect to Socrates' notion of his inner daemon, as mere subjective appearance, and thus in conflict with the objective world; whereas for Goethe the occasionality of Socrates' dialogues shows their pedagogical intention to reach all men in the particularity of their real or empirical individuality and existence, Socrates' daemon or genius reflecting to Goethe's mind the incommensurable nature of all activity in accord with the idea and thus as anticipation of his pure consciousness, and as occurring in initially subjective conflict with, but as transforming according to the idea, the objective world (f. 896, p. 1547; f. 902, p. 1549; f. 904, p. 1550; f. 908, p. 1552; f. 909, p. 1552; f. 912, p. 1554; f. 930, p. 1560);

The disparate development of Socrates' thought in his successors resulting for Hegel from his failure to systematically develop his thinking, but showing for Goethe the many-sidedness and fruitfulness of his thought, precisely owing to its lack of systematic development and its intention to address the real or empirical subjectivity of those listening to or reading it (f. 936, p. 1564);

Plato and Aristotle as constituting together essentially one philosophy for Hegel, with Aristotle perfecting the unsystematic beginning made by Plato, whereas for Goethe they represent, while both true in their fashion, two opposing poles of emphasis, with Plato emphasizing, as did Socrates, the ultimately non-rational nature of truth in the systematic inconclusiveness of his dialogues and their occasional nature, his pictorial images and myths, thereby the legitimization of all of man's mental faculties, the individually conditioned and many-sided nature of truth, Aristotle, rational

comprehension and expression of the idea, with a lesser allowance for its non-rational nature — and Hegel's identification of these two philosophers following, not only from his rejection of the non-rational aspects of Plato's thought, but from the need to complete the triad of the first principle division of Greek philosophy with *one* moment (f. 938, p. 1567; f. 947, p. 1570; f. 962, p. 1576; f. 968, p. 1581; f. 972, p. 1583; f. 1006, p. 1596);

Aristotle's thought representing for Hegel the highest possible speculative truth, absolute comprehension of the world in terms of the idea, the work of all subsequent philosophy consisting of the effort to bring his several empirically-derived concrete notions under one systematic notion, one idea of the whole — for Goethe, however, the lack of overall systematic development in Aristotle indicating that his method was an act of "Steigerung," acting as a whole in the concrete case under consideration (though, to be sure, with a predominance of rational thought) and with an allowance for the non-rational aspects of experience, and thereby forcing, as it were, the onlooker of his thought to similarly so act, and resisting the effort of subsequent thinkers to systematize his thought (f. 1007, p. 1598; f. 1009, p. 1598; f. 1014, p. 1600);

The Stoic notion of the wise man, in which the absolute principle is posited as existing for a concrete, particular subject, as leading, in Hegel's view, to moral relativism, but for Goethe being an anticipation of his notion of the master, as bringing about in his activity concrete, individually-conditioned appearances of the divine principle, while teaching others of this truth in *their* individuality, and for whom knowledge is only useful in this regard (f. 1060, p. 1621; f. 1064, p. 1622; f. 1067, p. 1625);

Skepticism generally for Hegel as representing the negative moment of the dialectic of all particular truth, whereas for Goethe its significance lying in the view that thought, i.e., for him, thought alone, cannot have true knowledge, and in its doctrine that truth is only appearance, but for him, as *true* appearance, furthermore in the various Skeptical tropes as defining, and thereby implicitly affirming, the multiplicity of man's individually conditioned, real or empirical nature and existence (f. 1083, p. 1635; f. 1084, p. 1635; f. 1088, p. 1638);

For Hegel, the significance of Neo-Platonism as its progressive establishment of the absolute idea as ideal world or whole of thought in negation of, or in abstraction from, the real or empirical world, its reverence for pagan deities, its notions of ecstasy or delight in describing the intellect's knowledge of this world, its mythological formulations, being thereby unessential — in Goethe's view, conversely, the sensual, real or empirical moment of the thought of the Neo-Platonists, their relations to the objective, religious world about them, the fact that they start with the soul in its real or empirical nature (if then as negating that nature in the contemplation of the idea), the essentially unsystematic development of their thought, as lending it its truth (f. 1114, p. 1651; f. 1115, p. 1652; f. 1116, p. 1653; f. 1119, p. 1654; f. 1121, p. 1655; f. 1122, p. 1656; f. 1128, p. 1660).

Then, with respect to modern philosophy:

Hegel recognizing in Descartes self-consciousness finding the absolute principle in rational thought, but Goethe finding that rationality as bal-

anced by Descartes' belief that the absolute principle cannot be known apart from its maintenance of the correspondence of thought and being, and insistence that the revelation of God in religion, though incommensurable to rational thought, must be believed (f. 1240, p. 1726; f. 1248, p. 1731);

Hegel's criticism of Spinoza, that the idea of the absolute substance is not logically developed and made systematically concrete being precisely the point in his thought, along with his associated vision of an ethical world deriving in incommensurable fashion from the absolute substance, that Goethe recognizes as true in Spinoza (f. 1271, p. 1741);

The criticism of Leibniz by Hegel that he failed to develop dialectically the relationship of universal monad to individual monad, as consisting first in showing that the universal monad is concrete in itself and that the relationship between the individual monads follows from that concreteness, his criticism further with respect to the undeveloped sense in which one monad "controls" another in Leibniz, as well as his assertion that this is the best of all possible worlds — all of this being conceived positively in terms of Goethe's thought as signifying that the relations between the universal monad and the individual monads and these to each other is incommensurable, their relation, as each representing the whole, as well as the control of one monad over another, as anticipating his notion of the life of the world of culture, the whole of individually realized wholes representing the larger whole in individually conditioned fashion, in which all creative individuals, higher and lower, create their relations themselves, the doctrine of the best of all possible worlds signifying the potential of individual monads, i.e., creative individuals, to take up and transform the real or empirical world as it is immediately given to them in accord with the idea (f. 1290, p. 1753; f. 1292, p. 1755; f. 1293, p. 1755; f. 1294, p. 1756; f. 1296, p. 1756; f. 1297, p. 1757; f. 1302, p. 1758);

In Hegel's view, the challenge for philosophy following 18th century French thought being how to conceive the multiplicity of rational moments that its principle, the subjectivity of the absolute notion, had conceived, simultaneously in terms of the objective notion, or in such a way that one notion unites subjectivity and existing objectivity, whereas for Goethe the challenge for philosophy following French thought is how to conceive that subjective inner multiplicity as truly a whole in terms of the universal principle, and thereby inevitably for him, i.e., in the resulting production of a true or perfect work, as objectively a whole in the life of the world — but in such a way that both moments, the subjective and the objective, remain incommensurable to rational thought (f. 1318, p. 1772; f. 1329, p. 1775; f. 1332, p. 1776; f. 1342, p. 1778);

Jacobi's immediately given consciousness *that* the divine principle is, in opposition to the real or empirical world, as deficient for Hegel since immediately given, both subjectively and with respect to its concrete objective content, but for Goethe as expressing the incommensurable nature of pure consciousness, that the universal principle is, but is as manifested or appearing in the real or empirical world, the wholeness of a true or perfect action or work (f. 1345, p. 1784; f. 1348, p. 1785);

Kant, in Hegel's view, as rightly establishing that the idea cannot be met in the real or empirical world, that we do not have there true knowledge,

but only the knowledge of appearance; that only thought can conceive what is universal in man, but then his not systematically developing this, only asserting it in empirical fashion; Kant's antinomies as correctly characterizing the contradictions of the understanding, Kant's idea of the whole of knowledge as dialectically developable triadic concreteness, though itself only posited or empirically asserted and not developed by Kant, Kant rightly asserting then that the freedom of the moral will can only be determined in relation to true objects, but not developing those objects, particularly with respect to the individual's duty to the state; hence the moral life consisting in Kant of an unending striving towards an ideal, similarly, the soul as immortal for Kant, enjoying eternal life, but only as postulate, not known objectively in relation to the state, the state's place in history, and ultimately in relation to the system of knowledge comprehending the whole of the universe, in terms of which there is then a harmony between nature or the real or empirical world and the idea that is also only postulated in Kant; his idea of beauty as correct in its abstraction from the real or empirical nature of the onlooker and in his understanding of a given beautiful object as unrelated in its beauty to other beautiful objects, but incorrect in his judgement as to the beautiful object's ultimate incommensurability; Kant's intuitive understanding as reflecting for Hegel the notion's as simultaneous comprehension of subject and object, i.e., rational systematic wholeness, though also not developed as such, but rather as mere possibility — Kant *for Goethe* as correct that we have knowledge only of appearances, but for him as *true* appearances of the idea in the real or empirical world; correct in not attempting to rationally develop the universal in man, as in fact knowable only to pure consciousness in the act of acting as a whole and the true concreteness of an action or work manifesting the universal principle; Kant's antinomies as applying specifically to the understanding, but signifying for Goethe generally the individually conditioned or limited nature of all activity and knowledge; Kant's idea of the whole as in Goethe's view the idea of the true concreteness of a unified multiplicity of parts or members, its incommensurability to rational thought being signified by Kant's *not* rationally developing it; Kant also correct in holding that the moral will is free only in relation to true objects, but for Goethe as the true objects it itself has created in incommensurable fashion, a position that is again anticipated by Kant in his not developing the will's objects rationally and as consisting in a striving that is indeed unending in the sense of the understanding, as the individual's unending assimilation and creative recreation of the world of culture, but also truly infinite in those instances where he has created a true object; Kant as furthermore rightly conceiving the soul as enjoying eternal life, but in relation to the world of culture, as itself, in the real or empirical nature of its members, unifying nature generally and the idea; correct also as to his judgement of the incommensurable nature of the beautiful object, but incorrect in his belief that the experience of the beautiful object as such involves abstraction from the onlooker's real or empirical nature and that object's relations to other beautiful objects in the life of the world; Kant's intuitive understanding as representing pure consciousness' comprehension of the wholeness of a true multiplicity of moments and thereby the unity of subject and object, and as rightly left undeveloped in Kant, since incommensurable (f. 1378, p. 1797; f. 1380, p. 1798; f. 1382, p. 1799; f. 1383, p. 1799; f. 1384, p. 1800; f. 1385, p. 1801; f. 1390, p. 1803; f. 1393, p. 1804; f. 1398, p. 1806; f. 1400,

p. 1807; f. 1401, p. 1807; f. 1403, p. 1808; f. 1406, p. 1811; f. 1408, p. 1812; f. 1411, p. 1814);

Fichte's self as signifying the subjective notion for Hegel, but as mistakenly associated with the real or empirical self — whereas precisely the ambiguity associated with Fichte's self is that which makes his thought true for Goethe, despite his otherwise rational conception of the self; also, Fichte's subjectivity as not achieving objectivity in Hegel's view, but as not being subjective enough in Goethe's, in not achieving a fuller conception of the subject as limited or conditioned in relation to his ideal nature, out of which the objectivity of the ideal world will necessarily emerge, as shown in the various movements of thought immediately following Fichte (f. 1432, p. 1610; f. 1446, p. 1836);

Finally, Schelling's formulation of the absolute idea, the notion as unity of subjective and objective notion as his undying merit in Hegel's view, but his deficiency being that he does not develop this idea, finds it as immediately given to intellectual perception, in particular as realized concretely in the work of art — Schelling's merit for Goethe being his balance of a rational formulation of the idea with the many moments of irrationality in his thought, in particular, in the attempt of his positive philosophy (which Hegel was not acquainted with) to comprehend the facticity of the idea's concrete manifestations in the real or empirical world, as prefigured in his negative philosophy by the immediately given status of intellectual perception as perceiving and knowing that concreteness, i.e., as for Goethe pure perception, but as incorrectly stipulated as relative only to art, and not all forms of activity belonging to the ideal world, and as involving the universal principle's concreteness in itself, its development and self-knowledge in the world process, i.e., as principle of Hegel's rational idea (f. 1452, p. 1840; f. 1460, p. 1845; f. 1461, p. 1847; f. 1462, p. 1848; f. 1477, p. 1856).

Two instances of major systematic irregularity considered in the preceding reinforce the impression of the underlying arbitrariness of Hegel's development of the history of philosophy according to the idea (though not sufficient in themselves to alter the conclusion that he has nevertheless, on the whole, developed this sphere in self-consistent logical fashion absolutely). First of all, although the outward form of Hegel's development of the second major period of the history of philosophy, the philosophy of the Middle Ages, as itself triad of triads, appears to reflect dialectical development of the idea of philosophy, the medieval period does not represent for him development of the idea, but rather entails a barbarism of thought wholly lacking in any speculative content. More particularly, as we saw, its first subdivision, Arab philosophy, not only is developed in exceptionally brief fashion, given the enormity of Arab thought, but is transparently selective, as is the third moment of Arab

thought as Hegel conceives it, Jewish philosophy (!), which he reduces to the thought of one thinker, and both Arabic thought generally and Jewish thought, as supposedly included under it, should have been excluded in any case according to his idea (just as he excluded the thought of all peoples prior to the Greeks), in particular given his belief that with the rise of Christianity the thought of all other peoples is irrelevant to the history philosophy (the only real connection Hegel develops between Arabic and Christian thought being the external transmission of Greek thinking to the modern world, its commentaries on Aristotle, etc.). Moreover, in working out the second subdivision of the Middle Ages, Scholasticism, Hegel was seen to determine as its first moment the general relation of Scholastic thought to medieval culture, as its second, the characterization of its principle themes (but with a selectivity that must also be termed arbitrary relative to the wealth of Scholastic thinking), as its third moment, a summary of what he discussed in the first two. That is to say, Hegel's working out of the Scholastic period is completely external, empirical, wholly lacking in dialectical development. In all of these respects, Hegel's determination of the philosophy of the Middle Ages is systematically inconsequent, the entire period appearing to be included in the whole only to maintain the triadic nature of the history of philosophy (f. 1163, p. 1610; f. 1165, p. 1682; f. 1182, p. 1691; f. 1186, p. 1694). Of course, it could be argued in Hegel's defense that since medieval thought did not entail dialectical development of the idea of philosophy following Neo-Platonism, it cannot be dialectically comprehended, or the dialectic can only be forced onto its understanding. But then why include it? Because otherwise the history of philosophy would entail only two principle moments, and because even when those two spheres *can* be developed dialectically and have been developed dialectically by Hegel, the absence of a third moment would reveal, as has been argued, the conflict noted between the dialectic and the triadic form, as evidently bearing on the whole.¹⁴⁹⁴

¹⁴⁹⁴ A more telling defense of Hegel's treatment of the Middle Ages would appear to be that the triad of moments a. Greek philosophy — b. medieval philosophy — c. modern philosophy reflects the underlying triad of the system: a. logic — b. nature — c. spirit, with the period of Greek philosophy developing the moments of the logical idea up to the notion of the absolute idea; medieval philosophy reflecting the idea in its estrangement or otherness to itself in nature, the real or empirical world, i.e., as negated in that sphere, but thereby as negation proceeding according to the idea itself, as moment of its self-differentiation and concretization; and modern philosophy entailing the union of the

The second major dialectical irregularity comes at the end of Hegel's development of the history of philosophy, and also involves the observed conflict between the dialectic and the triadic form. At the end of that history, Hegel sets forth his vision of a timeless community of philosophers, each contemplating the absolute idea from his particular limited or conditioned standpoint, and each thereby not only participating in the whole, but sustaining it, and thus enjoying an ending life with respect to the whole. Here, in other words — and for the first and only time in the system — we find Hegel depicting the wholeness of a true multiplicity of individually conditioned moments related to each other synchronistically in an eternal present, without the linear temporality of the dialectic. But *this* wholeness, this affirmation of the real or empirical world as bearing on that wholeness, the life that arises here in connection with an *immanent* relation of ideal world to the real world, is not systematically developed in accord with Hegel's idea, and indeed, is fully opposed to it. That world or whole thus appears as immediately given certainty, and moreover as suddenly reflecting the other, opposing pole of the contradictory moments obtaining under the Christian idea — that is to say, reflects *Goethe's philosophy* of the life of the ideal world or whole of culture, and in terms of which Hegel's dialectic, in its selective, rationally linear, temporal nature, ultimately conflicts with his triadic determi-

logical idea and the sphere of nature in spirit, in its remaking of the real or empirical world according to the absolute idea. There are two related objections, however, to this line of argument. First of all, the sphere of nature *is* dialectically developed and comprehended by Hegel, if with the reservation that the notion's determinations are only partially or only abstractly realized in it (that apparent divergence from the idea constituting the finitude of the sphere of nature), whereas the philosophy of the Middle Ages is *not* dialectically developed and comprehended to any significant extent. But even if medieval thought were partially dialectically developed, as idea in estrangement from itself in the history of philosophy and with uncomprehended moments reflecting the abstraction or finitude of medieval philosophy, justification of Hegel's working out of medieval philosophy in terms of the idea of the system as a whole would only be valid in terms of his exclusion of the philosophies of non-Greek and non-Christian philosophy from the whole — that is to say, only if his linear, dialectical conception of the *history* of philosophy is justified. For if the three moments of the absolute idea are synchronistically related, then the process of the idea's estrangement from itself in the real or empirical sphere and return to itself as spirit is *perpetual*, and there must be not only *one* history according to the idea, but a multiplicity of histories overlapping each other and proceeding in a variety of directions simultaneously. That is to say, even if Hegel's working out of the period of medieval philosophy could be conceived as proceeding in terms of the absolute idea of the system, it would still not resolve the potential conflict obtaining in the system between the idea's dialectic and its triadic nature. But conversely, the assertion that this conflict does in fact pertain to the system generally and the philosophy of history in particular is supported by the very fact that Hegel does not on the whole determine the philosophy of the Middle Ages in the dialectical form. Consequently, the argument that Hegel's development of medieval philosophy proceeds in accord with the absolute idea does not serve to eliminate the impression of an underlying arbitrariness to Hegel's working out of the history of philosophy.

nation of the whole (f. 1433, p. 1829; f. 1474, p. 1855; f. 1485, p. 1859), the triadic form essentially pertaining for Goethe, not to the three moments of the dialectic, but rather representing only a rational image of synchronistic wholeness (f. 1490, p. 1862 and f. 1492, p. 1864), albeit as restricted by Hegel to philosophy and restricted to philosophy only at the *end* of its history.¹⁴⁹⁵ Conversely, Goethe's philosophy can be characterized in this context as applying Hegel's vision of philosophical wholeness *following* the history of philosophy to every moment of the history of the world, to all spheres of activity proceeding according to the idea, to all works belonging to those spheres, to *this* ideal world or whole, but as world or whole of *culture*, and thus as bearing on the education or development (Bildung, Erziehung, Entwicklung), the culture (Kultur), of its members, that we have repeatedly found Hegel to exclude, not only from the history of philosophy (f. 841, p. 1515; f. 881, p. 1539; f. 884, p. 1541; f. 1304, p. 1762; f. 1354, p. 1788), but from the philosophical consideration of all of the member spheres of the world of ideas.

In concluding now this analysis of Hegel's thought with respect to the common idealist determinations of the system or whole of philosophy and the resulting questions of the table of differentiation, it is not necessary to repeat all of the conclusions we have reached with respect to those questions. The judgements made concerning the sphere of philosophy pertain nearly everywhere in the system, both with respect to its form or method, and its development of the world of ideas. That is to say, Hegel *has* on the whole realized Kant's idea in his system absolutely. The only discrepancies with respect to his working out of the whole can be found, first of all, and pertaining to question 27 of the table, that in philosophy, but only in philosophy, he develops the concrete works of particular individuals to constitute themselves a whole, if only in the sense of rational wholeness. Secondly, music as we saw is the only member of

¹⁴⁹⁵ Or, in other words, to answer the question raised on p. 1781, the dialectical irregularity attaching to Hegel's development of the final period of modern philosophy does not arise from the fact that four moments (or five, if Jacobi's thought is included) are contained under it, but rather from the fact that the final moment, Hegel's philosophy, does not follow from his idea, that it "escapes," as it were, from the strict dialectical development of the whole and leaves the previous moments of German philosophy to constitute a triad amongst themselves by default.

the ideal world that is not determined by Hegel as entailing rational or systematic concreteness, i.e., that does not even approach being logically organized and developed; that is not developed as unified multiplicity or whole, with each part having a necessary place within the whole or with none being set forth in accidental, immediately given fashion; only music that is not shown to have an ontological progression, a history; and furthermore, that is not developed as manifesting the idea and consequently that is not determined be animated as a whole by the spirit — the sphere of music thus representing, as was argued, the point in the system where the rational realization of Kant's idea collides with the real nature of the ideal world and collapses, where the dialectical comprehension of the *system* as ideal world or whole is seen as totally inadequate in its comprehension of music's real nature (pp. 1315-1320). Thirdly, with respect to the arts generally, and then poetry in particular, it was found that, given numerous instances of uncomprehended, immediately given matters of fact, as well as other logical irregularities, Hegel achieves only a mixed critical and absolute position with respect the logical structure and development of this sphere, with music not even being partially worked out in absolute fashion (pp. 1369-1370). Finally, the sphere of religion, as rationally concrete culmination of the system as a whole in its expression of the absolute idea in the form of representation, reveals the inability of fully realized rational concreteness to comprehend the ideal world as simultaneously truly concrete, Hegel's dialectic showing itself time and again to abstractly or selectively conceive the nature of what it is considering, that abstraction to be rectified in a further stage, which is then itself abstractly conceived, itself clearly inadequate in its comprehension of the real nature of religion, and so on (pp. 1501-1505). But then the sphere of religion included *all* religions in its history, not just, as in the history of philosophy, one religion, the Christian religion, whose nature and development, as has been argued in the preceding pages, is amenable to comprehension in the rational form. The conflict between rational and true concreteness is therefore faced by Hegel in noticeable fashion only at the end of his development of the history of philosophy, as signaled by the sudden and systematically unintelligible appearance there of *Goethe's philosophy*. And it is to a

final determination of the place of Goethe's thought within the period of German idealism, with Hegel himself as it were indicating at the culmination of his system as we have developed it that it is time to do so, that we must now proceed.

THE PLACE OF GOETHE'S THOUGHT WITHIN THE MOVEMENT OF GERMAN IDEALISM

In Goethe's philosophy of human existence and activity the idea of the whole or system of thought is realized absolutely, the striving to do so absolutely satisfied (II: 1, p. 752; 10, p. 754 (abs)), just as the idea underlying every form of activity belonging to the ideal world is shown as realizable (II: 20, p. 755 (abs)) — and moreover in such a way that the ideal world, as world or whole of culture, is concretely related to the real or empirical world, developed as objectively existent and yet not in such a way that the difference between the two worlds is dissolved, developed not only in the sense of the systematic concreteness of thought, but true concreteness (II: 2, pp. 752-753 (abs); 21, p. 756 (abs); 31, p. 764 (abs b)). Or the multiplicity of Goethe's thought is a unified multiplicity, each moment helping to construct the whole (II: 3, p. 753 (abs)), each moment being limited, conditioned, accidental or outwardly determined, i.e., in terms of the occasional circumstances of its utterance, but unlimited, unconditioned, necessary or inwardly determined, as belonging to and constituting that whole (II: 4, p. 753 (abs) — just as the world of ideas, the world of culture, is developed as unified multiplicity of parts or members, each of these being a concrete whole realizing the idea, each moment, that is to say, each separate sphere of the whole, each form of activity and each individual existence and work belonging in the first instance to that sphere, is developed as simultaneously limited, conditioned, accidental or outwardly determined with respect to its real or empirical nature, but unlimited, unconditioned, necessary or inwardly determined as nevertheless belonging to the ideal world, realizing and manifesting the idea (II: 21, p. 756; 23, p. 760; 27, p. 760 (abs)). Goethe's thought is thereby founded upon, developed and expressed in terms of, one principle, the idea as principle of the concrete wholeness of a truly concrete multiplicity of moments (II: 7, p. 754 (abs)) — just as the ideal world and its member worlds are comprehended as founded upon one principle, that very same principle of wholeness as idea of the whole (II: 18, p. 755; 24, p. 760 (abs)). The whole of Goethe's thought, as developed and expressed in terms of that one principle, is

then animated by the spirit (II: 6, p. 753 (abs)), and in a manner corresponding to the sense for him in which the world spirit is developed and expressed, is manifested in, the life of the world of ideas (II: 19, p. 755; 22, p. 756; 28, p. 761; 29, p. 761 (abs)), or in such a way that the philosopher's spirit and the world spirit are conceived as identical (II: 30, p. 762 (abs)) — though identical for Goethe in such a manner that the philosopher's spirit is known as limited relative to the universal principle, that limitation however being affirmed as necessary moment to the life of the world and reflecting the struggle (*Kampf*) in this sense of every individual participating in the life of the ideal world with the world spirit.

But the process or life of Goethe's thinking does not follow from or entail a logical organization of the whole (II: 5, p. 753 (crit)), just as the life of the world, its process as animated by the world spirit, does not have an ontological structure and development, if the term "ontological" is restricted to knowledge of being or existence through the exercise of rational thought alone. Or the wholeness of Goethe's thinking remains only immanent in the totality of his philosophical utterances, just as the ideal world remains only immanent in the real or empirical world. For while the reason of the philosopher in Goethe's view is truly free, unlimited (II: 8, p. 754; 9, p. 754 (abs)), while it fully comprehends the functioning and resulting knowledge of the understanding (II: 12, p. 754; 16, p. 755 (abs)), while the categories of the understanding (conditionality, accident, etc.) are unified with reason's categories (unconditionality, necessity, etc.) and the infinitude of the whole is preeminently reason's infinitude in relation to the idea (II: 14, pp. 754-755; 15, p. 755 (abs)) — reason for Goethe is not an exclusively rational faculty, does not primarily deal with the logical structure and development of the whole, but is rather the faculty of thought positing and realizing the idea of wholeness of the inner life in relation to the wholeness of an external manifestation of the idea in a limited or conditioned action or work, in the rational forms of philosophy, but in all other forms of activity belonging to the ideal world as well, and in a manner that is ultimately, essentially, incommensurable to rational comprehension (II: 13, p. 754 (crit)). And, while the understanding's knowledge of the life of the world is useful to reason in this role, it is useful

only to future true or perfect actions or works manifesting the universal principle in incommensurable fashion, there thus being a primacy in Goethe's thought of practical reason, i.e., in the literal sense of reason determining the nature of concrete activity according to the idea, in philosophy, but also in all other forms of activity, over theoretical reason, as the knowledge for him of the understanding subsequent to and following from reason's activity (II: 11, p. 754 (crit)). The philosopher, or indeed any individual participating in any form of activity belonging to the world of ideas, can experience intellectual perception in the form for Goethe of pure perception, but this is knowledge only *that* he has acted in accord with the universal principle or that others have so acted, and remains knowledge that is circumscribed by the incommensurable nature of the idea's true or perfect appearances. Conversely, the universal principle does not know itself or have an intellectual perception of itself in Goethe's thinking. The individual knows only *that* the universal principle is in his pure perception: what it is in and of itself, apart from its appearances in the life of the world and as so known to pure perception, whether it knows itself or develops itself, etc., cannot be known (II: 17, p. 755 (abs/crit); 30, p. 762 (abs)). This is not to say that Goethe has no means of differentiating the worth or significance of individual existence and works in the life of the world (there being for him, however, no differentiation of worth amongst the several spheres of the world of ideas), no means of comprehending the facts of evil or falsity and the freedom of the individual in this regard. That differentiation arises for him in terms of the higher life of individuals assimilating and creatively recreating relatively more of the world of culture, and whose true or perfect works can be known to pure consciousness as having relatively more significance to others as true or perfect manifestations of the idea, since entailing proportionately greater recreation of the *whole* of the world of culture. And evil or falsity consist for him in not acting in accord with the idea, in not participating in the life of the world, given the freedom the individual has not to do so (II: 31, p. 764 (abs b)).

Goethe's philosophy is only immanent in his life and works because it is a thoroughgoing philosophy of immanence, because that form corresponds to the manner in which the life of the ideal world or whole of culture is immanent in the real or

empirical world. For this reason Goethe attempts no history of the member spheres of the world of ideas and presents no overall conception of world history (II: 25, p. 760 (crit)). There is a history of art, of music, of philosophy, and so forth, there is to be sure a world history, but these are real forms in which the life of the ideal world is immanent in those true or perfect moments in which “das Vergangene und Künftige begriffen ist.” (13 422)

And what is Goethe’s position with respect to question 33 of the table of differentiation concerning the nature of the comprehended multiplicity at each moment of the whole, whether it is solely triadic or part triadic and part real multiplicity, and whether, in the latter case, the relationship between the two is systematically comprehended or not? As the Dissertation and our analysis and comments in this appendix have shown, the form of true multiplicity is fundamental in Goethe’s thought, every moment of the ideal world being comprehended in that form. There are, to be sure, many expressions of polar opposition and possible synthesis in his thinking — ideal and real, subject and object, man and nature, attraction and repulsion, and so forth, and all commentators on his thinking that I am aware of conceive these polarities and their possible syntheses to be fundamental. But to my mind this traditional understanding of Goethe’s philosophy has prevented it from being known as a whole or system of philosophy in which form and content correspond to each other, and in which the fundamental issues and questions of Western thought are addressed in a consistent and thoroughgoing manner. Hence, for example, most commentators on Goethe’s thought cite the following passage from *Maximen und Reflexionen aus Wilhelm Meister’s Wanderjahren*:

Grundeigenschaft der lebendigen Einheit: sich zu trennen, sich zu vereinigen, sich ins Allgemeine zu ergehen, im Besondern zu verharren, sich zu verwandeln, sich zu spezifizieren und, wie das Lebendige unter tausend Bedingungen sich dartun man, hervorzutreten und zu verschwinden, zu solideszieren und zu schmelzen, zu erstarren und zu fließen, sich auszu dehnen und sich zusammenzuziehen. (9 573)

But those commentators do not usually consider the manner in which Goethe transforms the sense of the indicated oppositions in the passage’s immediate continuation:

... (weil) nun *alle diese Wirkungen im gleichen Zeitmoment zugleich vorgehen, so kann alles und jedes zu gleicher Zeit eintreten*. Entstehen und Vergehen, Schaffen und Vernichten, Geburt und Tod, Freud und Leid, alles wirkt durcheinander ... (9 573-574; italics mine)

That is to say, the oppositions and their possible syntheses are an initial rational conception of the structure and nature of the living unity of the idea, a notional point of departure, upon which then the true, synchronistic multiplicity of a living manifestation of the idea can reveal itself to consciousness and be known.

Similarly, in the short essay *Polarität*, also commonly cited in traditional commentaries to his thought, Goethe writes the following:

Einiges Allgemeine gehe hier voraus.
 Dualität der Erscheinung als Gegensatz:
 Wir und die Gegenstände
 Licht und Finsternis
 Leib und Seele
 Zwei Seelen
 Geist und Materie
 Gott und die Welt
 Gedanke und Ausdehnung
 Ideales und Reales
 Sinnlichkeit und Vernunft
 Phantasie und Verstand
 Sein und Sehnsucht.
 Zwei Körperhälften
 Rechts und Links
 Atemholen.
 Physische Erfahrung:
 Magnet (16 863-864)

But Goethe notes that these oppositions must be considered *before* (gehen voraus) “wir einen Gegenstand in all seinen Teilen übersehen, recht fassen und ihn im Geist wieder hervorbringen,” before “wir ihn im eigentlichen und im höreren Sinn anschauen” (16 863), i.e., before we can conceive the object as a whole with pure consciousness (reinem Anschauen), as true appearance (wahre Erscheinung). The higher sense in which the spirit perceives the given object is not a synthesis of the two initially given oppositions: “Das Getrennte sucht sich wieder, und es kann sich wieder finden und vereinigen; im niedern Sinne, indem es sich nur mit seinen Entgegengesetzten vermischt, mit demselben zusammentritt, wobei die Erscheinung Null oder wenigstens gleichgültig wird.” (16 864) The higher sense rather obtains “indem das

Getrennte sich zuerst steigert und durch die Verbindung der gesteigerten Seiten ein Drittes, Neues, Höheres, Unerwartetes hervorbringt." (16 864) The third thing (Drittes) is a true or perfect work manifesting the universal principle as true multiplicity of moments, reflecting both the inner true multiplicity of the creator's inborn and acquired individuality and thus creative recreation of the outer world, the world or whole of culture, and brought forth and known in the act of acting as a whole unconsciously, as "Steigerung" of the inner life of its creator or of an individual regarding it and of the outer world. As such, it is "unerwartet," i.e., incommensurable to rational thought.

In these and all other instances of expressed polar oppositions and possible syntheses in Goethe's thought, they are for him only a rational basis for his expression of the nature of the irrational wholeness of a true or real multiplicity according to the idea, only a rational image for expressing what is truly involved in the life of the world, much as it was argued that the triadic form in Hegel is only a rational image from his point of view of that life. While these polar expressions occur throughout Goethe's thought, the form of a true or real multiplicity remains fundamental, but in such a way that the two forms are in this way reconciled with each other (II: 33, p. 770 (abs b)).

In closing, the now completed table of differentiation with regard to the questions concerning the critical or absolute variants in the realization of Kant's idea summarizes the argument of this Appendix and its determination of the place of Goethe's thought within the movement of German idealism:

Table of Differentiation

Kant:

1. crit	6. crit	11. crit	16. crit	21. crit	26. crit	31. crit
2. crit	7. crit	12. crit	17. crit	22. crit	27. crit	32. crit
3. crit	8. crit	13. crit	18. crit	23. crit	28. crit	33. crit
4. crit	9. crit	14. crit	19. crit	24. crit	29. crit	
5. crit	10. crit	15. crit	20. crit	25. crit	30. crit	

Fichte:

1. abs/crit	6. abs/crit	11. abs/crit	16. abs/crit	21. crit	26. crit	31. abs a/crit
2. crit	7. abs	12. abs/crit	17. abs/crit	22. crit	27. crit	32. crit
3. abs/crit	8. abs	13. crit	18. crit	23. crit	28. crit	33. abs a
4. abs/crit	9. abs	14. abs/crit	19. crit	24. crit	29. crit	
5. abs/crit	10. abs/crit	15. crit	20. crit	25. crit	30. crit	

Schelling:

1. abs/crit	6. abs/crit	11. abs/crit	16. abs/crit	21. abs/crit	26. crit	31. abs a/b
2. abs/crit	7. abs	12. abs/crit	17. abs	22. abs/crit	27. crit	32. abs a/b
3. abs/crit	8. abs	13. crit	18. abs/crit	23. abs/crit	28. abs	33. abs a
4. abs/crit	9. abs	14. abs/crit	19. abs/crit	24. abs/crit	29. abs	
5. abs/crit	10. abs/crit	15. abs/crit	20. abs/crit	25. abs/crit	30. abs	

Hegel:

1. abs	6. abs	11. abs	16. abs	21. abs	26. abs	31. abs a
2. abs	7. abs	12. abs	17. abs	22. abs	27. crit	32. abs a
3. abs	8. abs	13. abs	18. abs	23. abs	28. abs	33. abs a
4. abs	9. abs	14. abs	19. abs	24. abs	29. abs	
5. abs	10. abs	15. abs	20. abs	25. abs	30. abs	

Goethe:

1. abs	6. abs	11. crit	16. abs	21. abs	26. abs	31. abs b
2. abs	7. abs	12. abs	17. abs/crit	22. abs	27. abs	32. abs b
3. abs	8. crit	13. crit	18. abs	23. abs	28. abs	33. abs b
4. abs	9. abs	14. abs	19. abs	24. abs	29. abs	
5. crit	10. abs	15. abs	20. abs	25. crit	30. abs	

Brief recapitulation of the table of differentiation's questions (pp. 752-770):

- | | |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. idea of the system realizable? 2. world of ideas concretely related to real, empirical world? 3. whole unified multiplicity of differing parts or members? 4. each part or member simultaneously unconditioned/conditioned, necessary/accidental, unlimited/limited, etc.? 5. whole logically developed, thereby with triadic nature? 6. does the whole have life? 7. whole founded upon one principle? 8. human reason unlimited? 9. reason and understanding really free? 10. striving to achieve the whole satisfied? 11. primacy of theoretical reason over practical reason? 12. knowledge of understanding comprehended by whole, does whole yield real knowledge? 13. no parts uncomprehended, set forth as immediately given, or as matters of faith or conviction? 14. categories of understanding as well as reason developed as unified multiplicity? 15. infinitude and necessity of the system reason's categories? 16. functioning of the understanding controlled by reason? 17. intellectual perception possible and identical with divine intellectual perception? | <ol style="list-style-type: none"> 18. world of ideas concrete as unified multiplicity? 19. ontological structure and development of the ideal world? 20. each idea held and shown as realizable? 21. world of ideas in particular made concrete in relation to real or empirical human nature, existence and activity? 22. does the world of ideas have life? 23. each member world a concrete whole? 24. each member idea correspond to world? 25. member worlds pertaining to human existence and activity shown as having history under idea of history? 26. member worlds in human sphere and concrete works of those worlds differentiated as to worth or significance? 27. each concrete human work a whole, thus concrete manifestation ideal world in real? 28. spirit animating concrete works every form of activity? 29. world spirit animating world of ideas? 30. philosophical spirit identical to world spirit? 31. difference ideal and real worlds: abs: a. comprehended and dissolved, b. comprehended and maintained; crit: not comprehended, but maintained? 32. evil, falsity, error, empirical freedom: abs a/b, crit (as 31)? 33. multiplicity of whole: abs: a. threefold, b. part threefold and part manifold, and comprehended in their relation; crit: threefold and manifold multiplicities, but systematically unreconciled with each other? |
|--|--|

About the author ...

Mark Herrbach was born in Chicago, Illinois on November 28, 1947. After graduating from high school in 1965, he enrolled at the American Conservatory of Music in Chicago for a year, where he studied piano and composition. From 1966-1970, he attended the University of Michigan Honors College in Ann Arbor, Michigan, majoring in history, philosophy and English literature. It was there, at the lectures and seminars of Prof. Frithjof Bergmann, that he was first introduced to German idealistic thought. After receiving his B.A. with Honor and Distinction, Mr. Herrbach spent the following year in New York City, supporting himself with various part-time jobs while studying piano with the German pianist Kurt Appelbaum. From September of 1972 he attended the Goethe Institute of Radolfzell, Germany, to learn German, and in September of 1973 he commenced his studies at the University of Zürich, Switzerland, where he majored in English language and literature, philosophy and history. Upon receiving the Lizenziat in 1981, Mr. Herrbach began his doctoral work in philosophy under Prof. Helmut Holzhey and completed the present Dissertation in August of 2003. Throughout his studies at the University of Zürich and continuing to the present day, he has taught English at the Catholic Schools of Zürich.